

ПАРМЕНИД

Перевод Н. Томасова



ВВЕДЕНИЕ

I

„Парменид“ — знаменитейший, по словам Гегеля, диалог Платона, — представляет много спорного и прямо таки загадочного. Вопрос о подлинности и времени написания, который ставился и ставится относительно всех диалогов Платона, относится и к Пармениду, при чем он представляет совершенно своеобразные трудности, но в совершенно исключительном положении находится вопрос о смысле этого произведения. В связи с решением этого вопроса в известной степени находятся и остальные.

Что касается вопроса о подлинности Парменида, то большинство исследователей решают его в положительном смысле, вопреки мнению Зохера, Ибервега, Гюн (Huit) и некоторых других. В числе доводов, выдвигаемых в пользу отрицательного решения, два заслуживают особого внимания. Во-первых, Аристотель ни разу не упоминает „Парменида“ в числе сочинений Платона, как он это делает по отношению других диалогов, и, во-вторых, в „Пармениде“ содержится критика, и весьма основательная, учения об идеях. Однако оба довода не имеют решающего значения. Аристотель хотя и не упоминает о „Пармениде“, но у него встречаются весьма ясные намеки на его содержание, и его критика платоновского учения, повидимому, имеет в виду ту форму, которая находится именно в „Пармениде“. Станным, конечно, может показаться, что Платон критикует собственное учение, но вопрос именно в том, изложено ли в „Пармениде“ учение об идеях в той форме, в какой Платон считал его истинным. Учение вложено в уста юного Сократа, и возражения Парменида относятся не только к учению об идеях, а ко всякому дуализму вообще; если разделить (умственно) бытие на две различные части, ничего общего между собой неимеющие, то, конечно, никакими способами не найти связи между этими частями. Само собой разумеется, что Платон это ясно сознавал и считал, что к его учению об идеях эта критика относиться не может. В конце концов, вопрос о подлинности зависит от того, какой смысл и цель мы приписываем диалогу. Мы считаем диалог подлинным в особенности потому, что древние писатели не отрицали его подлинности, а некоторые, например неоплатоники, считали его важнейшим произведением Платона.

Вслед за вопросом о подлинности возникает другой, а именно — о времени написания диалога. В этом вопросе трудно прийти к бесспорному решению;

наиболее вероятным — за какое решение и стоит большинство исследователей — следует признать, что диалог принадлежит к довольно позднему, во всяком случае после-мегарскому, периоду развития Платона¹. В начале „Феэтета“ есть указание, которое, как кажется, можно отнести к „Пармениду“, следовательно, Парменид написан ранее „Феэтета“, и по всей вероятности, непосредственно ему предшествовал. Исследования языка платоновских диалогов, начатое Кемпбелем, Лютославским и др., подтверждает предположение о позднем его написании. Порядок написания диалогов можно установить следующий: „Парменид“, „Феэтет“, „Софист“, „Политик“ и „Филеб“, „Тимей“, „Кратил“ и „Законы“. Почти все исследователи согласны с тем, что „Парменид“ написан после пребывания Платона в Мегаре, где он вел, конечно, беседу с различными представителями элеатской философии. Наконец, можно привести еще и формальный довод в пользу позднего написания „Парменида“, а именно характер диалога. В „Пире“, „Федоне“, в „Государстве“ и в некоторых других произведениях Платона мы имеем дело с настоящей диалогической формой, т. е. в беседе высказываются различные мнения различных лиц, при чем *du choc des opinions jaillit la vérité*; в „Тимее“ и „Законах“ — старческих произведениях Платона — хотя и сохранена форма диалога, но она вовсе не требуется содержанием, ибо в них излагаются очень последовательно воззрения одного лица. В „Пармениде“ диалог, повидимому, ведется очень живо — я имею в виду вторую часть диалога — в действительности же никакого собеседования нет, и уже Гегель совершенно правильно заметил, что вряд ли можно найти такого безличного собеседника, каким является юный Аристотель, и который настолько ступшевывался бы перед Парменидом, что не представил ни одного возражения на хитросплетения старого философа.

Некоторую загадочность „Парменид“ представляет и в смысле выведенных в диалоге действующих лиц. Юный Сократ представлен беседующим с Парменидом, которому, по словам Платона, 65 лет; встреча их возможна, ибо Парменид, по словам Диогена Лаэртского, „процветал“ около 504 г., а Сократ родился в 469. Но об этой встрече говорит один лишь Платон; она могла быть и его вымыслом. Во всяком случае, Сократ был в это время совсем юным, а Аристотелю было не более 11—12 лет. Правда, его ответы не обличают большого ума, но все же, повидимому, предполагают понимание доказательств. Допустим, что греки очень рано развивались умственно и физически, все же, невероятно, чтобы 10-летний мальчик понял речи Парменида, которые кажутся непонятными убежденным седидами старцам в роде Вилламовица-Меллендорфа. Непонятно, почему Платон остановился на Аристотеле, бывшем впоследствии одним из 30 тиранов в Афинах. Наконец психологически невозможно, чтобы такую сложную беседу, какую представляет „Парменид“, Антифонт запомнил со слов Пифодора и пересказал ее по истечении значительного времени.

¹ Шлейермахер в этом отношении исключение, он считает „Парменида“ юношеским диалогом, при чем любопытно, что в доказательство этого он ссылается на язык диалога; Кемпбель и Лютославский на основании языка делают обратное заключение; Шлейермахер имел в виду синтаксис, т. е. стиль диалога, а Кемпбель — отсутствие или присутствие некоторых частиц речи.

Однако, все вышеупомянутые трудности кажутся пустыми по сравнению с основной — о смысле и цели диалога. Этот диалог кончается, по видимому, безрезультатно, как это, например, думал Гегель, и только тщательное изучение этого произведения показывает, что он построен с большим искусством, чрезвычайно стройно и оканчивается потому, что предмет исследования исчерпан после всестороннего рассмотрения. Но даже самое внимательное исследование не дает возможности определить с полной достоверностью цель и смысл диалога, хотя нужно признать, что исследования, посвященные разъяснению „Парменида“, действительно несколько подвинули понимание этого трудного произведения. Все же и теперь еще не приходится удивляться, что относительно него высказываются прямо противоположные взгляды; в то время как одни думают, что в нем сокрыты сокровеннейшие глубины платоновской теологии, другие напротив уверены, что читатель найдет в нем лишь игру понятий, не имеющую никакого значения. Первое мнение защищали в древности неоплатоники — Плотин, Прокл, Ямвлих¹ и др. Прокл в своей теологии придерживается довольно близко „Парменида“, сверх того он написал обширный комментарий на „Парменида“, дошедший до нас в неполном виде. В эпоху Возрождения Марсилиус Фичин, переводчик Платона, держался того же мнения, а в новое время Гегель высоко ценил „Парменида“. Гегель не сомневался, что диалог принадлежит Платону и что в нем изложена платоновская, а не элеатская диалектика, хотя он в то же время считал, что диалог кончается безрезультатно. И Штейнгарт, написавший обширное предисловие к „Пармениду“ в переводе Миллера, точно так же придает диалогу громадное значение. С другой стороны, Тидеман, Аст, Зохер, Гюи, а также историк Грот, Т. Гомперц и Вилламовиц-Меллендорф отрицательно относятся к „Пармениду“ (т. е. ко второй части его).

Если нельзя соглашаться с преувеличением значения „Парменида“, какое мы видим, например, у Прокла, то еще менее можно согласиться с противоположным мнением, отрицающим всякое значение за диалогом, ибо как бы мы ни смотрели на него, во всяком случае мы в нем имеем превосходный образец диалектического развития понятий, которым пользовались элеаты и который в несколько видоизмененном виде применял и Платон. Этот метод у Платона состоял в том, что какое либо положение принимается гипотетически и из него выводятся все следствия, а потом то же самое делается с противоречащей формой того же положения. Иногда этот метод не приводит к положительным результатам, поэтому то Гегель, имея в виду „Парменида“, противопоставлял свой метод платоновскому, называя последний отрицательно разумной формой диалектики, а свой — положительно разумной. Однако, невероятно, чтобы Платон потратил столько усилий на анализ понятий только для того, чтобы дать образец элеатской или даже своей собственной диалектики. Весьма вероятно, что в самом содержании диалога есть нечто, что Платон ценил и ради чего он произвел этот анализ.

¹ Ямвлих говорит, что вся философия Платона содержится в двух диалогах — в „Пармениде“ и в „Тимее“.

II

Мы уже сказали, что диалог построен чрезвычайно правильно. Он распадается на две неравные по объему части: в первой части (главы 1—9) — два подразделения; в первом юный Сократ беседует с Зеноном; во втором Сократ беседует с Парменидом. Вторая часть (глава 10 до конца) точно так же распадается на два подразделения; в обоих беседа ведет Парменид с юным Аристотелем. Первое подразделение имеет положительный характер, т. е. предполагает существование единого, второе — отрицательный, т. е. предполагает его несуществование. Каждое из этих подразделений включает в себе по четыре отдела, следовательно, в речи Парменида 8 отделов, а всего в диалоге, считая с первой частью, — десять. Эти 8 отделов были указаны еще Проклом.

В беседе с Зеноном Сократ показывает, что Зенон, опровергая множественность в чувственном мире, взял на себя лишь легкую задачу; он проявил бы большее искусство, если бы доказал, что и в идеальном мире понятий существуют такие же противоречия, что сходство и различие, равенство и неравенство могут существовать одновременно в одном и том же понятии, но этого Зенон не сделал.

В диспуте с Парменидом Сократ оказывается побежденным, в то время как в предшествующем состязании он победил Зенона. На вопрос Парменида, идеи чего устанавливает Сократ, этот последний говорит, что полагает идеи отдельных предметов, но не решается устанавливать их для индивидуальных, в особенности не имеющих значения предметов. За это Парменид упрекает Сократа в том, что он, по молодости, не доводит своей мысли до конца. И действительно, учение об идеях становится понятным только в том случае, если признать, что истинная сущность реальности есть идея, т. е., что все существующее идеально. Если же разделить бытие на две половины, на реальную и идеальную, то возникает вопрос, как представить себе участие идеального мира в реальном. Эту связь двух частей нельзя объяснить ни „участием“, ни „подражанием“. Парменид указывает два главных довода против учения об идеях: — а) Для того чтобы понять возможность участия единой идеи в множественности реальных вещей, исключающих единство, необходимо представить себе посредствующую идею, а между этой посредствующей идеей и реальной множественностью — новую посредствующую идею и так до бесконечности. Этот аргумент сохраняет свою силу и в том случае, если рассматривать идеи как мысли. Это опровержение учения Платона приводит и Аристотель, и оно называется у него *τρίτος ἀνθρῶπος*. б) Но еще более серьезным кажется Пармениду другой довод. Парменид находит, что познание возможно либо как познание только отношений между идеями, либо как познание только отношений между реальными предметами, но нельзя найти моста в познании, который вел бы от идеальной сферы в реальную. Оказалось бы, что и для бога познание реальности — есть невозможность. Уничтожив таким образом учение об идеях, — ибо Сократ не умеет защитить этого учения, — Парменид все таки, довольно неожиданно, заявляет, что без признания идей познание невозможно. Отсюда ясно, что опровержения Парменида касаются лишь определенного понимания учения об идеях, т. е. именно того, которое выразил Сократ.

Вторая часть диалога, состоящая, как сказано, из 8 отделов, представляет диалектический всесторонний анализ учения об едином.

Начнем с четырех отделов первой, положительной части.

1) В первом отделе (глава 10—12) рассматривается единое само по себе, независимо от каких бы то ни было определений, за исключением одного — неделимости, отсюда выводится, что единое не есть целое, ибо целое состоит из частей, что оно бесконечно, бесформенно, не занимает определенного места, не находится ни в движении и ни в покое и т. д. Итак, единому не принадлежат никакие определения; про него нельзя сказать даже, что оно существует и познаваемо. Чистое бытие есть нечто равное небытию. Здесь мы имеем начало Гегелевской Логики. Все эти отрицания вложены в уста Парменида, хотя они и несогласны с элеатским учением

Во втором отделе (глава 13—20), наиболее обширном и важном, единое берется как существующее, следовательно, не лишенное признака существования; оно состоит как бы из двух частей — единого и бытия, но так как эти части составляют одно целое, то и в каждой из них мы должны предположить эти же части, и в каждой из этих частей деления все новые и новые части и так до бесконечности, т. е. единое рождает из себя множественность. В это выведение множественности из единого Парменид вплетает и рождение числа: так как единое и бытие представляют двойственность, а бытие есть нечто иное, чем единое, то к этому понятию двойственности присоединяется еще и третье, т. е. понятие небытия (иного). Таким образом найдены в единстве двойственности и тричности — элементы всех чисел и их комбинаций.

Итак, единое состоит из безграничного множества частей, но как единство частей оно должно мыслиться ограниченным, имеющим начало, средину и конец. Как единство оно вечно покоится, равно себе самому и подобно себе, но как множественность — оно вечно движется отлично от себя и не подобно себе. Далее, единое соприкасается само с собой, т. е. образует непрерывный ряд частей, но со стороны множественности оно не соприкасается ни с собой, ни с чем либо иным. Единое не может быть большим или меньшим, т. е. понятия границы и меры не приложимы к единому, но как множественность оно обладает этими свойствами. Единое точно так же вне времени, как оно вне пространственных определений, но поскольку оно бытие и множественность — эти определения свойственны ему. Итак, если из первого отдела речи Парменида, построенного на допущении, что единое лишено каких бы то ни было определений, вытекает, что единого нет и оно непознаваемо, то из второго отдела, построенного на допущении, что единому присущ признак существования, вытекает, что ему присущ целый ряд взаимно противоречащих определений. К этому основному анализу понятия существующего единого во втором отделе добавлено дополнение, долженствующее как бы найти примирение противоречивых определений, к которым пришла мысль во втором отделе. Парменид находит примирение между бытием и небытием, единством и множественностью (т. е. миром явлений) в понятии становления, совершенно так как Гегель в своей Логике примиряет бытие и небытие. Парменид очень тонко и правильно отметил, что в понятие становления мы по необходимости включаем понятие внезапности или понятие „вдруг“, ибо хотя становление совершается

во времени и представляет как бы непрерывную временную линию, но в действительности она состоит из бесчисленного множества безвременных моментов.

Третий отдел (глава 22) рассматривает понятие другого или множества при предположении существования единого (как оно рассматривается во втором отделе), при чем все противоречивые определения единого, отмеченные во втором отделе, переносятся здесь на другое или множественность. Объединение множественности с единым совершается здесь путем понятия целого, предполагаемого частями, а так как каждая часть сама представляет некоторое целое, то это целое представлено отношением единичного к общему. Наконец, единство и множество объединяются еще границею и мерою.

В четвертом отделе (глава 23) доказывается невозможность существования множественности при предположении единого лишнего определений как оно рассматривается в первом отделе). Множественность, будучи противоположной единству, не может иметь частей, так как часть предполагает целое, т. е. единство.

2) Четыре отдела второй половины речи Парменида исходят из предположения, что единого не существует.

Пятый отдел, т. е. первый отдел второй половины беседы Парменида с Аристотелем, находящийся в 24-й главе, исходит из предположения, что единого не существует. Платон различает здесь две формы небытия — относительную и безусловную. Выражение „единое не существует“ не отнимает у единого всякое бытие, ибо в таком случае его нельзя было бы мыслить, как подлежащее, которому приписывается признак несуществования. Если же ему приписывается некоторая форма бытия, то мы в состоянии различить единое от другого, признать его тождественным себе и т. д., т. е. и несуществующему единству приписываются все те признаки, которые присущи существующему единому. Но если всякое бытие есть в то же время и небытие, а небытие и бытие, то, поскольку единому присущи эти два признака, ему же необходимо приписать и становление, которое не есть возникновение из ничего, а лишь замена некоторых качеств другими. Точно так же и уничтожение не имеет безусловного значения.

Шестой отдел, занимающий 25-ю главу, рассматривает предположение безотносительного небытия единого, при котором все определения, приписанные относительному небытию, вновь отнимаются. Такое небытие непредставимо и непознаваемо, ему даже не могут быть приписаны сказуемые, принадлежащие относительному небытию, выражаемые словами „того“ и „этого“. Таким образом шестой отдел соответствует первому, который тоже приходит к непознаваемости бытия, как шестой к непознаваемости небытия.

Седьмой отдел, помещенный в 26-й главе, рассматривает вопрос о другом или множественности при допущении, что единого не существует относительно. Результат этого рассмотрения состоит в том, что без единого невозможно бытие, а лишь видимость его, ибо многое вне всякого единства может представлять только хаотическую массу элементов, из коих каждый не представляет ничего целого или единого: они кажутся то большими, то меньшими, и каждая мельчайшая частица в то же время бесконечно велика и, на-

оборот, каждая величайшая — бесконечно мала. Все эти элементы представляют хаотическую массу. В этой критике Демокритовского учения об элементах Платон возвращается к тому, что он сказал в третьем отделе.

Восьмой отдел рассматривает вопрос о другом при допущении, что единого не существует абсолютно. Помещенный в 27-й главе, он уничтожает и эту видимость бытия, ибо и видимость невозможна без того, чего она есть видимость т. е. без целого. Без единства невозможно и познание; невозможно ни знание, ни мнение, ни восприятие. Таким образом и отрицательный путь приводит к необходимости единого.

В заключение перечисляются все противоречия, указанные в речи Парменида: их насчитывается здесь шестнадцать.

Таким образом может показаться, что диалог кончается совершенно безрезультатно.

III

Таково содержание этого диалога, в котором очень много тонких мыслей и доказательств, наряду с софизмами. В основе софистических доказательств лежит смешение понятий отношения с понятиями, отражающими действительные свойства предметов: так, например, понятия равного и неравного, большего или меньшего не имеет самостоятельного бытия, а получает его лишь в сравнении или сопоставлении друг с другом, между тем Парменид в своей беседе рассматривает их как твердые свойства вещей. Точно так же бытие или существование рассматривается как самостоятельный признак единого, в то время как бытие вовсе не есть признак, как это показал Кант в знаменитом примере о 100 талерах, а „eine Position“, как он его назвал. Но в содержании диалога столько положительного, что он, независимо от софизмов, заслуживает самого внимательного изучения; да и самые софизмы представляют значительный интерес.

Что же хотел сказать своим произведением Платон? Вполне основательная критика учения об идеях кончается все же признанием, — выраженным, впрочем, в виде простого утверждения, без оправдания его, — что без идей познание вообще невозможно. Вполне основательный анализ понятия единого, показывающий, что понятие единого есть необходимое понятие, кончается все же признанием, что единое, как его признавали элеаты, бесполезно, если не предполагать множества. Отсюда ясно, что этот диалог не преследует цели опровержения учения об идеях, как он не стремится и оправдать элеатское учение об едином, и наоборот его нельзя рассматривать как попытку доказать учение об идеях или опровергнуть элеатское учение,¹ ибо в нем не дано выхода из затруднений, указанных Парменидом в Сократовском учении, и слишком ясно показаны недочеты элеатского учения.

¹ Raeder полагает, что Платон сводит счеты в „Пармениде“ с элеатским учением.

Точно так же мало вероятно, чтобы Платон хотел только дать образчик диалектического развития понятий; против этого предположения говорит то, что в диалоге слишком много исторических намеков на атомистику Демокрита, на элеатскую, пифагорийскую и гераклитовскую философию. Правда, Парменид нигде не называет представителей этих учений, но этого совершенно и не требуется. Кроме исторических указаний, самый анализ отвлеченных понятий представляет не только методическое упражнение, но имеет и положительное значение.

Посмотрим, что ценного можно найти в попытках объяснения „Парменида“; мы остановимся, конечно, лишь на тех писателях, мнения которых нам кажутся особенно ценными.

Гегель в своей „Истории философии“ и в „Логике“ довольно много говорит о „Пармениде“. Об его воззрениях на „Парменида“ мы уже раньше упоминали, теперь отметим только, что, пожалуй, Гегель и его школа (как например Штейнгарт) сделали для разъяснения этого диалога больше, чем какое либо иное направление, и это очень понятно: нужно иметь вкус к диалектике и любовь к метафизике, чтобы углубиться в „Парменида“. Неудивительно, что люди, склонные к позитивизму и точной науке, как например историк Грот, склонный к юмовскому позитивизму Т. Гомперц или филолог Вилламовиц-Меллендорф, относились враждебно или равнодушно к речи Парменида; более удивительно то, что Пико де ла Мирандола относился так же к этому диалогу, считая, что он представляет лишь фокусничество; удивительно потому, что его собственные произведения отнюдь не отличаются большой ясностью. Все гегельянцы видели в „Пармениде“ больше, чем в словах его содержится, т. е. искали в нем некоторый сокровенный смысл, хотя они, конечно, и не шли так далеко, как Прокл и другие неоплатоники. Так, Куно Фишер восторгается „Парменидом“, а Целлер находит, что вторая часть диалога разрешает затруднения, указанные в первой [Platonische Studien]. Целлер видит цель диалога в выяснении правильного взгляда на идеи, как единство в множественности мира явлений и в оправдании таким образом диалектически учения об идеях.¹

Очень много сделал для выяснения конструкции диалога Штейнгарт (Лейпциг 1852). Штейнгарт находит, что цель диалога состоит в том, чтобы приучить читателя к более строгому мышлению и к выяснению основных простейших понятий. Платон будто бы излагает элеатское учение в более совершенном виде, чем сами элеаты, но он видит и слабые стороны этого учения. Элеатское учение состояло из двух основных положений, а именно: истинное бытие едино и вечно и познание должно соответствовать своему предмету. Основная мысль диалога и есть соединение этих двух положений, т. е. доказательство, что единство есть основа бытия и мысли. В этом и заключается основа учения об идеях. Самый метод диалога вовсе не желает быть образцом совершенства и описывает лишь постепенное образование мыслителя.

¹ Более подробные сведения об этой литературе можно найти в издании „Парменида“, сделанном Шталбаумом, у Susemihls'a „Die genetische Entwicklung der Platonischen Philosophie“ и у Raeder'a „Plato's Philosophische Entwicklung“. Lpz. 1905.

Остановимся еще на Наторпе (Platóns Ideenlehre), который дает подробный анализ „Парменида“, при чем отдельные части диалога и связь их между собой объяснены очень удачно, общее же толкование согласно по существу с Целлеровским. Наторп полагает, что диалог посвящен разъяснению истинного понимания учения об идеях и направлен против ложного понимания, представленного в речах Сократа. Наторп считает ложным платонизмом учение об объективном, т. е. реальном существовании идей, по мнению Наторпа, Платон будто бы смотрел на идеи как на метод конструкции опыта. Вторая часть диалога, т. е. речь Парменида, является, по мнению Наторпа, высказанному ранее его Шлейермахером, ответом на вызов Сократа. Сократ сказал: неудивительно, что предметы принимают противоположные свойства, удивительно было бы, если б тоже самое произошло с идеями. Вот Парменид и показывает Сократу, что именно это случается и с понятиями. Из этих двух мыслей Наторпа вторая совершенно правильна, с первой же вряд ли можно согласиться. Чтобы когенизировать Платона, т. е. сближать его с Кантом и Гегелем, необходимо забыть во первых то, что в нескольких диалогах, например в „Тимее“, Платон гипостазирует идеи, противопоставляя их, как неизменный прообраз изменчивому миру явлений, во вторых то, что нет никаких оснований приписывать это яко бы ложное понимание идей — Сократу.

Если к сказанному прибавить еще, что некоторые исследователи находили, что диалог дошел к нам без конца, (например, Шлейермахер полагал, что Платон его не успел окончить), то этим исчерпывается главнейшее, что внешне метафизическим направлением в объяснение диалога.

В общем нельзя не сказать, что многие толкования суть в то же время и перетолкования, ибо они вносят в слова диалога такой смысл, который они может быть и не имеют. Дело обстоит бы более твердо, если бы все истолкователи были между собой согласны во всех утверждениях, но этого на деле нет. . .

Исследователи более положительного направления сходятся в высокой оценке первой половины диалога и в отрицании значения за второй половиной. Так, например, Грот во втором томе своего *Plato und the other comprations of Socrates* говорит (стр. 275, 2 изд.), что вряд ли можно найти во всем Платоне более тонкие мысли, чем те, которые изложены в первой части „Парменида“, что же касается второй, то она имеет в виду излечить людей от предвзятых мнений путем диалектики. Хорош ли путь, избранный Платоном—этого Грот не касается. Кто хочет видеть в этом диалоге нечто большее, тот вступает на почву гипотез. То обстоятельство, что диалог кончается без разрешения затруднений, не является чем либо особенным или исключительным для Платона. Платон часто не сводит концов с концами или лучше сказать начало с концом, как например в „Протагоре“. Платон вообще придает большее значение самому процессу рассуждения, чем выводам. Подобных же взглядов держится и Кирхман в своих объяснениях к переводу Парменида (Leipzig 1882).

Из новейшей литературы отметим, кроме Вилламовица-Меллендорфа, давшего несколько поправок текста „Парменида“ и высказавшегося отрицательно о второй половине диалога, двух исследователей — Вэдделя и Диеса.

Вэдделю (Waddel) принадлежит превосходное издание „Парменида“ (Glasgow 1894), сделанное по рукописи, хранящейся в Оксфорде в Бодлейановской

библиотеке. Это издание вполне могло бы заменить известное издание Шталбаума (Лейпциг, 1848), если б в последнем не было четырех книг введения издателя и семи книг комментария Прокла (7-я книга, как кажется, принадлежит Домасцию). Вэддель находит, что диалог представляет платоновское умозрение на почве элеатского учения, при чем Платон приписывает единому такие признаки, которых элеаты ему не приписывали. Вэддель не согласен с Гротом в том, что вторая часть диалога есть простой пример метода умственной дисциплины, необходимой для философа; диалог содержит нечто большее, а именно попытку применить метод и учение элеатов к учению об идеях, с целью защиты последнего. Однако диалектика приводит к довольно неожиданным результатам, а именно, что учение об едином, необходимое и в известной степени истинное, в действительности оказывается весьма сложным и запутанным. Все содержание „Парменида“, по мнению Вэдделя, можно свести к трем вопросам и ответам на них; Зенон спрашивает, можно ли мыслить множественность существующей, не запутавшись в противоречиях. Ответ гласит: нельзя, тем не менее множественность существует. Сократ спрашивает, может ли быть допущена идеальная или мысленная множественность без непреодолимых трудностей. Ответ: не может, но такая множественность существует. Парменид спрашивает: оставив в стороне множественность обоих видов, может ли такая простая гипотеза, как существование единого, быть защищаема без волеечения в целый ряд затруднений, от которых она именно и должна была нас избавить. Ответ: Нет, не может, но без единого ничто не может быть. Филологическая сторона введения и издания у Вэдделя лучше, чем философская; в этой последней он старается занять посредствующее положение между метафизическим и положительным взглядом (Грота) и, конечно, не находит такого положения.

Новейшее исследование о „Пармениде“ принадлежит Огюсту Диес, давшему издание текста и французский перевод и снабдившему этот труд обстоятельным введением, в котором он останавливается на главнейшей литературе о „Пармениде“¹. Он приходит к выводу, что в настоящее время нельзя высказать определенного мнения о смысле диалога и нужно надеяться, что со временем будут найдены еще комментарии новоплатоников, которые прольют свет на этот загадочный диалог. Диес соглашается с мнением Горна (Horn, Platonstudien), что „Парменид“ направлен против Зенона² и содержит доказательства из не дошедшего до нас сочинения Зенона: уже Прокл в своем комментарии говорил о том, что диалог Платона направлен против Зенона.

На русский язык „Парменид“ был переведен дважды. Сидоровский, давший в конце 18-го века перевод диалогов Платона, не пытался перевести ни „Тимея“, ни „Парменида“. В 1871 г. Златоустовский поместил свой перевод с объяснительной статьей в „Журнале Министерства Народного Просвещения“ № 166 и 167. Основная мысль Златоустовского состоит в том, что греческая мысль и

¹ Platon, Oeuvres complètes, t. VIII, I-re p. (Collection Guillaume Budé). Paris, 1923.

² Ту же мысль предположительно высказал и Шлейермахер в своем введении к переводу.

греческий ум вообще отличался объективностью, и что „Парменид“ Платона знаменует перелом в мышлении Платона, когда он от объективного мышления перешел к отвлеченному,

В 1879 г. появился 6-й посмертный том перевода В. Карпова сочинений Платона, в нем мы находим как перевод, так и вводную статью. Карпов полагает, что Платон имел в виду раскрыть свои мысли об идеях и сущности вещей в связи с познанием их, а также ощутительно показать, насколько его, т. е. Платона, мысли отличаются от элеатских и иных философов, в особенности физиков.

IV

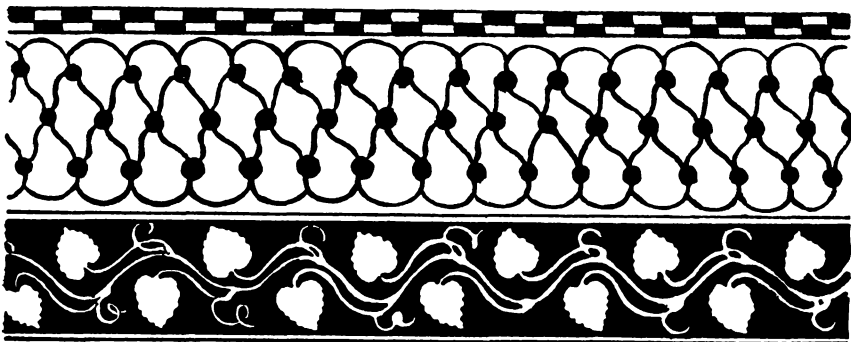
Что же прочного дала литература о „Пармениде“? Относительно первой части диалога все исследователи согласны, — мы видели высокую оценку, даваемую ему Гротом, — и вопрос может касаться лишь того, в какой мере юный Сократ является выразителем платоновского учения об идеях. Несомненно, что Платон не считал возражений, приведенных против его учения и приводимых также Аристотелем, неопровержимыми; однако нет оснований понимать учение Платона как априоризм. Юркевич в своем блестящем противополжении Платона и Канта был прав, а Лотце, утверждавший, что Платон учил лишь о том, что идеи имеют значение „*gelten*“, не доказал своего утверждения.

Несомненно, что вторая часть диалога представляет ответ на вызов Сократа: она показывает, что не только вещи, но и понятия текут и принимают противоречивые признаки. Диалектический процесс, благодаря которому устанавливается текучесть понятий, в существенном сходен с тем, который практиковался Зеноном. Весьма вероятно, что в речах Парменида мы имеем дело с цитатами из недошедших до нас книг Зенона. Если диалектический процесс и подобен Зеноновскому, то это не значит, что Платон стоит всецело на почве элеатской философии. Он признает истинность основ положения элеатов, но выводит из него заключения несогласные с этим учением. Так как понятие единого в одинаковой мере необходимо как для бытия, так и для познания, то ясно, что оно имеет значение и для учения об идеях. Но если бы Платон этим путем желал доказать истинность своего учения, то он избрал бы по всей вероятности более прямой и более ясный путь.

В сказанном, конечно, много допущений, но в настоящее время и нельзя произнести окончательного и достоверного суждения.

Нам остается лишь упомянуть еще, что в парижской рукописи сочинений Платона нет „Парменида“, который находится в двух венских рукописях, в одной венецианской и в Оксфордской.

Настоящий перевод „Парменида“, весьма тщательно сделанный Н. Томасовым, был просмотрен С. Жебелевым, А. Франковским и мной.



Кефал: Когда мы прибыли в Афины из нашего родного города Клазомен, мы встретились на площади с Адимантом и Главконом. Адимант, взяв меня за руку, сказал:

— Здравствуй, Кефал! Если тебе нужно здесь чтонибудь такое, что мы можем сделать, то скажи.

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

— Сообщи, пожалуйста, свою просьбу, — сказал он.

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

— Совершенно верно.

— А его самого?

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

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

— Ты говоришь совершенно верно, — сказал Адимант.

— Вот ее то, — попросил я, — мы и хотели бы прослушать.

— Это не трудно устроить, — ответил Адимант, — потому что Антифонт в юности основательно ее усвоил, хотя теперь то он, по примеру своего деда и тезки, занимается главным образом лошадьми. Но, если надо, пойдете к нему: он только что ушел отсюда домой, а живет близко, в Мелите.¹

126а
Рассказ Кефала о встрече с Антифонтом.

127а После этого разговора мы пошли к Антифону и застали его дома; он отдавал кузнецу переделать какую то уздечку. Когда он отпустил мастера, братья сообщили ему о цели нашего прихода; он меня узнал, помня меня по моему прежнему приезду сюда, и приветствовал меня. А когда мы стали просить его пересказать ту беседу, он сначала отказывался, говоря, что дело это трудное, но потом, однако, стал рассказывать.

Пересказ
Антифоновом
диалога
между
Сократом,
Парменидом
и Зеноном.

Итак, Антифон сказал, что, по словам Пифодора, однажды б приехали на Великие Панафинеи² Зенон и Парменид. Парменид был уже очень стар, совершенно сед, но красив и представительен; лет ему было примерно за шестьдесят пять. Зенону же тогда было около сорока, он был высокого роста и приятной наружности; поговаривали, что он был любимцем Парменида. с Они остановились — продолжал Антифон — у Пифодора, вне городской стены, в Керамике.³ Сюда то и пришли Сократ и с ним многие другие, желая послушать сочинения Зенона, ибо они тогда впервые были привезены приезжими. Сократ был в то время очень молод. Читал им сам Зенон, Парменид же случайно отлучился; оставалось дочитать уже совсем немного, когда d вошел сам Пифодор, как он рассказывал, и с ним Парменид и Аристотель, бывший впоследствии одним из Тридцати, и вошедшие еще слышали кое что из сочинения, но очень небольшое; впрочем, сам Пифодор еще прежде слушал Зенона.

2

Аргументы
Зенона и
критика
Сократа.

е Прослушав все, Сократ попросил прочесть снова первое положение первого рассуждения и после прочтения его сказал: — Как это ты говоришь, Зенон? Если существующее есть многое, то оно должно быть подобным и неподобным, а это, очевидно, невозможно, потому что и неподобное не может быть подобным, и подобное — неподобным. Не так ли ты говоришь?

— Так, — ответил Зенон.

— Значит, если невозможно неподобному быть подобным и подобному — неподобным, то невозможно и существование многого, ибо если бы многое существовало, то оно испытывало бы нечто невозможное? Это хочешь ты сказать своими рассуждениями? Хочешь отстаивать, вопреки общему мнению,

положение, что многое не существует? И каждое из своих рассуждений ты считаешь доказательством этого, так что сколько ты написал рассуждений, столько, по твоему, представляешь и доказательств того, что многое не существует? Так ли ты говоришь, или я тебя неправильно понимаю?

128a

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

— Я замечаю, Парменид, — сказал Сократ, — что наш Зенон хочет расположить тебя к себе не только всю свою дружбою, но и этим сочинением.⁴ В самом деле, он написал в некотором роде то же, что и ты, но посредством изменений старается ввести нас в заблуждение, как будто говорит что то другое: ты в своей поэме утверждаешь, что все есть единое, и представляешь прекрасные доказательства этого; а он, в свою очередь, отрицает существование многого и тоже приводит много весьма сильных доказательств. Но сказанное вами оказывается выше разумения нас остальных: действительно, один из вас утверждает существование единого, а другой отрицает существование многого, но каждый рассуждает так, что кажется, будто он сказал совсем не то, что другой, между тем как оба вы говорите почти что одно и то же.

— Да, Сократ, — сказал Зенон, — но только ты не вполне постиг истинный смысл сочинения. Хотя ты, подобно лаконским сучкам, отлично выискиваешь и выслеживаешь то, что содержится в сказанном, но, прежде всего, от тебя ускользает, что мое сочинение вовсе не притязает на то, что оно написано с указываемым тобой намерением, и в то же время скрывает от людей этот свой великий замысел. Ты говоришь об обстоятельстве побочном. В действительности это сочинение поддерживает утверждение Парменида против тех, которые пытаются вышучивать его, указывая, что если существует единое, то из такого утверждения следует множество смешных и противоречащих ему выводов. Итак, мое сочинение направлено против полагающих многое, возвращает им с избытком их нападки и старается показать, что, при обстоятельном рассмотрении, их положение: существует многое, влечет за собой еще более смешные последствия, чем признание существования единого. Под влиянием такого полемического задора я в молодости и написал это сочинение,

но, когда оно было написано, его кто то у меня украл [и обнаружил], так что мне не пришлось решать вопрос, следует ли его выпускать в свет или нет. Таким образом и эта сторона дела ускользает от тебя, Сократ, так как ты предполагаешь, будто сочинение продиктовано не полемическим задором юноши, а честолюбием пожилого человека. Впрочем, как я уже сказал, твои соображения недурны.

3

— Принимаю твою поправку, — сказал Сократ, — и полагаю, что дело обстоит так, как ты говоришь. Но скажи мне вот что: 129a не признаешь ли ты, что существует сама по себе некоторая идея⁵ подобия и другая, противоположная ей, — идея неподобного? Что к этим двум идеям приобщаемся и я, и ты, и все прочее, что мы называем многим? Далее, что приобщающееся⁶ подобию становится подобным согласно способу и мере своего приобщения, приобщающееся же неподобию — неподобным, и приобщающееся обоим — совмещающим оба? И если все вещи приобщаются к обоим противоположным идеям и чрез участие в обеих оказываются подобными и неподобными между собой, b то что же в этом удивительного! Вот было бы странно, как мне думается, если бы кто показал, что само подобное становится неподобным или неподобное — подобным; но если мне показывают только, что причастное тому и другому совмещает признаки c обоих, то мне, Зенон, это представляется отнюдь не нелепым, равно как и обнаружение того, что все есть единое вследствие участия в едином и, с другой стороны, оно же вместе с тем есть многое вследствие участия во множественности. Пусть как кто докажет, что единое, взятое само по себе, есть многое и, с другой стороны, что многое само по себе есть единое, вот тогда я выкажу изумление. И по отношению ко всему другому дело обстоит так же: если бы было дано доказательство, что роды и виды⁷ испытывают сами в себе эти противоположные состояния, то это было бы достойно удивления. Но что удивительного, если кто будет доказывать, что я являюсь единым и многим, и, желая показать множественность, скажет, что во мне различны правая и левая, передняя и задняя, а также верхняя

и нижняя части, — ведь ко множественности, как мне кажется, я причастен, — желая же показать, что я един, скажет, что, будучи причастен к единству, я, как человек, являюсь одним среди нас семерых: таким образом раскрывается истинность d обоих положений. Итак, если кто примется показывать тожество единого и многого в таких предметах, как камни, бревна и т. п., то мы скажем, что он приводит нам примеры многого и единого, но не доказывает ни того, что единое множественно, ни того, что многое едино, и в его словах не будет ничего удивительного, но лишь то, с чем все мы могли бы согласиться. Но пусть как ктонибудь сделает то, о чем я только что говорил, т. е. сначала установит раздельность и обособленность идей самих по себе, таких как подобие и неподобие, множество и единство, покой и e движение и все тому подобное, а затем докажет, что они в себе самих могут смешиваться и разобщаться: вот тогда, Зенон, я буду действительно изумлен. Твои рассуждения я нахожу блестяще разработанными, однако, как я уже сказал, я гораздо более изумился бы в том случае, если бы кто мог показать, что эти самые затруднения всевозможными способами переплетаются в самых идеях, и, как вы проследили их в предметах видимых, 130a так же точно обнаружить их в вещах, постигаемых [только] разумом.

4

Пифодор во время этой речи Сократа думал, что по поводу каждого замечания последнего Парменид и Зенон будут досадовать, однако они внимательно слушали его и часто с улыбкой переглядывались между собой, выказывая этим свое восхищение, которое Парменид по окончании речи Сократа и выразил словами:

— Какого восхищения, Сократ, заслуживает твое увлечение b рассуждениями! Но скажи мне: сам то ты придерживаешься сделанного тобою разграничения, т. е. признаешь, что известные идеи сами по себе и то, что им причастно, существуют раздельно? Представляется ли тебе, например, само подобие чем то отдельным от того подобия, которому причастны мы, и это касается также единого, многого и всего, что ты теперь слышал от Зенона?

Парменид и Сократ: затруднения, которые влечет за собой допущение обособленно существующих идей. Идеи каких вещей существуют?

— Да, — ответил Сократ.

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

— Да, — ответил он.

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

Сократ на это ответил: — Относительно таких предметов, Парменид, я часто бываю в недоумении, следует ли о них высказаться так же, как о перечисленных выше или иначе.

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

— Отнюдь нет, — ответил Сократ, — но я полагаю, что такие предметы только таковы, какими мы их видим. Предположить для них существование какой-то идеи было бы слишком странно. Правда, меня иногда беспокоила мысль, уж нет ли идей для всех вещей, но когда я становлюсь на такую точку зрения, то поспешно обращаюсь в бегство, опасаясь потонуть в бездонной пучине пустословия. И вот я снова обращаюсь к только что упомянутым предметам, имеющим идеи, и занимаюсь их рассмотрением.

е — Ты еще молод, Сократ, — сказал Парменид, — и любовь к мудрости еще не завладела тобой всецело, как, по моему мнению, завладеет со временем, когда ни один из таких предметов не будет казаться тебе ничтожным; теперь же ты, по молодости, еще слишком считаешься с мнением людей.

5

131a — Но как бы то ни было, скажи вот что: судя по твоим словам, ты полагаешь, что существуют известные идеи, названия которых получают приобщающиеся к ним другие вещи, например, приобщающиеся к подобию становятся подобными, причастные

к великости — большими, приобщающиеся к красоте — красивыми, и приобщающиеся к справедливости — справедливыми?

— Именно так, ответил Сократ.

— Но каждая приобщающаяся идее вещь приобщается целой идее или части ее? Или возможен какой либо иной вид приобщения помимо этих?

— Да как же так? — сказал Сократ.

— Но как, по твоему, вся идея целиком находится в каждой из многих вещей: оставаясь единою или как иначе?

— А что же препятствует ей, Парменид, оставаться единою? — сказал Сократ.

— Ведь, оставаясь единою и тождественною, она в то же время вся целиком будет заключаться во множестве отдельных вещей и таким образом окажется отделенной от самой себя.⁸

— Ничуть, — ответил Сократ, — ведь вот, например, один и тот же день бывает одновременно во многих местах и от этого нисколько не отделяется от самого себя, — так и каждая идея, оставаясь единою и тождественною, может в то же время пребывать во всем.

— Вот так славно помещаешь ты, Сократ, — сказал Парменид, — единое и тождественное одновременно во многих местах, все равно, как если бы, покрыв многих людей одною парусиною, ты стал утверждать, что единое все целиком находится над многими. Или смысл твоих слов не таков?

— Пожалуй, таков, — сказал Сократ.

— Так вся ли парусина будет над каждым, или над одним — одна, над другим — другая ее часть?

— Над каждым будет только часть парусины.

— Следовательно, сами идеи, Сократ, делимы, — сказал Парменид, — и причастное им будет причастно лишь их части, и в каждом предмете будет находиться уже не вся идея, а лишь часть ее.

— Повидимому, так.

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

— Никким образом, — ответил Сократ.

— А смотри ка, — сказал Парменид, — не получится ли не-

Затруднения, вытекающие из приобщения вещей идеям.

b

c

д лепости, если ты разделишь на части самое великостъ, и каждый из многих больших предметов будет большим благодаря части великосты, меньшей чем сама великостъ?

— Да, конечно, получится нелепостъ, — ответил Сократ.

— Далее, каждый [из многих равных предметов], приняв малую часть равенства, будет ли иметь в себе в виде этой части, меньшей самого равного, то, что сделает ее обладателя равным чему нибудь?

— Это невозможно.

е — Но, положим, кто нибудь из нас будет иметь часть малого. Малое само по себе будет больше этой своей части; таким образом, само малое будет больше, а то, к чему приложится отнятая от малого часть, станет меньше, а не больше прежнего.

— Но этого никак не может быть, — сказал Сократ.

— Так каким же образом, Сократ, — сказал Парменид, — будут у тебя приобщаться идеям другие вещи, коль скоро они не могут приобщаться ни частям идей, ни целым идеям?

— Клянусь Зевсом, — сказал Сократ, — определить это мне представляется делом совсем не легким.

Идея — синтетическое единство.

132а

— Ну, а какого ты мнения вот о чем?

— О чем?

— Я думаю, что ты считаешь каждую идею единою по следующей причине: когда много каких нибудь предметов кажутся тебе большими, то, окидывая взглядом их всех, ты, пожалуй, видишь некоторый единый и тождественный образ⁹ и на этом основании само великое считаешь единым.

— Ты прав, — сказал Сократ.

— А что, если ты таким же образом окинешь своим умственным взором как само великое, так и совокупность других великих предметов, не обнаружится ли снова некоторое единое великое, в силу которого все это должно представляться великим?

— Повидимому.

б — Итак, откроется еще одна идея великосты, возникающая рядом с самой великостью и тем, что причастно ей; а во всем этом еще опять другая, в силу которой все это будет великим. И, таким образом, каждая идея уже не будет у тебя единою, но окажется бесчисленным множеством.

6

— Но, Парменид, — возразил Сократ, — не есть ли каждая из этих идей — мысль, и не надлежит ли ей возникнуть не в другом каком либо месте, а только в душе? В таком случае, каждая из них была бы единою и уже не подвергалась бы тому, о чем сейчас говорилось. Идея — концепт.

— Что же, — спросил Парменид, — каждая мысль едина и не есть мысль о чем либо?

— Но это невозможно, — сказал Сократ.

— Значит, мысль является мыслью о чем нибудь?

— Да.

— Существующем или несуществующем? с

— Существующем.

— Не мыслит ли эта мысль о том единстве, которое, обнимая все предметы [известного рода], является некоторым единым образом¹⁰ их?

— Да.

— Так не будет ли идеей этот образ, мыслимый как единство, коль скоро он остается одним и тем же во всех предметах?

— И это также является необходимым.

— А что, — сказал Парменид, — если все другие вещи, как ты утверждаешь, причастны идеям, то не обязательно ли для тебя думать, что каждая вещь состоит из мыслей и либо мыслит все, либо, хотя и является мыслью, лишена мышления?

— Но это, — сказал Сократ, — не имеет смысла. Все же, Парменид, мне кажется, что дело скорее всего обстоит так: идеи эти пребывают в природе, как бы в виде образцов, прочие же вещи сходствуют с ними и являются их подобиями, и самая причастность их идеям заключается не в чем ином, как только в уподоблении последним. d

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

— Нет, это невозможно.

— А не является ли безусловно необходимым, чтобы по-

Идеи — образцы вещей.

е добное¹¹ и то, чему оно подобно, были причастны одной тождественной вещи?

— Да, это необходимо.

— Но то, чрез причастность чему то и другое подобное становится подобным, не будет ли самою идеею?

— Непременно.

133а — Следовательно, ничто не может быть подобно идее, и идея не может быть подобна ничему другому, иначе рядом с идеей всегда будет являться другая идея, а если эта последняя подобна чему либо, то — опять новая, и никогда не прекратится постоянное возникновение новых идей, если идея будет подобна причастному ей.

— Ты совершенно прав.

— Значит, другие предметы приобщаются идеям не посредством подобия: надо искать какого то другого основания их приобщения.

— Выходит так.

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

— Очень даже.

Обособленно существующие идеи не познаваемы нами.

Но будь уверен, — продолжал Парменид, — что ты еще, так сказать, не прикоснулся ко всей громадности затруднения, если относительно каждой определяемой тобою реальности ты собираешься полагать единую, обособленную от нее идею.

— Почему так? — спросил Сократ.

— По многим различным причинам, а, главным образом, по следующей: если бы кто стал утверждать, что идеи, будучи такими, какими они, по нашему, должны быть, вовсе недоступны познанию, то невозможно было бы доказать, что высказывающий это мнение заблуждается, разве что он оказался бы многоопытным, не бездарным, и во время спора имел бы охоту следить за множеством отдаленнейших доказательств. В противном случае переубедить настаивающего на непознаваемости идей не было бы возможно.¹²

— Почему так, Парменид? спросил Сократ.

— А потому, Сократ, что и ты, и всякий другой, кто полагает самостоятельное существование некоей сущности каждого

предмета, должен, я думаю, прежде всего согласиться, что ни одной такой сущности в нас нет.

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

— Ты правильно говоришь, — сказал Парменид. — Итак, все идеи¹⁸ суть то, что они суть, лишь в отношении одна к другой, и лишь в этом отношении они обладают сущностью, а не в отношении к находящимся в нас подобиям ли или как бы их кто ни определял, участвуя в которых, мы называемся теми или иными именами. В свою очередь, эти находящиеся в нас подобия, одноименные с идеями, тоже существуют лишь во взаимоотношениях, а не в отношении к идеям: все эти одноименные подобия образуют свою особую область и в число идей не входят.

— Как ты говоришь? — спросил Сократ.

— Если, например, — ответил Парменид, — кто либо из нас есть господин или раб кого либо, то он, конечно, не раб господина самого по себе, „сущего господина“, а также и господин не есть господин раба самого по себе, „сущего раба“, но то и другое есть отношение человека к человеку. Само же господство есть то, что оно есть, по отношению к рабству самому по себе, точно также и само рабство есть рабство по отношению к господству самому по себе. А то, что есть в нас, не имеет силы по отношению к той области, равно как и она — к нам. Повторяю, идеи составляют особую область и относятся лишь к самим себе, и точно также образы, находящиеся у нас, относятся только к самим себе. Понятно ли тебе, что я говорю? 134а

7

— Вполне понятно, — ответил Сократ.

— А потому, — продолжал Парменид, — и знание само в себе не должно ли быть знанием истины самой в себе?

— Конечно.

— Далее, каждое такое знание должно быть знанием об определенном самостоятельно существующем предмете, не правда ли?

— Да.

— А наше знание не будет ли знанием той истины, которая у нас? И каждое наше знание не будет ли относиться к определенному существующему у нас предмету?

— Необходимо.

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

— Конечно, нет.

— Между тем, каждый род сам по себе познается, надо полагать, самою идеею знания?

— Да.

— Которою мы не обладаем?

— Да, не обладаем.

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

— Повидимому, так.

— А потому для нас непознаваемы ни прекрасное само в себе, ни доброе, ни все, что мы допускаем в качестве самостоятельно существующих идей.¹⁴

— Кажется, так.

Вещи, доступные нашему ведению, непознаваемы богом.

— Но обрати внимание еще на одно более тяжелое обстоятельство.

— На какое обстоятельство?

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

— Да.

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

— Необходимо.

— Что же, обладая знанием самим в себе, будет ли бог в состоянии знать то, что есть у нас?

— Почему же нет?

— А потому, Сократ, — сказал Парменид, — что, как мы согласились, ни те идеи не простирают своей силы на то, что у нас, ни это последнее — на них, но то и другое имеет отношение только к самому себе.

— Да, мы согласились относительно этого.

— Итак, если у бога есть само совершеннейшее господство и само совершеннейшее знание, то господство богов никогда не будет простирается на нас, и их знание никогда не познает ни нас, ни вообще ничего, относящегося к нашему миру: как мы нашею властью не властвуем над богами и нашим знанием ничего, касающегося богов, не познаем, так, по тем же самым основаниям, и они, хотя и боги, над нами не господа и дел человеческих не познают.

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

А Парменид возразил: — Однако, Сократ, к этому и, кроме того, еще многому другому неизбежно приводит учение об идеях, если эти образы¹⁵ сущего действительно существуют, и если мы будем определять каждую идею как нечто самостоятельное. В результате слушатель будет недоумевать и спорить, доказывая, что этих идей или вовсе нет, или, если уж они существуют, то должны быть безусловно непознаваемыми для человеческой природы. Такие возражения кажутся основательными, а высказывающего их, как мы недавно сказали, переубедить необычайно трудно. И надо обладать совершенно исключительной одаренностью для того, чтобы понять, что существует некоторый род каждого предмета и сущность сама по себе, а еще более удивительные таланты нужны для того, чтобы доискаться до всего этого, обстоятельно разобраться во всем и разъяснить другому!

— Согласен с тобой, Парменид, — сказал Сократ, — ибо твои слова вполне соответствуют моему мнению.

Парменид же ответил: — Но, с другой стороны, Сократ, если кто, приняв во внимание все только что изложенное и тому подобное, откажется допустить, что существуют идеи предметов, и не будет полагать определенной идеи каждого из них в отдельности, то, не допуская постоянно тождественного себе понятия¹⁶ о каждом из существующих предметов, он не найдет, куда направить свою мысль, и тем самым уничтожит всякую возможность рассуждения. Впрочем, эту опасность, как мне кажется, ты ясно чувствовал.

— Ты прав, — ответил Сократ.

8

— Что же ты будешь делать с философией? Куда обратишься, не зная таких вещей?

— В настоящее время я совершенно не могу себе представить этого.

Необходимость упражнения в диалектике.

— Это объясняется тем, Сократ, — сказал Парменид, — что ты преждевременно, не поупражнявшись как следует, берешься определять, что такое красота, справедливость, добро и любая другая идея. Я это заметил и третьего дня, слушая здесь твой разговор вот с этим Аристотелем. Обнаруживаемое тобой рвение к рассуждениям, будь уверен, прекрасно и внушено свыше, но, пока ты еще молод, постарайся и поупражняйся побольше в том, что толпа считает и называет бесполезной болтовней: в противном случае, истина будет от тебя ускользать.

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

— Об этом ты слышал от Зенона, — ответил Парменид. — Впрочем, ты даже ему, к моему восхищению, нашелся сказать, что ты отвергаешь рассмотрение блужданий мысли среди и около предметов видимых, а предлагаешь рассматривать то, что можно постигнуть исключительно разумом и признать за идеи.

— В самом деле, — ответил Сократ, — я нахожу, что таким путем совсем не трудно показать, что существующее подчинено и подобию, и неподобию, и чему угодно иному.

— И правильно, — сказал Парменид, — но, если желаешь поупражняться лучше, то следует, кроме того, делать еще вот что: не только предполагать нечто существующим и рассматривать выводы из этого предположения, но также предполагать это нечто не существующим.¹⁷

— Что ты имеешь в виду? — спросил Сократ.

— Если ты желаешь [поупражняться], то возьми хотя бы предположение, высказанное Зеноном: допусти, что существует многое, и посмотри, что должно вытекать из этого допущения, как для самого многого в отношении к самому себе и к единому, так и для единого в отношении к самому себе и ко мно-

гому. С другой стороны, если многого нет, то опять надо смотреть, что последует отсюда для единого и для многого в отношении их к себе самим и друг к другу. И далее, если предположить, что подобие существует или что подобия не существует, то опять таки следует рассматривать, какие выводы получатся при каждом из этих двух предположений, для самого предположенного и для прочего в их отношении к себе самим и друг к другу. Тот же прием следует применять и к неподобному, к движению и покою, к возникновению и уничтожению и, наконец, к самому бытию и небытию; одним словом, что только ни предположишь ты существующим или несуществующим или испытывающим какое либо иное состояние, всякий раз должно рассматривать следствия по отношению к нему самому и по отношению к прочим предположениям, взятым поодиночке, в большем числе и также в совокупности. С другой стороны, это прочее тебе тоже следует рассматривать в отношении к нему самому и к другому, на чем бы ты ни остановил свой выбор, предположишь ли ты то, что предположил в данном случае, существующим или несуществующим, — если ты хочешь, упражнявшись надлежащим образом в этих вещах, прозреть самое истину.

— Ты описываешь, Парменид, очень трудный путь, и я его не совсем понимаю. Почему бы тебе самому не проделать его на каком либо положении, чтобы я лучше мог понять?

— Слишком тяжелое бремя возлагаешь ты, Сократ, на старика, — ответил Парменид.

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

Но Зенон засмеялся и сказал: — Будем, Сократ, просить самого Парменида: не так то просто то, о чем он говорит. Разве ты не видишь, какую задачу задаешь? Если бы здесь нас было побольше, то не следовало бы просить, потому что говорить о таком предмете пред многими не годится, особенно человеку в преклонном возрасте: ведь толпа не понимает, что без такого обстоятельного и всестороннего разыскания невозможно найти истину и уразуметь ее. Итак, Парменид, и я присоединяюсь к просьбе Сократа, чтобы и самому послушать тебя после долгого времени.

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

Тогда Парменид сказал: — Приходится согласиться, хотя я 137а и чувствую себя в положении Ивикова коня: постаревшему герою арены предстоит состязание в беге колесниц, и он дрожит, зная по опыту то, что будет, а поэт, сравнивая себя с ним, говорит, что и сам он на старости лет видит себя вынужденным выступить против своей воли на поприще любви.¹⁸ Памятуя об этом, я с великим страхом подумываю, как мне в такие годы переплыть такую ширь и глубину рассуждений. А, впрочем, попробую: надо сделать вам угодное, тем более, что, как говорит Зенон, мы здесь среди своих. Итак, с чего же нам начать, и что прежде всего предположить? Угодно вам — раз уж решено играть в замысловатую игру — я начну с самого себя и с своего положения о самом едином, и рассмотрю, какие должны быть следствия, если предположить, что единое существует, а затем — что единого не существует?

— Конечно, — сказал Зенон.

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

с — Я к твоим услугам, Парменид, — сказал упомянутый выше Аристотель, — ведь, говоря о самом младшем, ты имеешь в виду меня. Итак, спрашивай и будь уверен, что я буду отвечать.

I Полагание единого. — Хорошо, — сказал Парменид, — Так, если есть единое, то не могло ли бы это единое быть многим?

1) Следствия для единого при абсолютном полагании единого. Аристотель. Как же оно могло бы?

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

Аристотель. Почему так?

Парменид. Часть, полагаю я, есть часть целого.

Аристотель. Да.

Парменид. А что такое целое? Не будет ли целым то, все части чего находятся налицо?

Аристотель. Именно так.

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

Аристотель. Необходимо.

Парменид. И таким образом, значит, единое в обоих случаях было бы многим, а не единым.

Аристотель. Правда.

Парменид. А должно оно, однако, быть не многим, а единым.

Аристотель. Должно.

10

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

Фигура
и место.

Аристотель. Конечно, нет.

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

Аристотель. Правильно.

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

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Значит, единое беспредельно, если оно не имеет ни начала ни конца.

Аристотель. Беспредельно.

Парменид. А также бесформенно: оно не может быть причастным ни округленному, ни прямому.

Аристотель. Как так?

Парменид. Округленное, ведь, есть то, края чего находятся везде на равном расстоянии от середины.

Аристотель. Да.

Парменид. А прямое — то, середина чего закрывает оба конца его.

Аристотель. Да.

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

e

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Следовательно, оно — не прямое и не круглое, если не имеет частей.

138a Аристотель. Правильно.

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

Аристотель. Почему так?

Парменид. Находясь в другом, оно, надо полагать, кругом охватывалось бы тем, в чем находилось бы, и во многих местах касалось бы его многими своими частями, но так как единое не имеет частей и непричастно круглоты, то невозможно, чтобы оно кругом касалось чего либо во многих местах.

Аристотель. Невозможно.

Парменид. А находясь в себе самом, оно будет окружать не иное что, а само себя, если только оно действительно будет
b находиться в себе самом: ведь невозможно, чтобы нечто находилось в чем либо и не было им окружено.

Аристотель. Конечно невозможно.

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

Аристотель. Конечно.

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

Аристотель. Не находится.

11

Движение
и покой.

Парменид. А сообрази, может ли оно, будучи таким, покоиться или двигаться.

Аристотель. А почему же нет?

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

Аристотель. Да.

Парменид. Но, изменяясь в самом себе, единое уже не может быть единым.¹⁹

Аристотель. Не может.

Парменид. Следовательно, оно не движется чрез изменение.

Аристотель. Очевидно нет.

Парменид. А не движется ли оно чрез перемещение?

Аристотель. Может быть.

Парменид. Но если бы единое перемещалось, то оно или вращалось бы кругом в одном и том же месте или переменило бы одно место на другое.

Аристотель. Непременно.

Парменид. Итак, необходимо, чтобы при круговращении оно обладало серединою и имело в себе еще другие части, вращающиеся вокруг середины. Но есть ли какая нибудь возможность переместиться около середины тому, чему не свойственны ни середина, ни части?

Аристотель. Никакой.

Парменид. Но может быть единое, меняя место и появляясь²⁰ то здесь, то там, таким образом движется?

Аристотель. Да, если оно действительно движется.

Парменид. А не оказалось ли у нас, что для него невозможно находиться в чем либо?

Аристотель. Да.

Парменид. А, следовательно, появляться еще менее возможно?

Аристотель. Не понимаю, почему.

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

Аристотель. Необходимо.

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

Аристотель. Правда.

Парменид. А не представляется ли еще менее возможным появляться где либо тому, что не имеет частей и не составляет

целого, коль скоро оно не может появляться ни по частям, ни целиком?

Аристотель. Это не представляется возможным.

139a Парменид. Итак, единое не меняет места, направляясь куда либо или появляясь в чем либо; оно не вращается в одном и том же месте и не изменяется.

Аристотель. Оказывается так.

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

Аристотель. Не движется.

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

Аристотель. Утверждаем.

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

Аристотель. Почему так?

Парменид. А потому, что оно было бы уже в том, в чем оно находится, как в том же самом.

Аристотель. Совершенно верно.

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

Аристотель. Невозможно.

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

Аристотель. Повидимому, не бывает.

Парменид. Но что никогда не бывает в том же самом [месте], то не находится в покое и не стоит неподвижно.

Аристотель. Да, это невозможно.

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

Аристотель. Повидимому, так.

Тождество
и различие.

Парменид. Далее, оно не может быть тождественным ни с иным, ни с самим собой и, с другой стороны, — отличным от себя или от иного.

Аристотель. Как это?

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

Аристотель. Верно.

Парменид. А будучи тождественно с иным, оно было бы этим последним и не было бы самим собой, так что и в этом случае оно было бы не тем, что оно есть — единым, но отличным от единого.

Аристотель. Да, было бы.

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

Аристотель. Не будет.

Парменид. Но оно не будет также отличным от иного, пока оно остается единым, ибо не приличествует единому быть отличным от чего либо: это свойственно только иному и ничему больше.

Аристотель. Правильно.

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

Аристотель. Конечно, не может.

Парменид. Но если оно не может быть иным благодаря своему единству, то оно не может быть таковым благодаря самому себе, а, значит, и само, т. е. само оно, будучи совершенно чуждо инаковости, ни от чего не будет отлично.

Аристотель. Правильно.

Парменид. Однако, оно не будет и тождественно с самим собой.

Аристотель. Почему же нет?

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

Аристотель. Почему же нет?

Парменид. Потому что, когда нечто становится тождественным с чем либо, оно не становится одним.

Аристотель. А чем?

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

Аристотель. Правда.

Парменид. Но если бы единое и тождественное ничем не различались, то всякий раз, как что либо становилось бы тождественным, оно становилось бы одним и, становясь одним, делалось бы тождественным.

Аристотель. Совершенно верно.

е Парменид. Следовательно, если единое будет тождественно с самим собой, то оно не будет единым с самим собой и, таким образом, будучи единым, не будет единым.

Аристотель. Но это, конечно, невозможно.

Парменид. А, следовательно, невозможно единому ни быть отличным от иного, ни быть тождественным с самим собой.

Аристотель. Невозможно.

Парменид. Итак, единое не может быть иным или тождественным ни с самим собой ни с иным.

Аристотель. Да, конечно не может.

Подобие
и неподобие.

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

Аристотель. Почему?

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

Аристотель. Да.

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

140a Аристотель. Да, обнаружилось.

Парменид. Далее, если бы единое обладало какими либо свойствами, кроме единичности, то оно обладало бы свойством быть бóльшим, чем единица, что невозможно.

Аристотель. Да.

Парменид. По этой причине единое никоим образом не допускает тождественности, ни с другим, ни с самим собой.

Аристотель. Очевидно, нет.

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

Аристотель. Так выходит.

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

Аристотель. Да, бóльшим.

Парменид. Но обладающее свойством быть отличным от самого себя или от другого является неподобным себе самому или другому, коль скоро подобно то, что содержит в себе тождественное.

b

Аристотель. Правильно.

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

Аристотель. Конечно, не может.

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

Аристотель. Очевидно, нет.

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

Аристотель. Почему так?

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

Аристотель. Да.

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

Аристотель. Да.

Парменид. А по отношению к величинам, с которыми оно несоизмеримо, оно, в сравнении с одними, будет меньших, а с другими больших размеров.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Но разве возможно, чтобы непричастное тождественному имело тождественные размеры или какие либо другие тождественные свойства?

Аристотель. Невозможно.

Парменид. А что не тождественных размеров, то не может быть равно ни себе самому, ни другому.

Аристотель. Как видно, нет.

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

Аристотель. Правильно.

Парменид. А если бы оно содержало всего одну меру, то было бы равно этой мере, но только что было выяснено, что для него невозможно быть равным чему либо.

Аристотель. Да, было выяснено.

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

Аристотель. Совершенно верно.

12

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

Аристотель. Почему бы нет?

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

Аристотель. Да, мы это говорили.

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

Аристотель. Совершенно верно.

141a Парменид. Но при таких свойствах может ли единое быть старше или моложе чего либо или иметь одинаковый возраст с чем либо?

Аристотель. Никоим образом.

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

Аристотель. Очевидно, нет.

Парменид. Но если единое таково, то может ли оно вообще быть во времени? Разве не необходимо, чтобы находящееся во времени постоянно становилось старше самого себя?

Аристотель. Необходимо.

б Парменид. А старшее не является ли всегда старшим по отношению к младшему?

Аристотель. А то как же?

Парменид. Следовательно, то, что становится старше самого себя, становится вместе с тем и моложе себя, коль скоро оно будет иметь то, старше чего оно становится.

Аристотель. Что ты хочешь сказать?

Парменид. Вот что. Если чтонибудь уже есть отлично от другого, оно не может становиться отличным от него: оно может только быть от него отличным; далее, если чтонибудь одно было отличным от другого или будет от него отличным, оно может только быть в прошлом отличным от него или отличаться от него в будущем; но если чтонибудь одно становится отличным от другого, то значит оно не было и не будет и не есть отлично от него, а только становится отличным и ни в каком случае не есть отлично.²¹

Аристотель. Да, это необходимо.

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

Аристотель. Да.

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

Аристотель. Выходит так.

Парменид. С другой стороны, по времени оно, конечно, не бывает ни продолжительнее, ни короче самого себя, но и становится и есть и было и будет равным себе по времени.

Аристотель. Да, необходимо и это.

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

Аристотель. Повидимому.

Парменид. Но единому не было свойственно ни одно подобное состояние.

Аристотель. Да, не было.

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

Аристотель. Действительно, не пребывает, как, по крайней мере, показывает это рассуждение.

Парменид. Что же далее? Не кажется ли, что слова: „было“, „произошло“, „происходило“, означают причастность к уже прошедшему времени?

Существование для себя и для другого.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Далее слова: „будет“, „будет происходить“, е

„произойдет“, не указывают ли на участие во времени еще только долженствующем наступить?

Аристотель. Да.

Парменид. А слова: „есть“, „становится“ — на участие во времени настоящем?

Аристотель. Именно так.

Парменид. Следовательно, если единое никак не причастно никакому времени, то оно не произошло, не происходило и не было прежде, оно не настало, не настаёт, и не существует теперь и, наконец, оно не будет происходить, не произойдет и не будет существовать впоследствии.²²

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Но возможно ли, чтобы нечто участвовало в бытии иначе, нежели одним из этих способов?

Аристотель. Невозможно.

Парменид. Следовательно, единое никак не участвует в бытии.

Аристотель. Оказывается, что нет.

Парменид. И потому, единое совсем не существует.

Аристотель. Очевидно, нет.

Парменид. Не существует, следовательно, и как единое, ибо в таком случае оно было бы уже существующим и участвующим в бытии. И вот оказывается, единое не существует как единое и вовсе не существует, если доверять такому рассуждению.

Аристотель. Кажется, так.

142a Парменид. А если что не существует, то может ли что либо быть у этого несуществующего или принадлежать ему?

Аристотель. Каким же образом?

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

Аристотель. Очевидно, нет.

Парменид. Следовательно, оно [никем] не называется, и [никто] не может высказывать его, ни составлять о нем мнения, ни познавать его, и нет такого существа, которое могло бы чувственно воспринимать его.

Аристотель. Как оказывается, нет.

Парменид. Но возможно ли, чтобы дело обстояло таким образом относительно единого?

Аристотель. Нет, как мне, по крайней мере, кажется.

13

Парменид. Так хочешь, вернемся опять к начальному предположению: может быть, при этом возвращении нам что либо представится иным?

Аристотель. Конечно, хочу.

Парменид. Итак, утверждаем мы, надо принять следствия, какие бы они не были, получающиеся для единого, если [предположить], что единое существует?

Аристотель. Да.

Парменид. Итак, следи внимательно за рассуждением с самого начала. Если единое существует, может ли оно, существуя само, в бытии не участвовать?

Аристотель. Не может.

Парменид. Итак, должно существовать бытие единого, не тождественное с единым, ибо иначе это бытие не было бы бытием единого, и единое в нем не участвовало бы, но было бы все равно сказать: „единое существует“ и „единое едино“. Теперь же наша задача заключается в установлении следствий, которые должны получиться не из положения „единое едино“, но из положения „единое существует“. Не правда ли?

Аристотель. Конечно.

Парменид. Так слово „существует“ будет означать нечто другое, чем „единое“?

Аристотель. Непременно.

Парменид. Поэтому, если кто скажет кратко, что единое существует, то не будет ли это высказывание иметь именно тот смысл, что единое участвует в бытии?

Аристотель. Конечно будет.

Парменид. Повторим еще вопрос: какие следствия проистекут из положения „единое существует“? Обрати внимание, не представляется ли необходимым, чтобы это положение означало такое единое, которое имеет части?

Аристотель. Как это?

б
2) Следствия для единого при относительном положении единого.

Бесконечное раздробление.

с

d Парменид. А вот как: если „существует“ говорится о едином, поскольку оно существует, а „единым“ существующее называется, поскольку оно одно; если, с другой стороны, „бытие“ и „единое“ не тождественны, но [лишь] относятся к одному и тому же „существующему единому“, которое мы допустили, то не необходимо ли, чтобы само „единое существующее“ было целым, а „единство“ и „бытие“ — его частями?

Аристотель. Необходимо.

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

Аристотель. Частью целого.

Парменид. И, следовательно, то, что является единым, есть и целое и имеет части?

Аристотель. Именно так.

Парменид. Что же далее? Каждая из этих двух частей e „единого существующего“ — именно: „единое“ и „бытие“, — может ли оставаться особняком: „единое“ без „бытия“, как своей части, и „бытие“ без „единого“, как своей части?

Аристотель. Нет, не может.

Парменид. Следовательно, каждая из двух частей в свою очередь содержит и „единое“ и „бытие“, и (любая) часть образуется опять таки, по крайней мере, из двух частей; и по тем же основаниям все, чему предстоит стать частью, всегда таким же образом чревато обеими этими частями, ибо единое всегда чревато бытием и бытие единым, так что неизбежно ему ни-
143a когда не быть одним, коль скоро оно всегда становится двумя.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Так не является ли по этим соображениям „единое существующее“ бесконечным множеством?

Аристотель. Так, по крайней мере, выходит.

Парменид. Подойди к вопросу еще и следующим образом.

Аристотель. Каким?

Парменид. Не утверждаем ли мы, что единое участвует в бытии, благодаря чему и существует?

Аристотель. Да.

Парменид. И именно поэтому „единое существующее“ оказалось многим.

Аристотель. Так.

Парменид. А что, если мы охватим разумом само единое, которое, как мы утверждаем, участвует в бытии, но возьмем его само по себе, без того, в чем оно, по нашему утверждению, участвует,—явится ли оно одним только или будет также многим?

Аристотель. Одним, — по крайней мере, я так думаю.

Парменид. Посмотрим. Бытие не должно ли неизбежно ^b быть отличным от него, и оно само отличным от бытия, коль скоро единое не есть бытие, но, как единое, получило участие в бытии?

Аристотель. Должно.

Парменид. Итак, если бытие и единое различны, то единое есть нечто от бытия отличное не потому, что оно — единое, равно и бытие есть что то иное сравнительно с единым не потому, что оно — бытие, но они различны между собою в силу инаковости и различности.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Поэтому иное не тождественно ни с единым, ни с бытием.

Аристотель. А то как же!

Парменид. И вот, если мы выберем из них, хочешь — бытие и иное, хочешь — бытие и единое, хочешь — единое и иное, ^c то не будем ли мы брать при каждом выборе два таких члена, которые правильно называть „оба“.

Аристотель. Как это?

Парменид. Вот как: можно ли сказать: „бытие“?

Аристотель. Можно.

Парменид. А можно ли сказать также „единое“?

Аристотель. И это можно.

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

Аристотель. Высказано.

Парменид. А когда я скажу: „бытие и единое“, то разве это не оба?

Аристотель. Конечно, оба.

Парменид. Следовательно, если я говорю: „бытие и иное“ или „иное и единое“, то, во всяком случае, я также говорю о каждой [паре] „оба“. Не правда ли? ^d

Аристотель. Да.

Парменид. Но возможно ли, чтобы то, что правильно называется „оба“, обоими было, а двумя нет?

Аристотель. Невозможно.

Парменид. А когда перед нами два, то есть какая либо возможность, чтобы каждое из двоих не было одним?

Аристотель. Никакой.

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

Аристотель. Очевидно.

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

Аристотель. Да.

Парменид. А не есть ли три — нечет, а два — чет?

Аристотель. А то как же?

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

Аристотель. Необходимо.

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

Аристотель. А то как же?

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

Аристотель. Безусловно необходимо.

144a Парменид. Следовательно, могут быть произведения четных чисел на четные, нечетных на нечетные, а также четных на нечетные и нечетных на четные.

Аристотель. Конечно.

Парменид. А если это так, то не думаешь ли ты, что остается какое либо число, которое не существовало бы необходимо?

Аристотель. Нет, не думаю.

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

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Но при существовании числа должно быть многое и бесконечное множество сущего. В самом деле, разве число не оказывается бесконечным по количеству и участвующим в бытии?

Аристотель. Конечно, оказывается.

Парменид. Но ведь если все числа участвуют в бытии, то должна в нем участвовать и каждая часть числа?

Аристотель. Да.

14

Парменид. Бытие, значит, разделено между всем многочисленным существующим и проникает собой все существующее, как самое малое, так и самое большое? Впрочем нелепо даже спрашивать об этом, не правда ли? Как, в самом деле, бытие могло бы отделиться от чего либо существующего?

b Бесконечное множество частей бытия.

Аристотель. Да, это нелепый вопрос.

Парменид. Следовательно, оно раздроблено до последней возможности на самые мелкие, на самые крупные и на всякие, вообще, части, расчленено в наивысшей степени, и частей бытия бесконечное множество.

c

Аристотель. Ты прав.

Парменид. Итак, части бытия весьма многочисленны.

Аристотель. Да, весьма многочисленны.

Парменид. Что же, есть ли между ними какаянибудь, которая была бы частью бытия, и в то же время ни одною его частью?

Аристотель. Как же, в таком случае она могла бы быть какоюнибудь?

Парменид. Но напротив, если она существует, то полагаю я, пока она существует, ей необходимо быть всегда „одной какойлибо“ частью, а быть „ни одной“ невозможно.

Аристотель. Да, необходимо.

Парменид. Таким образом, единое присоединяется к каждой

отдельной части бытия, не исключая ни меньшей, ни большей d части, ни другой какой либо.

Аристотель. Да.

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

Аристотель. Размышляю и вижу, что это невозможно.

Парменид. Следовательно, оно разделено, коль скоро оно не целое; ведь, не будучи разделенным, оно никоим образом не может присутствовать одновременно во всех частях бытия.

Аристотель. Это правда.

Парменид. Далее, безусловно необходимо, чтобы делимое составляло столько, сколько в ней частей.

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Следовательно, утверждая недавно, что бытие разделено на бесконечно большое число частей, мы говорили неправду: ведь, как оказывается, оно разделено не на большее e число частей, чем единое, но на столько же, как и оно, ибо ни сущее не отделяется от единого, ни единое от сущего, но объединенные в пару, оба они [по числу] всегда вполне равны.

Аристотель. Повидимому, так именно и есть.

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

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Следовательно, не только „существующее единое“ есть многое, но и само единое, разделенное сущим, необходимо должно быть многим.

Аристотель. Именно так.

15

Границы
и фигура.

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

145a

Аристотель. Необходимо.

Парменид. А охватывающее их является пределом.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Следовательно „единое существующее“ есть,

надо полагать, и единое, и многое, и целое, и части, и ограниченное, и безграничное по множеству.

Аристотель. Очевидно.

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

Аристотель. Необходимо.

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

Аристотель. Не может.

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

Аристотель. Должно.

Парменид. Но середина находится на равных расстояниях **b** от краев, ибо иначе она не была бы серединой.

Аристотель. Не была бы.

Парменид. А будучи таким, единое, повидимому, оказывается причастно и какой нибудь фигуре, или прямолинейной, или круглой, или смешанной из обеих.

Аристотель. Оказывается.

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

Единое заключено в себе и в ином.

Аристотель. Каким образом.

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

Аристотель. Так.

Парменид. И все части охватываются целым?

Аристотель. Да.

c

Парменид. Но единое содержит в себе все свои части: не более и не менее, как все.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Так не составляет ли единое целого?

Аристотель. А то как же?

Парменид. Но если все части заключаются в целом, и если все они составляют единое и само целое, и все охватываются целым, то не значит ли это, что единое охватывается единым и, таким образом, само единое уже находится в себе самом.

Аристотель. Очевидно.

д Парменид. Но, с другой стороны, целое не находится в частях — ни во всех, ни в некоторых. В самом деле, если оно во всех, то необходимо должно быть и в одной, так как, не находясь в какой либо одной, оно, конечно, не могло бы быть и во всех; если же эта часть входит в число всех, а целого в ней нет, то каким же образом оно будет во всех?

Аристотель. Ниоим образом.

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

Аристотель. Да, невозможно.

Парменид. Но, не будучи в нескольких частях, ни в одной, ни во всех, не должно ли целое необходимо находиться в чем либо ином, или же вовсе нигде не находиться?

е Аристотель. Необходимо должно!

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

Аристотель. Конечно, должно.

Парменид. Следовательно, поскольку единое есть целое, оно находится в другом, а поскольку оно есть совокупность всех частей — в самом себе. Таким образом, единое необходимо должно находиться и в себе самом и в ином.

Аристотель. Необходимо?

Движение
и покой.

Парменид. А при таких свойствах необходимо ли ему и двигаться, и покоиться?

Аристотель. Каким образом?

146a Парменид. Оно, конечно, покоится, коль скоро находится в самом себе, потому что, будучи в едином и из него не выходя, оно было бы в „том же самом“ — в самом себе.

Аристотель. Так.

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

Аристотель. Конечно.

Парменид. Далее, то, что всегда находится в ином, не должно ли, наоборот, не быть никогда в том же самом? А, ни-

когда не находясь в том же самом, — и не покоиться, а если не покоиться, то двигаться?

Аристотель. Конечно.

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

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Притом оно должно быть тождественно с самим собою и отлично от себя и точно также тождественно с другим b Тождество и различие. и отлично от него, коль скоро оно обладает вышеуказанными свойствами.

Аристотель. Каким образом?

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

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Не есть ли единое часть самого себя?

Аристотель. Ниоим образом.

Парменид. Значит, оно не будет также целым по отношению к себе, как к части, т. е. относясь к себе самому, как к части.

Аристотель. Да, это невозможно.

Парменид. А не отлично ли единое от единого?

Аристотель. Конечно, нет. c

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

Аристотель. Разумеется, нет.

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

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Как же, однако? То, что находится в другом месте сравнительно с самим собой, неизменно пребывающим в себе самом, не должно ли быть отлично от себя самого вследствие этого нахождения в другом месте?

Аристотель. По моему мнению, должно.

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

Аристотель. Да, оказалось.

Парменид. Значит, в силу этого, единое, повидимому, должно быть отлично от себя самого.

Аристотель. Повидимому.

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

Аристотель. Необходимо.

16

Парменид. Итак, все, что есть не-единое, отлично от единого, и единое отлично от того, что не-едино?

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Следовательно, единое должно быть отлично от „другого“.

Аристотель. Отлично.

Парменид. Но смотри ка: само тождественное и различное не потивоположны ли друг другу?

Аристотель. А то как же?

Парменид. Так может ли тождественное находиться когда либо в различном или различное в тождественном?

Аристотель. Не может.

Парменид. Но если различное никогда не может находиться в тождественном, то из существующего нет ничего, в чем заключалось бы различное в течение какого бы то ни было времени; e ведь если бы оно хоть скольконибудь времени заключалось в чем либо, то в течение этого времени различное находилось бы в тождественном. Не так ли?

Аристотель. Да.

Парменид. А так как различное никогда не находится в тождественном, то оно никогда не может находиться ни в чем из существующего.

Аристотель. Верно.

Парменид. Следовательно, различное не может находиться ни в том, что не-единое, ни в едином.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Следовательно, не посредством различия будут отличны единое от того, что не-единое, и то, что не-единое от единого.

Аристотель. Нет.

Парменид. Равным образом они будут различаться между собою и не посредством себя самих, так как не участвуют в различности.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Если же они различны не посредством себя 147 а самих и не посредством различия, то не ускользнет ли вовсе их обоюдное различие?

Аристотель. Ускользнет.

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

Аристотель. Правда.

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

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Что же? Не есть ли не-единое часть единого? Или и в этом случае не-единое участвовало бы в едином?

Аристотель. Участвовало бы.

Парменид. Следовательно, если вообще это есть единое, b а то — не-единое, то единое не могло бы быть ни частью не-единого, ни целым в отношении к нему, как к части, и, с другой стороны, не-единое тоже не могло бы быть ни частью единого, ни целым в отношении к единому, как к части.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Но мы говорили, что предметы, между которыми нет отношения части к целому, целого к части или отношения различия, будут тождественны между собою.

Аристотель. Да, говорили.

Парменид. Итак, не должны ли мы утверждать, что единое тождественно с не-единым, если между ними нет ни одного из перечисленных отношений.

Аристотель. Должны.

Парменид. Следовательно, выходит, что единое отлично от „другого“ и от себя самого и тождественно с ним и самим собой.

Аристотель. Пожалуй, что из настоящего рассуждения действительно получается такой вывод.

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

Подобие
и неподобие. Аристотель. Может быть.

Парменид. По крайней мере, раз оно оказалось отличным от „другого“ то и „другое“ должно бы быть отлично от него.

Аристотель. Как же иначе!

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

Аристотель. А то как же?

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

Аристотель. Да.

Парменид. Итак, поскольку единое испытывает отличие от „другого“ и „другое“ испытывает отличие от единого одинаково, постольку единое по отношению к „другому“ и „другое“ по отношению к „единому“ испытывают тождественное.

d Аристотель. Что ты хочешь сказать?

Парменид. Вот что. Не прилагаешь ли ты каждое из названий к чему либо?

Аристотель. Прилагаю.

Парменид. А можешь ли ты пользоваться одним и тем же названием чаще, чем один раз?

Аристотель. Конечно.

Парменид. Но разве, произнося его один раз, ты обозначаешь им то, чему оно служит названием, а, произнося его много раз, обозначаешь им нечто другое? Или же безусловно необходимо, чтобы, произнося одно и то же название, как однажды, так и многократно, ты всегда обозначал им одно и то же?

Аристотель. А то как же?

Парменид. Но ведь и слово „отличное“ есть название чегонибудь.

Аристотель. Конечно.

e Парменид. Следовательно, когда ты его произносишь — однажды или многократно — то делаешь это не для означения чего либо другого, и не другое ты называешь, а только то, чему оно служит названием.

Аристотель. Вне всякого сомнения.

Парменид. И вот, когда мы говорим, что „другое“ отлично от единого и единое „отлично“ от „другого“, то, дважды сказав „отличное“, мы тем не менее означаем им не другое какое нибудь свойство, но всегда то, названием которого оно служит.

Аристотель. Именно так.

Парменид. Итак, в какой мере единое отлично от „другого“, в такой же мере „другое“ отлично от единого, так что 148a
опять таки, что касается присущего им свойства „быть различными“, то единое будет обладать не иным каким либо „различием“, а тем же самым, каким обладает „другое“. ²⁶
А что хоть в некотором отношении обладает тождественным свойством, то подобно. Не правда ли?

Аристотель. Да.

Парменид. И вот, в силу того, что единое обладает свойством „быть различным“ от „другого“, по этой самой причине каждое из них подобно каждому, ибо каждое от каждого различно.

Аристотель. Выходит так.

17

Парменид. Но, с другой стороны, подобное противоположно неподобному.

Аристотель. Да.

Парменид. Следовательно, и различное противоположно тождественному.

Аристотель. Да.

Парменид. Но перед этим нами было обнаружено также и то, что единое тождественно с „другим“.

Аристотель. Да, обнаружилось.

Парменид. Но ведь это противоположные состояния — быть тождественным с „другим“ и быть отличным от „другого“.

Аристотель. Совершенно противоположные.

Парменид. Но поскольку им присуще различие, они называются подобными.

Аристотель. Да.

Парменид. Следовательно, при тождестве они будут неподобными в силу свойства, противоположного свойству уподобляющему. Ведь подобным делало различное?

b

Аристотель. Да.

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

Аристотель. Выходит.

с Парменид. Итак, единое будет подобно и неподобно „другому“: соответственно различию подобно, а соответственно тождеству неподобно.

Аристотель. Да, как оказывается, единое имеет и такое свойство.

Парменид. А также и следующее.

Аристотель. Какое?

Парменид. Поскольку оно обладает свойством тождественности, оно лишено свойства инаковости, а, не имея свойств инаковости, не оказывается неподобным, а, не будучи неподобным, — оно подобно. Но поскольку оно имеет свойства иного, оно — иное, а, будучи иным, — неподобно.

Аристотель. Ты прав.

Парменид. Следовательно, если единое и тождественно с „другим“ и отлично от него, то, по обоим свойствам и по каждому в отдельности, оно будет подобно и неподобно „другому“.

d Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. А так как оно оказалось и отличным от себя самого и тождественным с собой, то не окажется ли оно точно также, по обоим свойствам и по каждому порознь, подобным и неподобным себе самому?

Аристотель. Необходимо.

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

Аристотель. Я слушаю тебя.

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

Аристотель. Оказалось.

Парменид. Но не находится ли единое и в „другом“?

Аристотель. Находится.

e Парменид. Но поскольку оно находится в „другом“, оно будет соприкасаться с „другим“, а поскольку находится в себе

Прикосновение и неприкосновение.

самом, будет исключать соприкосновение с „другим“ и касаться самого себя, ибо находится в себе самом.

Аристотель. Очевидно.

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

Аристотель. Будет соприкасаться.

Парменид. А как обстоит дело относительно следующего: не необходимо ли, чтобы все, что должно притти в соприкосновение с чем либо, лежало рядом с тем, чего оно должно касаться, занимая место смежное с ним, на котором если бы лежало, то соприкасалось бы?

Аристотель. Необходимо.

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

Аристотель. Да, должно.

Парменид. Конечно, если бы единое было двумя, оно могло бы это сделать и оказаться в двух местах одновременно, 149а но пока оно одно, оно будет неспособно к этому.

Аристотель. Конечно.

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

Аристотель. Одна и та же.

Парменид. Но оно не будет соприкасаться и с „другим“.

Аристотель. Почему?

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

Аристотель. Верно.

Парменид. Итак, чтобы было соприкосновение, необходимо по меньшей мере быть двоим.

Аристотель. Да, должно.

Парменид. Если же к двум граничащим членам²⁴ присоединится рядом третий, то их будет три, а соприкосновений два.

Аристотель. Да.

Парменид. Таким образом, при присоединении одного b

[члена] всегда прибавляется также одно соприкосновение, и выходит, что соприкосновений одним меньше сравнительно с числом членов соединения. Действительно, насколько первые два члена превысили соприкосновения, т. е. насколько число их больше сравнительно с числом соприкосновений, на ту же величину и все дальнейшее число их превышает число всех соприкосновений, так как дальше уже прибавляется одновременно единица к числу членов и одно соприкосновение к соприкосновениям.

Аристотель. Правильно.

Парменид. Итак, сколько бы ни было членов, число соприкосновений всегда одним меньше сравнительно с их числом.

Аристотель. Правда.

Парменид. Но если существует только единое, а двоицы нет, то соприкосновения не может быть.

Аристотель. Как же ему быть?

Парменид. Ведь мы утверждаем, что „другое“ по отношению к единому не есть единое, и в нем не участвует, коль скоро оно есть другое.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Следовательно, числа в „другом“ нет, так как в нем не находится единицы.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Следовательно, „другое“ не является ни единицей, ни двумя и к нему вообще неприложимо название какого бы то ни было числа.

d Аристотель. Нет, неприложимо.

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

Аристотель. Очевидно, нет.

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

Аристотель. Нет.

Парменид. Следовательно, единое не соприкасается с „другим“, и „другое“ не соприкасается с единым, так как прикосновения нет.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Итак, по всем этим основаниям, единое и соприкасается и не соприкасается с „другим“ и с самим собой.

Аристотель. Выходит так.

18

Парменид. Но не будет ли оно также равно и неравно себе самому и „другому“? Равенство и неравенство.

Аристотель. Каким образом?

Парменид. Ведь если допустить, что единое больше или меньше „другого“, или, наоборот, „другое“ больше или меньше единого, то — не правда ли — они не будут сколько нибудь больше или меньше друг друга в силу своей сущности, т. е. в силу того, что единое — одно, а „другое“ — иное по сравнению с единым? Но если, кроме своей сущности, то и другое будет обладать еще равенством, то они будут равны друг другу, а если „другое“ будет обладать величистью и единое — малостью или единое будет обладать величистью, а „другое“ — малостью, тогда то, к чему своею идеею присоединится великость, окажется больше, а к чему присоединится малость, — меньше. Не правда ли?

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Но не существуют ли две такие идеи, как великость и малость? Ведь если бы они не существовали, то они не могли бы быть противоположны одна другой и проявляться в существующем.

Аристотель. Не могли бы.

Парменид. Но если в едином проявляется малость, то она будет или в целом или в части его. 150a

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Допустим, что она проявляется в целом. Не будет ли она, в таком случае, либо простирается наравне с единым по всему его целому, либо охватывать его?

Аристотель. Очевидно, будет.

Парменид. Но, простираясь наравне с единым, не окажется ли малость равна ему, а, охватывая, — больше его?

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Выходит, что малость может быть равной чему

либо или больше чего либо и исполнять назначение величины
 в или равенства, а не свое собственное?

Аристотель. Нет, это невозможно.

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

Аристотель. Да.

Парменид. Однако, и не во всей части, иначе действие ее
 будет то же, что и в отношении к целому, т. е. она будет или
 равна или больше той части, в которой будет находиться.

Аристотель. Необходимо.

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

Аристотель. Выходит, что не будет.

Парменид. Следовательно, в едином не будет и величины,
 с ибо тогда окажется бóльшим нечто иное, помимо самой вели-
 кости, именно то, в чем будет заключаться великость, и это,
 вдобавок, при отсутствии наряду с ним малости, которую это
 бóльшее должно превосходить, если оно действительно велико.
 Это, однако, невозможно, так как малость не находится ни в чем.²⁵

Аристотель. Верно.

Парменид. Но сама великость больше не другого чего, а
 только самой малости, и малость не чего другого меньше, а
 только самой величины.

Аристотель. Конечно, не другого.

Парменид. Следовательно, (мы должны признать), что
 „другое“ не больше и не меньше единого, так как оно не со-
 д держит ни величины, ни малости; далее, что эти последние
 обладают способностью превышать и быть превышаемыми не
 по отношению к единому, а лишь по отношению друг к другу;
 и, наконец, — что единое тоже не может быть ни больше, ни
 меньше их обоих и „другого“, так как и оно не заключает
 в себе ни величины, ни малости.

Аристотель. Очевидно, нет.

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

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Но совершенно необходимо, чтобы не превышающее и не превышаемое было равной меры, а, будучи равной меры, было равно.

Аристотель. Как же иначе?

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

Аристотель. Конечно.

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

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Далее, находясь в самом себе, единое будет также окружать себя извне, и, как окружающее, будет больше себя, а, как окружаемое, — меньше. Таким образом, единое 151a окажется и больше и меньше самого себя.

Аристотель. Да, окажется.

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

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Но все существующее должно конечно где нибудь находиться.

Аристотель. Да.

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

Аристотель. Конечно нет.

Парменид. А так как нет ничего сверх „другого“ и единого, и они должны в чем то находиться, то разве не необходимо, чтобы они либо находились друг в друге — „другое“ в едином и единое в „другом“ — либо нигде не находились?

Аристотель. Очевидно.

b

Парменид. Поскольку, стало быть, единое находится в „другом“, „другое“ будет больше единого, как окружающее его, а единое, как окружаемое, — меньше „другого“, поскольку же

„другое“ находится в едином, единое на том же самом основании будет больше „другого“, а „другое“ меньше единого.

Аристотель. Выходит так.

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

Аристотель. Очевидно.

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

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Но содержит столько же, больше и меньше мер, оно, следовательно, и по числу будет меньше и больше самого себя и „другого“, а также и равно самому себе и „другому“, тоже по числу.

Аристотель. Каким образом?

Парменид. Если единое больше чего либо, то по сравнению с ним оно будет содержать также больше мер, а сколько мер, столько и частей; если оно меньше, то по тем же соображениям [будет содержать меньшее число мер], а если равно, [то-равное].

Аристотель. Да.

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

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Но содержит столько же частей, сколько их заключается в нем самом, оно по количеству будет равно себе, а содержит их больше — будет больше, меньше — меньше себя по числу.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Не будет ли единое точно так же относиться и к „другому“? Поскольку оно оказывается больше его, оно необходимо должно быть бóльшим его и по числу; поскольку оно меньше — меньшим, а поскольку оно равно „другому“ по величине, оно должно быть равным ему и по количеству.

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Таким образом единое снова, повидимому, будет по числу равно, больше и меньше самого себя и „другого“.

Аристотель. Да, будет. e

19

Парменид. А не участвует ли единое также во времени? Участвуя во времени, не есть ли и не становится ли оно моложе и старше самого себя и „другого“, и, с другой стороны, не есть ли и не становится ли оно моложе и старше себя самого и „другого“? Время.

Аристотель. Каким образом?

Парменид. Поскольку единое существует, ему, конечно, принадлежит бытие.

Аристотель. Да.

Парменид. А разве *есть* означает что либо другое, а не участие бытия в настоящем времени, а *было* разве не означает общения бытия с прошедшим временем и *будет* — с временем будущим? 152a

Аристотель. Да, конечно.

Парменид. Итак, поскольку единое участвует в бытии, оно участвует во времени.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Следовательно, в текущем времени?

Аристотель. Да.

Парменид. Значит, оно всегда становится старше себя, коль скоро идет вперед соответственно времени.

Аристотель. Необходимо.

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

Аристотель. Помню.²⁶

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

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Выходит, таким образом, что оно становится и моложе и старше себя.

Аристотель. Да.

Парменид. А не *есть* ли оно старше, когда *становится*

таковым в момент *теперь*, находящийся между *было* и *будет*? Ведь, переходя из *прежде* в *потом*, оно никак не минует *теперь*,

Аристотель. Конечно, нет.

- с Парменид. Итак, не перестает ли оно становиться старше в тот момент, когда встречается с *теперь* и больше уже не *становится*, но *есть* старше? В самом деле, поскольку единое непрерывно уходит вперед, оно никогда не может быть удержано настоящим: ведь уходящее вперед имеет свойство соприкасаться с обоими моментами: *теперь* и *потом*, оставляя *теперь* и захватывая *потом*, т. е. становясь между их обоих — между *теперь* и *потом*.

Аристотель. Правда.

- d Парменид. Если же все становящееся необходимо должно пройти через *теперь*, то, достигнув его, оно перестает *становиться* и в тот миг *есть* то, чем ему случилось стать.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Следовательно, когда единое, становясь старше, достигнет *теперь*, оно перестает становиться и в то мгновение *есть* старше.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Но не того ли оно *есть* старше, старше чего становилось? А не старше ли самого себя оно становилось?

Аристотель. Да.

Парменид. А старшее старше того, что моложе?

Аристотель. Да.

Парменид. Следовательно, единое *есть* и моложе себя в тот момент, когда, становясь старше, оно достигает *теперь*.

Аристотель. Необходимо.

- e Парменид. Но *теперь* всегда находится при едином в течение всего его бытия, ибо единое всегда *есть теперь*, когда ни *есть*.

Аристотель. Как же иначе?

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

Аристотель. Так выходит.

Парменид. Но большее ли или равное с собою время оно *есть* или *становится*?

Аристотель. Равное.

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

Аристотель. А как же иначе?

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

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Следовательно, если единое *становится* и *есть* равно себе по времени, то оно не *есть* и не *становится* ни моложе, ни старше самого себя.

Аристотель. По моему мнению, нет.

Парменид. А как оно относится к „другому“?

Аристотель. Не могу сказать.

153а

Парменид. Но это то ты можешь сказать, что „другие вещи“, ³¹ коль скоро они являются „отличными“ от него, а не „отличным“, многочисленнее единого, ибо, являясь „отличным“, они были бы одним, а, являясь „отличными“, они многочисленнее одного и будут составлять множество.

Аристотель. Будут.

Парменид. А являясь множеством, они будут участвовать в числе большем, чем единица.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. А как далее? Что — станем мы утверждать — возникает и возникло прежде: большие числа или меньшие?

Аристотель. Меньшие.

Парменид. Но самое меньшее [число] — первое, а оно является единицей. Не правда ли?

Аристотель. Да.

Парменид. Итак, из всего, имеющего число, единое возникло первым; но и все другие вещи обладают числом, поскольку они являются „другими“, а не „другим“.

Аристотель. Да, обладают.

Парменид. А возникшее первым, я думаю, возникло раньше, другие же вещи — позже; возникшее же позже моложе возникшего раньше, и, таким образом, окажется, что, „другое“ моложе единого, а единое старше „другого“.

Аристотель. Да, окажется.

b

20

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

с Аристотель. Невозможно.

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

Аристотель. Да.

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

Аристотель. А то как же?

Парменид. И мы признаём, что это „все остальное“ является частями целого и единого,²⁸ и что само единое лишь вместе с концом стало единым и целым.

Аристотель. Признаём.

d Парменид. А конец, я полагаю, возникает последним, и вместе с ним возникает единое, как того требует его природа; так что, коль скоро единое должно возникать не противоестественно, то, возникнув вместе с концом, позже „другого“, оно возникло бы согласно своей природе.

Аристотель. Очевидно.

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

Аристотель. Для меня это опять очевидно.

Парменид. А вот что: не представляется ли необходимым, чтобы начало или другая какая либо часть единого или иного чего либо, если только это часть, а не части, была одним, как часть?

Аристотель. Необходимо.

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

Аристотель. Правда.

Парменид. Следовательно, единое имеет тот же возраст, что и все „другое“, так что, если единое не нарушает своей природы, то оно должно возникнуть не прежде и не позже „другого“, но одновременно с ним. И согласно этому рассуждению, единое не может быть ни старше, ни моложе „другого“, ни „другое“ — единого, а согласно предыдущему — оно старше и моложе, равно как и „другое“ по отношению к нему. 154a

Аристотель. Да, конечно.

Парменид. Вот какво единое и вот как оно возникло [стало]. Но что сказать, далее, о том, как единое *становится* старше и моложе „другого“, а „другое“ — единого, и о том, как оно *не становится* ни моложе, ни старше? Так ли обстоит дело со становлением, как и с бытием, или иначе? Бытие и становление.

Аристотель. Не могу сказать. b

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

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Итак, одно сущее никогда не может *становиться* старше или моложе другого сущего, коль скоро по возрасту они всегда различаются одинаково: одно *есть* и *стало* старше, другое — моложе; они не становятся [такowymi]. c

Аристотель. Правда.

Парменид. Поэтому единое сущее никогда ни *становится* ни старше ни моложе „другого“ сущего.

Аристотель. Конечно, нет.

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

Аристотель. Каким?

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

Аристотель. Так что же?

Парменид. Когда единое старше „другого“, то оно, нужно d полагать, просуществовало больше времени, чем „другое“.

Аристотель. Да.

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

Аристотель. На меньшую.

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

Аристотель. Да.

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

Аристотель. Моложе.

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

Аристотель. Конечно.

Парменид. Итак, младшее по возникновению становится старше сравнительно с тем, что возникло прежде и есть старше. Однако, младшее никогда не есть, а всегда только становится старше его, потому что одно увеличивается в направлении к „моложе“, а другое к „старше“. В свою очередь, старшее таким же образом становится моложе младшего, потому что оба они, направляясь к противоположному им, становятся взаимно противоположными: младшее — старше старшего, а старшее — моложе младшего. Но *стать* таковыми они не могут, потому что если бы стали, то уже не становились бы, а были бы. На самом же деле они [только] *становятся* старше и моложе друг друга: единое становится моложе „другого“, потому что оказалось старшим и возникшим раньше, а „другое“ b старше единого, потому что возникло позднее. На том же основании и „другое“ подобным же образом относится к еди-

ному, поскольку и оно оказалось старшим его и возникшем раньше.

Аристотель. Да, это так представляется.

Парменид. Значит, поскольку вещи никогда не становятся старше или моложе одна другой, так как они всегда различаются друг от друга на равное число, постолько и единое не становится ни старше, ни моложе „другого“ и „другое“ — единого; поскольку же представляется необходимым, чтобы раньше возникшее отличалось всегда на равную часть от возникшего с позже, а равно и позднейшее — от более раннего, постолько необходимо также, чтобы становились старше и моложе друг друга: „другое“ — единого и единое — „другого“?

Аристотель. Именно так.

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

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. А так как единое причастно времени и свойству становиться старше и моложе, то не необходимо ли ему участвовать в *прежде*, *потом* и *теперь*, коль скоро оно участвует во времени?

Аристотель. Необходимо.

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

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Поэтому возможно нечто *для него* и *его*²⁹ и *Бытие для другого*.
это нечто было, есть и будет.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Возможны, значит, его познание, и мнение о нем, и чувственное восприятие, коль скоро и мы сами в настоящее время все это проделываем относительно него.

Аристотель. Ты прав.

Парменид. И есть для него имя и слово и оно именуется и высказывается; и все подобное, применимое к „другому“, е применимо и к единому.

Аристотель. Именно так и есть.

Синтез абсолютного и относительного полагающего единого.

Парменид. Поведем еще речь о третьем вопросе. Если единое таково, каким мы его проследили, то не необходимо ли, чтобы оно, будучи, с одной стороны, одним и многим, и, не будучи, с другой стороны, ни одним ни многим, и, участвуя кроме того во времени, участвовало в известный момент в бытии, поскольку оно существует, и в известный момент не участвовало, поскольку оно не существует?

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Но может ли оно, когда участвует в бытии, в нем не участвовать, и когда не участвует, — участвовать?

Аристотель. Не может.

Парменид. Следовательно, оно участвует и не участвует в разное время; только таким образом оно может участвовать и не участвовать в том же самом.

156a Аристотель. Правильно.

Парменид. Но не является ли временем и тот момент, когда оно приобщается бытию и когда отрешается от него? Ведь каким образом единое будет в состоянии то обладать, то не обладать чем либо, если не будет такого момента, когда оно завладевает им и оставляет его?

Аристотель. никоим образом не будет в состоянии.

Парменид. А приобщение бытию разве ты не называешь возникновением?

Аристотель. Называю.

Парменид. А разве оставление бытия не есть гибель?

Аристотель. Конечно.

Парменид. Таким образом, оказывается, что единое, принимая бытие и оставляя его, возникает и гибнет.

Аристотель. Необходимо.

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

Аристотель. Конечно.

Парменид. А поскольку оно становится единым и многим не необходимо ли ему разделяться и соединяться?

Аристотель. Совершенно необходимо.

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

Аристотель. Да.

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

Аристотель. Да.

Парменид. Но когда оно, находясь в движении, останавливается, и из покоя переходит в движение, то оно, полагаю я, не должно быть вовсе ни в каком времени.

Аристотель. Как это?

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

Аристотель. Конечно.

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

Аристотель. Конечно, нет.

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

Аристотель. Это было бы невероятно.

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

Аристотель. Конечно, нет.

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

Аристотель. Что именно?

Парменид. „Вдруг“; ибо это „вдруг“ видимо означает нечто такое, из чего происходит изменение в ту и другую сторону. В самом деле, изменение не происходит ни из покоя, пока это — покой, ни из движения, пока продолжается движение: но это странное по своей природе „вдруг“ лежит между движением и покоем, находясь совершенно вне времени, а в него и из него изменяется движущееся, переходя к покою, и покоящееся, переходя в движение.

Аристотель. Кажется, так.

Парменид. И коль скоро единое покоится и движется, оно должно изменяться в ту и в другую сторону, потому что только

при этом условии оно может пребывать в обоих состояниях. Изменяясь же, оно изменяется вдруг, и [потому], когда изменяется, не может находиться ни в каком времени и не может [следовательно] в тот момент ни двигаться, ни покоиться.

Аристотель. Конечно нет.

157a Парменид. Но разве не так обстоит дело и при прочих изменениях? Когда что либо переходит из бытия в гибель или из небытия в возникновение, то оно становится между известным движением и покоем и не имеет в тот момент ни бытия ни небытия, не возникает и не гибнет.

Аристотель. Выходит так.

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

Аристотель. Выходит, что нет.

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

Аристотель. Как же иначе?

22

3) Следствия для „другого“ при относительном полагании единого.

Парменид. Не рассмотреть ли теперь, что придется испытывать „другому“, если единое существует?

Аристотель. Следует рассмотреть.

Парменид. Будем поэтому рассуждать о том, что должно испытывать „другое, чем единое“, если единое существует.

Аристотель. Будем рассуждать.

Парменид. Итак, поскольку „другое“ есть другое по сравнению с единым, оно не есть единое, иначе оно не было бы другим по сравнению с единым.

Аристотель. Правильно.

c Парменид. Однако „другое“ также не вовсе лишено единого, но некоторым образом участвует в нем.

Аристотель. Каким именно?

Парменид. „Другое, чем единое“, является другим, надо полагать, потому, что имеет части, ибо, если бы оно не имело частей, то было бы всецело единым.

Аристотель. Правильно.

Парменид. А части мы признаём принадлежащими тому, что является целым.

Аристотель. Да, признаём.

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

Аристотель. Как это?

Парменид. Если бы что либо было частью многого, в котором и само заключалось бы, то оно, конечно, оказалось бы частью как себя самого, — что невозможно, — так и каждой единицы прочего, если только оно есть часть всего многого. Но не будучи частью какой нибудь единицы, оно будет принадлежать прочему, исключая этой единицы, и, значит, не будет частью каждой единицы; не будучи же частью каждой, не будет частью ни одной [единицы] многого. Если же оно не есть часть ни одной, то невозможно ему быть чем нибудь — частью или чем иным — по отношению к сумме таких [единиц], ни для одной из которых оно не является чем либо.⁸⁵

Аристотель. Очевидно, так.

Парменид. Следовательно, часть является частью не многого и не всех [составляющих его элементов], но некоторой одной идеи и некоторого единства, которое мы называем целым, ставшим из всех [элементов] законченным единым; часть является частью такого целого.

Аристотель. Именно так.

Парменид. Следовательно, если „другое“ имеет части, то и оно должно участвовать в целом и едином.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Необходимо, значит, чтобы „другое, чем единое“, было единым законченным целым, имеющим части.

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Далее, то же соображение относится и к каждой части: части тоже необходимо участвуют в едином. Ведь, если

158a каждая из них есть часть, то уже [само слово] „каждая“, без сомнения, означает некоторую единицу, отделенную от прочего и существующую сама по себе, коль скоро „каждая“ должна существовать.

Аристотель. Правильно.

Парменид. Но участвующее в едином участвует в нем, очевидно, как нечто отличное от единого, потому что, в противном случае, оно не участвовало бы, а было бы самым единым, между тем как ничему, конечно, кроме самого единого, невозможно быть единым.

Аристотель. Невозможно.

Парменид. Участвовать же в едином необходимо и целому, и части. В самом деле, первое составит единое целое, частями которого являются части; а каждая из последних, т. е. каждая из частей целого, составит единую часть целого.

Аристотель. Так.

b Парменид. Но не будет ли участвующее в едином участвовать в нем, как отличное от единого?

Аристотель. Как же иначе.

Парменид. А отличное от единого будет, надо полагать, многим, потому что если „другое, чем единое“, не будет ни одним, ни больше, чем одним, то оно не будет ничем.

Аристотель. Конечно, не будет ничем.

Парменид. А так как участвующее в едином, как части, и в едином, как целом, многочисленнее единого, то не необходимо ли, чтобы приобщающееся единому было беспредельно по количеству?

Аристотель. Каким образом?

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

Аристотель. Очевидно.

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

Аристотель. Конечно, множеством.

Парменид. А что, если мы пожелаем мысленно отделить от него самое меньшее, что только можем, — это отделенное, поскольку и оно не участвует в едином, не окажется ли неизбежно множеством, а не единым?

Аристотель. Неизбежно окажется.

Парменид. Итак, если постоянно рассматривать таким образом саму по себе „иную“ природу идеи,⁸¹ то, сколько бы раз ни сосредоточивать внимание на содержащемся в ней, оно всегда будет оказываться беспредельным по множеству.

Аристотель. Конечно, так.

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

Аристотель. Именно так.

Парменид. Итак, „другое, чем единое“, как оказывается, обладает тем свойством, что из единого и его самого, после их совокупления друг с другом, возникает в нем самом нечто иное, что и создает предел между [частями и целым], тогда как его природа сама по себе — беспредельность.⁸²

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Таким образом, „другое, чем единое“, и как целое, и в частях [с одной стороны] беспредельно, [с другой] — причастно пределу.

Аристотель. Именно так.

Парменид. А не будут ли также [элементы] „другого“ е подобны и неподобны себе самим и друг другу?

Аристотель. Как именно?

Парменид. Поскольку они по природе своей беспредельны, постолько все они будут обладать одним и тем же свойством.

Аристотель. Именно так.

Парменид. И поскольку все они причастны пределу, постолько все тоже будут обладать одним и тем же свойством.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Поскольку, таким образом, „другое“ обладает свойством быть ограниченным и быть беспредельным, эти испытываемые им состояния суть состояния друг другу противоположные.

Аристотель. Да.

Парменид. А противоположное в высшей степени неподобно. 159а

Аристотель. Как же, иначе?

Парменид. Итак, по каждому из этих двух свойств в отдельности [элементы] „другого“ подобны себе самим и друг другу, а по обоим вместе — в высшей степени противоположны и неподобны.

Аристотель. Повидимому.

Парменид. Таким образом, [элементы] „другого“ будут подобны и неподобны себе самим и друг другу.

Аристотель. Так.

Парменид. И мы уже без труда найдем, что [элементы] „другого, чем единое“, тождественны себе самим и отличны друг от друга, движутся и покоятся и имеют все противоположные состояния, коль скоро обнаружилось, что они обладают б) упомянутыми свойствами.

Аристотель. Ты прав.

23

4) Следствия для „другого“ при абсолютном полагании единого.

Парменид. Однако, не пора ли нам оставить это, как дело ясное, и снова рассмотреть, не окажется ли „другое, чем единое“, — при допущении, что „есть единое“, — также и в ином положении или только в таком?

Аристотель. Конечно, следует рассмотреть.

Парменид. Так поведем рассуждение с самого начала: если есть единое, что должно испытывать „другое, чем единое“?

Аристотель. Поведем.

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

Аристотель. Что же из того?

Парменид. А то, полагаю, что наряду с ними нет иного, которое было бы различно от единого и различно от другого: с) ведь когда сказано „единое“ и „другое“, — сказано все.

Аристотель. Да, все.

Парменид. Следовательно, больше нет отличного от них, в котором единое и другое могли бы находиться, как в тождественном.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Поэтому единое и другое никогда не находятся в тождественном.

Аристотель. Выходит, что нет.

Парменид. Следовательно, они — отдельные?

Аристотель. Да.

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

Аристотель. Как же ему иметь их?

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

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Следовательно, другое никаким способом не могло бы участвовать в едином, раз оно не участвует ни в части его, ни в целом.

Аристотель. Выходит, что так.

Парменид. Поэтому другим никоим образом не есть единое и не имеет в себе никакого единства.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Следовательно, другое не есть также многое, потому что, если бы оно было многим, то каждая его часть была бы одною частью целого. На самом же деле „другое, чем единое“, не есть ни единое, ни многое, ни целое, ни части, раз оно никаким образом не участвует в едином.

Аристотель. Правильно.

Парменид. Поэтому другое ни само не есть два или три, ни в себе их не заключает, коль скоро оно совершенно лишено единого.

Аристотель. Да.

Парменид. Следовательно, другое ни само не есть подобное или неподобное единому, ни в себе подобия или неподобия не заключает: ведь если бы само другое было подобно и неподобно, или имело в себе подобие и неподобие, то, полагаю, „другое, чем единое“, заключало бы в себе две взаимно противоположные идеи.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Но ведь невозможно, чтобы не участвующее даже в одном, участвовало бы в каких бы то ни было двух.

Аристотель. Невозможно.

Парменид. Стало быть, другое не есть ни подобное, ни

160a неподобное, ни то и другое, потому что, будучи подобным или неподобным, оно участвовало бы в одной из двух идей, а, будучи тем и другим, участвовало бы в двух противоположных идеях, что, как было показано, невозможно.

Аристотель. Правда.

Парменид. Следовательно, другое не есть ни тождественное, ни различное, не движется и не покоится, не возникает и не гибнет, — не есть ни большее, ни меньшее, ни равное, и никакого другого из подобных свойств не имеет, потому что, если другое подлежит чемунибудь такому, то оно будет причастно и одному, и двум, и трем, и нечету и чету, участвовать в которых для него оказалось невозможным, поскольку оно совершенно и всецело непричастно единому.

Аристотель. Сущая правда.

Парменид. Таким образом, если есть единое, то оно есть все и не есть ничто, как по отношению к себе самому, так и по отношению к другому.

Аристотель. Совершенно верно.

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

Аристотель. Да, следует.

II. Отрицание единого.

Следствия для единого при относительном отрицании единого.

Парменид. Какой же, однако, смысл будет иметь это предположение: „если единое не существует“? Различается ли оно от предположения: „если не-единое не существует“?

Аристотель. Конечно, различается.

Парменид. Только различается, или же суждения: „если не-единое не существует“ и „если единое не существует“ прямо противоположны друг другу?

Аристотель. Прямо противоположны.

Парменид. А если бы кто высказывал: „если великое, малое или что либо другое тому подобное не существует“, то разве не показывал бы он, что под несуществующим он в каждом случае понимает нечто различное?

Аристотель. Конечно.

Парменид. Так и теперь, когда кто скажет: „если единое не существует“, не покажет ли он этим, что под несуществующим он понимает различное от „другого“, и мы знаем, что он хочет сказать.

Аристотель. Знаем.

Парменид. Итак, говоря: „единое“ и присоединяя к нему либо бытие, либо небытие, он выражает, во первых, нечто познаваемое, а, во вторых, различное от „другого“; ведь так же хорошо можно познать то, о чем утверждается, что оно не существует, как и то, что оно различно от „другого“, не правда ли? d

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Поэтому с самого начала следует говорить так: чем должно быть единое, если оно не существует? И вот, оказывается, что ему, прежде всего, должно быть присуще то, что о нем есть знание, иначе мы не понимали бы даже смысла слов того, кто сказал бы: „если единое не существует“.

Аристотель. Верно.

Парменид. Далее, от него должно быть отлично „другое“, — ведь иначе и единое нельзя было бы называть отличным от „другого“.

Аристотель. Конечно.

24

Парменид. Следовательно, кроме познаваемости, ему присуща и инаковость. Ведь, когда кто говорит, что единое отлично от „другого“, тот говорит не об инаковости „другого“, но об инаковости единого. e

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Кроме того, несуществующее единое участвует в „том“, в „некотором“, в „этом“, в „принадлежащем этому“, в „этих“ и во „всех таких“. В самом деле, если бы оно не было причастно „чемунибудь“ и другим упомянутым определениям, то не было бы речи ни об едином, ни об отличном от единого, не было бы ничего принадлежащего ему и ему свойственного и ничего не говорилось бы о нем.

Аристотель. Правильно.

Парменид. Единому, конечно, не может быть присуще бытие, коль скоро оно не существует, но ничто не мешает ему участвовать во многом, и это даже необходимо, коль скоро не существует именно это единое, а не какое либо другое. Правда, если ни „единое“, ни „это“ не будет существовать, и речь 161a

пойдет о чемнибудь другом, то мы не в праве произнести о нем ни слова; но если предполагается несуществование „этого“ единого, а не какого либо другого, то ему необходимо быть причастным и „этому“ и многому другому.

Аристотель. Именно так.

Парменид. Следовательно, у него есть и неподobie по отношению к „другому“, потому что „другое“, будучи отличным от единого, должно быть инородным.

Аристотель. Да.

Парменид. А инородное не будет ли чуждым?

Аристотель. А то как же?

Парменид. А чуждое — неподобным?

б Аристотель. Конечно, неподобным.

Парменид. И коль скоро „другое“ неподобно „единому“, то очевидно, что неподобное будет неподобно неподобному.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Таким образом, и у единого должно быть неподobie, в силу которого „другое“ ему неподобно.

Аристотель. Выходит так.

Парменид. Если же у него есть неподobie по отношению к „другому“, то не необходимо ли для него обладать подобием по отношению к самому себе?

Аристотель. Как это?

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

Аристотель. Конечно.

Парменид. Но оно не должно быть таким.

с Аристотель. Нет.

Парменид. Следовательно, единое должно обладать подобием самому себе.

Аристотель. Должно.

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

Аристотель. Невозможно.

Парменид. А так как оно не равно „другому“, то не необходимо ли, чтобы и „другое“ было не равно ему?

Аристотель. Необходимо.

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

Аристотель. Да.

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

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Стало быть, единое участвует и в неравенстве, в силу которого „другое“ не равно ему?

Аристотель. Участвует.

Парменид. Но ведь к неравенству имеют отношение великость и малость.

Аристотель. Имеют.

Парменид. Следовательно, такому единому принадлежит великость и малость?

Аристотель. Повидимому.

Парменид. Но великость и малость всегда далеко отстоят одна от другой.

Аристотель. И очень.

Парменид. Следовательно, между ними обеими всегда есть нечто.

Аристотель. Есть.

Парменид. Но можешь ли ты указать между ними что либо другое, кроме равенства?

Аристотель. Нет, только его.

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

Аристотель. Очевидно.

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

Аристотель. Так выходит.

Парменид. Кроме того, оно должно некоторым образом участвовать и в бытии.

Аристотель. Как так?

Парменид. Оно должно быть таково, как мы утверждаем. В самом деле, если бы оно было не таково, то мы говорили бы

не истину, утверждая, что единое не существует. Если же это истина, то очевидно, что мы утверждаем это, как существующее. Или не так?

Аристотель. Именно так.

162a Парменид. А так как мы признаем истинность высказываемого нами, то нам необходимо признать, что мы высказываем то, что существует.

Аристотель. Необходимо.

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

Аристотель. Именно так.

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

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Итак, раз существующее участвует в небытии и несуществующее — в бытии, то и единому, поскольку оно не существует, необходимо участвовать в бытии, чтобы не существовать.

Аристотель. Необходимо.

Парменид. И если единое не существует, ему, очевидно, принадлежит бытие.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Следовательно, также и небытие, поскольку оно не существует.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. А может ли находящееся в известном состоянии не находиться в нем, если оно не меняет этого состояния?

Аристотель. Не может.

Парменид. Следовательно, все подобные [случаи] пребывания в „таком“ и в „не таком“ состоянии указывают на изменение.

Аристотель. Как же иначе?

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

Аристотель. Движение.

Парменид. А разве единое не оказалось существующим и несуществующим?

Аристотель. Да.

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

Аристотель. Выходит так.

Парменид. Значит, „несуществующее единое“ оказалось имеющим и движение, так как оказалось испытывающим изменение из бытия в небытие.

Аристотель. Повидимому, так.

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

Аристотель. Как оно могло бы?

Парменид. Следовательно, оно не может двигаться посредством перемещения.

Аристотель. Конечно нет.

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

Аристотель. Конечно, не может.

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

Аристотель. Конечно, нет.

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

Аристотель. Правильно.

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

Аристотель. Да каким же еще?

Парменид. А неподвижному необходимо находиться в покое, и покоящемуся — стоять.

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Следовательно, выходит, „несуществующее единое“ стоит и движется.

Аристотель. Выходит так.

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

Аристотель. Да.

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

Аристотель. Да.

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

Аристотель. Конечно, нет.

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

Аристотель. Конечно, нет.

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

Аристотель. Очевидно.

Парменид. А разве изменяющемуся не необходимо становиться иным, чем прежде, и гибнуть в своих прежних качествах, а не изменяющемуся — не становиться и не гибнуть?

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Следовательно, и „несуществующее единое“,

изменяясь, становится и гибнет, а, не изменяясь, не становится и не гибнет. Таким образом, выходит, что „несуществующее единое“ становится и гибнет, а также не становится и не гибнет.

Аристотель. Конечно.

25

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

2) Следствия для единого при абсолютном отрицании единого.

Аристотель. Хорошо вернемся.

Парменид. Итак, предположив, что единое не существует, мы исследуем, что должно получиться для него.

c

Аристотель. Да.

Парменид. А когда мы говорим: „не существует“, то разве этим обозначается чтонибудь иное, а не отсутствие бытия у того, что мы называем несуществующим?

Аристотель. Ничто иное.

Парменид. Разве, называя нечто несуществующим, мы считаем, что оно некоторым образом не существует, а некоторым образом существует? Или это выражение: „не существует“, просто означает, что несуществующего нет ни так, ни иначе, и, как несуществующее, оно никак не участвует в бытии?

Аристотель. Проще всего, [оно именно это и означает].

Парменид. Так что несуществующее не могло бы ни существовать, ни другим каким либо образом участвовать в бытии.

d

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. А „становиться“ и „гибнуть“ не значило ли, первое — приобщаться бытию, а второе — утрачивать бытие, или они имели какойнибудь другой смысл?

Аристотель. Никакого другого.

Парменид. Но что совершенно не участвует в бытии, то не могло бы ни получать его, ни утрачивать.

Аристотель. Как оно могло бы?

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

Аристотель. Естественно.

Парменид. Следовательно, „несуществующее единое“ не гибнет и не возникает, так как оно никаким способом не участвует в бытии.

Аристотель. Очевидно, нет.

е Парменид. А, следовательно, и не изменяется никак: в самом деле, претерпевая изменение, оно возникало бы и гнило.

Аристотель. Правда.

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

Аристотель. Конечно.

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

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

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

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Далее, ему не присуще ничто из существующего, потому что, участвуя в чем либо существующем, оно участвовало бы и в бытии.

164а Аристотель. Очевидно.

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

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Ему также не будет свойственно ни подобие, ни инаковость, ни в отношении к себе самому, ни в отношении к „другому“.

Аристотель. Очевидно, нет.

Парменид. Далее, может ли „другое“ как либо относиться к нему, если ничто не должно быть свойственно ему?

Аристотель. Не может.

Парменид. Поэтому „другое“ ни подобно ему, ни неподобно, ни тождественно, ни различно.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Ну, а будут ли иметь отношение к несуществующему такие вещи, как „того“, или „тому“, или „что либо“, или „это“, или „этого“, или „другого“, или другому, или „прежде“,

или „потом“, или „теперь“, или „знание“, или „мнение“, или „ощущение“, или „слово“, или „имя“, или другое чтонибудь из существующего?

Аристотель. Не будут.

Парменид. Таким образом „несуществующее единое“ не имеет никаких свойств.

Аристотель. Действительно, выходит, что не имеет никаких.

26

Парменид. Обсудим еще, каким должно быть „другое“, 3) Следствия если единое не существует. для „другого“ при

Аристотель. Обсудим.

Парменид. Я полагаю, что „другое“ прежде всего должно быть другим, потому что, если бы оно и другим не было, то о нем нельзя было бы рассуждать. относительном отрицании единого.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Если же о „другом“ можно говорить, то „другое“ есть „иное“; в самом деле, разве не одно и то же означаешь ты словами: „другое“ и „иное“?

Аристотель. По моему, одно и то же.

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

Аристотель. Да.

Парменид. Поэтому „другое“, чтобы быть действительно другим, должно иметь нечто, в отношении к чему оно есть другое.

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Что бы это такое было? Ведь „другое“ не будет другим по отношению к единому, коль скоро единого не существует.

Аристотель. Не будет.

Парменид. Следовательно, оно другое по отношению к себе самому, ибо только это остается для него; в противном случае, оно вовсе не будет другим по отношению к чему бы то ни было.

Аристотель. Правильно.

Парменид. Стало быть, любые [части другого] являются взаимно другими, как множества; они не могут быть взаимно другими, как единицы, ибо единого не существует. Любая масса их оказывается беспредельной по множеству: даже если кто возьмет самое, повидимому, малое, то и оно, только что представлявшееся одним, вдруг, подобно сновидению, является многим и из ничтожно малого обращается в огромное по сравнению с частями, получающимися через его дробление.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Итак, „другое“ является другим по отношению к самому себе в этих своих массах, — если вообще существует другое при несуществовании единого.

Аристотель. Без сомнения.

Парменид. Так, значит, будет существовать множество масс, из которых каждая покажется одной, не будучи на самом деле одной, поскольку не будет единого?

Аристотель. Да.

Парменид. И будет казаться, что их некоторое число, поскольку каждая из них является одной, и поскольку их много.

Аристотель. Именно так.

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

Аристотель. Конечно, противно истине.

Парменид. Далее, как было сказано, будет казаться, что в них заключается мельчайшее, однако это мельчайшее является многим и великим по сравнению с каждым из многих [своих] малых [подразделений].

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Далее, каждая масса будет казаться также равною многим малым; в самом деле, она лишь в том случае представляется переходящею из „бóльшего“ в „меньшее“, если предварительно покажется занявшею промежуточную [величину] а это и будет создавать впечатление⁸³ равенства.

Аристотель. Естественно.

Парменид. Далее, будет представляться, что каждая масса имеет границу по отношению к другой массе, хотя по отношению к самой себе она не имеет ни начала, ни конца, ни середины.

Аристотель. Каким образом?

Парменид. А вот каким: когда кто мысленно примет что либо за начало, конец или середину таких масс, то каждый раз перед началом является другое начало, за концом остается еще другой конец, и в середине является другая, более средняя середина, меньшая первой, потому что ни в начале, ни в конце, ни в середине нельзя схватить единства, поскольку единое не существует.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. А все существующее, какое кто либо схватывает мыслью, должно, полагаю я, распадаться и раздробляться, ибо оно может быть представляемо лишь в виде массы, лишенной единства.

Аристотель. Несомненно.

Парменид. Конечно, издали и для слабого зрения такая масса будет казаться единством, но вблизи и для острого ума каждое единство необходимо окажется беспредельным по множеству, коль скоро оно лишено единого, которое не существует. Не правда ли?

Аристотель. Безусловно необходимо.

Парменид. Таким образом, если единого нет, а „другое, чем единое“, существует, то [каждая часть] „другого“ должна являться и беспредельной, и имеющей предел, и одним, и многим.

Аристотель. Да, должна.

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

Аристотель. Каким образом?

Парменид. А в роде того, как бывает с фигурами на картине. Если стать в отдалении, то все они, сливаясь воедино, будут казаться одинаковыми и потому подобными.

Аристотель. Конечно.

Парменид. А если приблизиться, то они оказываются многими и различными, и соответственно впечатлению различности, разнообразными, и неподобными друг другу.

Аристотель. Да.

Парменид. Таким же образом и эти „массы“ должны являться подобными и неподобными себе самим и друг другу.

Аристотель. Несомненно.

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

Аристотель. Совершенно верно.

27

4) Следствия для „другого“ при абсолютном отрицании единого.

Парменид. Вернемся в последний раз к началу и обсудим, чем должно, быть „другое, чем единое“, если единое не существует.

Аристотель. Обсудим.

Парменид. Итак, „другое“ не будет единым.

Аристотель. А то как же?

Парменид. А также и многим, ведь во многом будет содержаться и „одно“. Если же ничто из „другого“ не есть „одно“, то все оно есть ничто,⁸⁴ так что не может быть и многим.

Аристотель. Верно.

Парменид. А если в „другом“ не заключается единое, то „другое“ не есть ни многое, ни одно.

Аристотель. Конечно, нет.

166а Парменид. И даже не представляется ни одним, ни многим.

Аристотель. Почему так?

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

Аристотель. Правда.

Парменид. Следовательно, у „другого“ нет ни мнения о „несуществующем“, ни какого либо представления о нем, и „несуществующее“ решительно никак не мыслится „другим“.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Следовательно, если единое не существует, то из „другого“ ничто не может быть представляемо ни как одно, **в** ни как многое, потому что без одного представить многое невозможно.

Аристотель. Да, невозможно.

Парменид. Итак, если единое не существует, то и „другое“ не существует и не может быть мыслимо ни как одно, ни как многое.

Аристотель. Выходит, что так.

Парменид. Следовательно, ни как подобное, ни как неподобное.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. И также ни как тождественное, ни как различное, ни как соприкасающееся, ни как обособленное, ни, вообще, как имеющее другие свойства, с которыми, как мы выше проследили, оно является [нам]; ничем таким „другое“ не может ни быть, ни являться, если единое не существует.

Аристотель. Правда.

Парменид. Не правильно ли будет сказать кратко: если единое не существует, то ничего не существует? **с**

Аристотель. Совершенно правильно.

Парменид. Выскажем же это утверждение, а также и то что, существует ли единое или не существует, и оно и „другое“, как оказывается, по отношению к самим себе и друг к другу вполне и всячески существуют и не существуют, являются и не являются.

Аристотель. Совершенная правда.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ (126 с). Мелита — дем Кекропидской филы.
- ² (127 б). Великие Панафинеи — национальный афинский праздник в честь богини Афины, праздновавшийся раз в четыре года.
- ³ (127 с). Керамик — афинский квартал; существовал внутренний Керамик и внешний (за пределами городской стены).
- ⁴ (128 а). Возможно, что грамматически более правильным был бы следующий перевод: „Зенон хочет сродниться не только со всей твоею дружбою, но и с твоим сочинением“. В таком случае на дальнейшее рассуждение следует смотреть, как на попытку отделить Зенона от Парменида.
- ⁵ (129 а). *Ἐἶδος*; так переводится это слово и в дальнейшем за исключением случаев оговоренных.
- ⁶ (129 а). *μεταλαμβάνω* лучше переводить „приобщаюсь“, ибо оно выражает процесс приобщения; *μετέχω* — „причастен“ или „участвую“. Из этого различения Платон выводит важные следствия в гл. 22.
- ⁷ (129 с). *Ἐἶδη*.
- ⁸ (131 б). Ср. Филеб 15 в, Arist. Metaph. 1039a 33— в 2.
- ⁹ (132 а). *ἰδέα*.
- ¹⁰ (132 с). *ἰδέαν*.
- ¹¹ (132 е). Jackson вычеркивает *εἶδος*.
- ¹² (133 с). При переводе принята во внимание поправка Вилламовица (вместо *ἀλλ'ἀπίθανος* — *ἀλλὰ πιθανός*), давшего филологически удовлетворительное разъяснение этого места (Platon, 2 Aufl II. S. 226, примеч.).
- ¹³ (133 с). *δοιο τῶν ιδεῶν*.
- ¹⁴ (134 с). *ιδέας*.
- ¹⁵ (135 а). *ιδέαι*.
- ¹⁶ (135 б). *ιδέαν*.
- ¹⁷ (136 а). Этот самый метод рекомендуется Топикой Аристотеля (101 а 34—36; 163 а 36—163 б 16) и в качестве диалектической гимнастики и как орудие научного исследования. (См. H. Maier. Die Syllogistik des Aristoteles, II, 2, стр. 51).
- ¹⁸ (137 а). Ивик (*Ἰβυκος*) из Регия в южной Италии, лирический поэт, живший около 550 г. до Р. X. Отрывок из него, упоминаемый здесь Парменидом, сохранился.
- ¹⁹ (138 с). Необходимость этого следствия обусловлена для грека самую этимологию слова изменяться — *ἀλλοιοῦσθαι*, т. е. становиться другим.

²⁰ (138 d). *γίγνεται*.

²¹ (141 b). Ср. Госуд. 438 b. c.

²² (141 e). Прокл (Chaignet, III, 83) усматривает в *γενήσεται* внезапное появление, подобное вспышке молнии; в *γενηθήσεται* постепенное возникновение, подобное зачатию человека. Форма *γενηθήσεται* не встречается нигде, кроме этого места Платона. Точная передача этих форм глагола *γίγνομαι* по русски едва ли возможна.

²³ (148 a). Рукопись В, т. е. codex Bodleianus дает чтение: *κατὰ ταυτὸ ἕτερον πεπονθέναι, οὐκ ἄλλο ἀλλὰ τὸ αὐτὸ ἀνπεπονθὸς* и т. д. и т. д.; рукопись t, т. е. codex Venetus *κατὰ ταυτὸ ἕτερον πεπονθέναι, [на полях πέπονθεν εἶναι], οὐκ ἄλλο, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ ἂν πεπονθὸς* и т. д. Обычно это место читается так: *κατ' αὐτὸ τὸ ἕτερον πεπονθέναι, οὐκ ἄλλο ἀλλὰ ταύτων ἂν πεπονθὸς*... и т. д.

W. W. Waddell предлагает чтение, менее отступающее от буквы рукописей и дающее лучший смысл: *κατὰ τ' αὐτὸ ἕτερον πεπονθέναι οὐκ ἄλλο ἀλλὰ τὸ αὐτὸ ἂν πεπονθὸς*..., в соответствии с которым и дан перевод.

²⁴ (149 a). *ὄρον*. Этим же словом Аристотель называет термины силлогизма. Ср. рассужд. Арист. *AnaI. pr.* 426, 1—26.

²⁵ (150 c). И, значит, ей нет места в едином.

²⁶ (152 a). См. 141 в.

²⁷ (153 a). Следует помнить, что „другое“ — *τἄλλα* берется Платоном всюду во множественном числе; на этой множественности „другого“ основывается все дальнейшее рассуждение.

²⁸ (153 c). В настоящем рассуждении роль „другого“ играют части единого.

²⁹ (155 d). *ἔχειναι καὶ ἐκείνου*. Как ясно из дальнейшего, возможное „для него“ есть имя и слово, возможное „его“ — познание и т. д.

³⁰ (157 d). Назначение этого аргумента — показать что „целое“ и „часть“ соотносительные понятия. Если часть не является частью „целого“, то она должна быть частью многого или всего: т. е. если она не является частью многого в собирательном смысле (целого), она должна быть частью многого в разделительном смысле, т. е. каждой составляющей его единицы, включая и себя самое. Если же сделать исключение для нее самой, то она уже не будет частью „всего“, а, согласно предположению, она не есть часть „целого“.

³¹ (158 c). Под идей (*εἶδος*) другого (*τἄλλα*) Платон разумеет *τἄλλα*, поскольку они ему приобщаются единому, под „иной“ природой — *τἄλλα*, поскольку они ему не приобщены. Впрочем, возможно, что «*ἕτερα φύσις τοῦ εἶδους*» означает „природа чуждая идее“, но и в этом случае смысл сохранится тот же.

³² (158 d). Платон недвусмысленно проводит аналогию с половым совокуплением и зачатием.

³³ (165 a). *φάντασμα*.

³⁴ (165 e). По гречески „ничто“ (*οὐδέν*) = ни одно.