

Ирина Протопопова

Два типа эйдосов и два типа причастности:
«Парменид» и «Гиппий Большой»

IRINA PROTOPOPOVA

TWO TYPES OF EIDOS AND TWO TYPES OF PARTICIPATION:
THE *PARMENIDES* AND THE *HIPPIAS MAJOR*

ABSTRACT. The article deals with two types of eidos and two types of participation present in the dialogues *Parmenides* and *Hippias Major*. The first type of eidos may be called *qualitative*, or *indivisible*: here, every single thing has the same quality as the sum of similar things (the beautiful, strong, healthy, etc.) (*Hp. Ma.* 303b). The second type of eidos is shown by examples of numbers (301d5–e8) and of the pleasures of sound and sight. This type of eidos exists as a whole, whose parts, taken separately, do not possess the qualities of that whole. These are *composite*, or *quasi-divisible*, eide. In the *Parmenides*, the composite eidos is transformed into the principle of the existence of the One at the beginning of the second hypothesis (*Prm.* 142bd), when it is established, that “the One as One” is unthinkable, but it is necessary to assume that “the One exists”, so that “the existing One” is a whole, whose parts are oneness and being (142d1–5). This principle of the existence of the One as a whole consisting of parts necessarily leads to the dialectic of the Same and the Other, which is based on a different type of participation, associated with the *indivisibility* of eidos (147e6–148a3). In the *Parmenides*, these two types of eidos are presented as two basic principles of the existence of the One; in the *Sophist*, they are the main principles of interaction of the five great genera, and in the *Timaeus*, of the existence of Cosmic soul.

KEYWORDS: Plato, the *Parmenides*, the *Hippias Major*, eidos, participation, the One, the whole and its parts.

«Парменид»: апория причастности к «единому» / «частям»

В первой части диалога «Парменид» обсуждается вопрос сопричастности эйдосов, существование которых признают себе-

© И.А. Протопопова (Москва). plotinus70@gmail.com. Платоновский исследовательский научный центр, Российский государственный гуманитарный ун-т.
Платоновские исследования / Platonic Investigations 9.2 (2018) DOI: 10.25985/PI.9.2.05

седники, вещам чувственного мира, так называемым «соименным». Парменид спрашивает Сократа (130e5–131a2):

«ты полагаешь, что существуют определенные идеи (εἶδη ἄττα), названия которых получают приобщающиеся к ним другие вещи (τὰ ἄλλα μεταλαμβάνοντα τὰς ἐπωνυμίας αὐτῶν ἴσχειν); например, приобщающиеся к подобию становятся подобными, к великости — большими, к красоте — красивыми, к справедливости — справедливыми?»¹

Сократ согласен, и дальше предлагаются гипотезы, каким именно образом вещи чувственного мира приобщаются к эйдосам: как целое или как часть (131a4–e7); по причастности к чему-то третьему, общему и эйдосам и «соименным» (132a1–132b2)²; в качестве «мыслимого» (νοούμενον) в душах (ἐν ψυχαῖς) (132b3–c12); через уподобление эйдосам (εἰκασθῆναι αὐτοῖς) (132d1–133a6). Все эти возможности отвергаются, и Парменид фиксирует большую апорию в том случае, если мы признаём существование эйдосов самих по себе (εἶδη ὄντα αὐτὰ καθ' αὐτὰ) (133a8–9).

По сути, вся вторая часть «Парменида» («восемь гипотез») призвана показать, что «само-по-себе» невозможно для мышления — оно всегда требует «иного», и это «иное» оказывается «гарантом» причастности «соименных» эйдосам, хотя в диалоге об этом прямо и не говорится. Тема «иного» подробно разбирается в диалоге «Софист», где «иное» вводится как один из пяти «великих родов», пронизывающий собой всё остальное, проявляющийся как относительно «не-сущее» и выражающийся на всех других уровнях, кроме ноэтического, в виде «образов».

Полагаю, что в «Пармениде» тема «иного», не будучи обозначена эксплицитно, возникает уже в первой части в самой первой гипотезе, где речь идет о причастности целому или частям эйдоса. Парменид спрашивает Сократа (131b1–2):

¹ Здесь и далее пер. Н. Томасова. Ср. также новый перевод «Парменида» Ю.А. Шичалина (Шичалин 2017).

² О так называемом аргументе «третьего человека» см., например, Meinwald 1992, Mignucci 1990.

«По-твоему, вся идея целиком — хоть она и едина — находится в каждой из многих вещей или дело обстоит как-то иначе? <...> Ведь оставаясь единою и тождественною, она в то же время будет вся целиком содержаться во множестве отдельных вещей и таким образом окажется отделенной от самой себя».

Однако Сократ смело приводит в пример «неотчуждаемого» эйдоса *день* (131a4-b6):

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

Здесь Сократ выражает именно то, что ищется: эйдос остается собой, и к нему в то же время причастно многое. Эйдос находится целиком в каждом из многого и отдельного, оставаясь тем же самым. В данном случае эйдос представляется неделимым, а «вещи» причастны к нему как к целому. Однако Парменид опровергает Сократа (131b7–9):

«славно, Сократ, — сказал Парменид, — помещаешь ты единое и тождественное одновременно во многих местах, всё равно как если бы, покрыв многих людей одною парусиною, ты стал утверждать, что единое всё целиком находится над многими».

Сократ соглашается, что смысл его слов, пожалуй, в этом — тем самым он соглашается на подмену, которую совершает Парменид, ведь вместо «неделимого» дня он предъявляет «делимую» ткань и делает вывод относительно последней (131b7–c11):

«следовательно, сами идеи, Сократ, делимы, и причастное им будет причастно их части и в каждой вещи будет находиться уже не вся идея, а часть ее».

Таким образом, эйдос здесь представлен как делимый, но делимость свойственна вещам чувственного мира, а не эйдосам.

Это оформлено как апория: либо эйдос существует неделимо, «сам-по-себе», но тогда непонятно, как к нему причастны вещи, либо он делим, а вещи причастны его частям — но делимость искажает его эйдетическую природу, делая не отличимым от чувственных «соименных». Мы, конечно, можем в принципе отказаться от существования эйдосов «самих-по-себе», но тогда совершенно невозможно мышление: если кто-нибудь «не допускает постоянно тождественной себе идеи каждой из существующих вещей, он не найдет, куда направить свою мысль, и тем самым уничтожит всякую возможность рассуждения» (135b5–c3).

Таким образом, задача заключается в том, чтобы понять, как эйдос одновременно может быть и неделимым, и делимым; и единым, и многим; и «собой», и «иным». Я думаю, что неким «прообразом» этой атории является разделение двух типов эйдосов в диалоге «Гиппий Большой».

«Гиппий Большой»: два типа эйдосов

Диалог «Гиппий Большой» в определенном смысле уникален — только в нем, пожалуй, эксплицитно выделены два интересующих нас типа эйдосов³.

Первый тип эйдосов можно назвать *качественным*, или *неделимым*. Сократ говорит в целом так: если и я прекрасен, и ты, Гиппий, прекрасен, то и вместе мы прекрасны. И наоборот, если мы оба прекрасны, то и каждый из нас прекрасен (справедлив, благ, здоров и т.д.) (*Hp. Ma.* 303b). Здесь каждая отдельная вещь обладает тем же качеством, что и совокупность подобных вещей.

Гиппий считает, что так происходит всегда (300b6–8):

«Да как же это может быть, Сократ, чтобы ни одна из двух вещей не имела какого-то свойства, а затем чтобы это самое свойство, которого ни одна из них не имеет, оказалось в обеих?»⁴

³ По дискуссии об аутентичности диалога см. Grube 1926 и Tarrant 1927.

⁴ Пер. А.В. Болдырева.

В ответ на это Сократ замечает: если мы с тобой, Гиппий, вместе два, то и каждый из нас должен быть *двойкой*? И, если каждый из нас *единица*, то и вместе мы должны быть *единицей*? (301d5–e8).

Гиппий в недоумении: оказывается, что «совершенно нет необходимости, чтобы каждый в отдельности был тем же, что оба вместе, и оба вместе — тем же, что каждый в отдельности» (302b1–3).

Это и есть пример второго типа эйдосов. Дэвид Росс в своей книге о платоновских идеях (Ross 1951: 4) называет его *числовым* — но это сильно обедняет смысл. В «Гиппии Большем» подробно разбирается пример удовольствия от слуха и зрения (условно его можно назвать эстетическим): по отдельности удовольствие от зрения и слуха качественно отличаются друг от друга, а совместно они создают единство с новым качеством (299c–300b). Таким образом, этот тип эйдоса существует как целое, части которого по отдельности не обладают характеристиками этого целого.

Показательный пример такого типа эйдосов мы найдем в «Тететете»: первые буквы имени Сократ, *сигма* и *омега*, по отдельности не имеют ничего общего, а вместе создают слог, который, как говорит Сократ, является не совокупностью букв, а «составляет какой-то возникающий из них единый эйдос, имеющий свою собственную единую идею, отличную от букв» (χρῆν γὰρ ἴσως τὴν συλλαβὴν τίθεσθαι μὴ τὰ στοιχεῖα ἀλλ' ἐξ ἐκείνων ἓν τι γεγονὸς εἶδος, ἰδέαν μίαν αὐτὸ αὐτοῦ ἔχον, ἕτερον δὲ τῶν στοιχείων, 203e2–5).

Более «крупные» по масштабу примеры этого типа эйдосов — *государство* и *душа*: части того и другого по отдельности (вождедующее, яростное и разумное начала души, или, соответственно, ремесленники, стражи и философы в государстве) не обладают свойством целого, но возникающее из них целое при этом не является механической суммой частей.

Назовем эти эйдосы *собирательными*, или *квази-делимыми*. На мой взгляд, соотношение «частей» и «целого» в квази-делимых эйдосах можно соотнести с апорией единого эйдоса как делимого и неделимого в «Пармениде».

«Парменид»: «единое существует»
и диалектика «тождественного / иного»

Вернемся к «Пармениду», но уже ко второй части диалога, где выдвигается восемь гипотез соотношения «единого-иного».

Первая гипотеза рассматривает возможность помыслить единое «само-по-себе» — эта попытка терпит полный провал, потому что рассуждения приводят собеседников к следующему выводу (141e–142a):

единое никак не причастно бытию и потому никаким образом не существует. Следовательно, не существует ни имени, ни слова для него, ни знания о нем, ни чувственного его восприятия, ни мнения. Нельзя ни назвать его, ни высказаться о нем, ни составить себе о нем мнения, ни познать его, и ничто из существующего не может чувственно воспринять его⁵.

Таким образом, мы не можем не приобщить единое бытию — и это вторая гипотеза, где мы и встречаемся с модификацией рассмотренного выше второго типа эйдосов, собирательного, или квази-делимого: здесь он превращается в необходимый принцип существования единого (142b–d).

Выясняется, что «единое как единое» мыслить невозможно, однако необходимо предположить, что «единое существует» (142d1–5):

Если «существует» говорится о существующем едином, а «единое» — о едином существующем, и если, с другой стороны, бытие и единое не тождественны, но лишь относятся к одному и тому же существующему единому, которое мы допустили, то ведь необходимо, чтобы само существующее единое было целым, а единое и бытие — его частями?

Здесь мы видим нечто подобное слогу, имеющему свою единую идею, отличную от составляющих его букв; или удовольствию от зрения и слуха, качественно отличному от отдельных

⁵ Заметим, что здесь о *едином* самом-по-себе делаются практически те же выводы, что в «Софисте» о *не-сущем* самом-по-себе (*Sph.* 238c8–10).

удовольствий того и другого; или государству с его тремя разными «сословиями»; или душе с ее тремя разными «началами». Каждая из составляющих в этих случаях есть отдельная «качественная» идея, а вместе они составляют нечто отличное от каждого, но при этом неразрывно единое.

В «Пармениде» далее следует подробный разбор того, что значит «единое есть целое, состоящее из частей», и что из этого следует (142b–147b). Здесь важны два шага.

Во-первых, части находятся в целом и составляют единое, так что «единое охватывается единым и, таким образом, единое уже находится в себе самом» (145c6–7). Во-вторых, с другой стороны, «целое не находится ни в большинстве частей, ни в одной из них, ни во всех», — и поэтому «не должно ли целое находиться в чем-либо *ином* или же уж вовсе нигде не находиться?» (145d7–e1)

Как видим, эйдос *качественный*, т.е. единое, всегда находится в себе самом, а эйдос *квази-делимый*, построенный по принципу *часть-целое*, непременно должен находиться в *ином*: действительно, ведь ни в одной из составляющих, как мы видели на примере слога, эстетического удовольствия, государства и души, целого нет: оно появляется как нечто иное по отношению к частям.

Таким образом, принцип существования единого как *целого, состоящего из частей*, с необходимостью приводит рассуждение к диалектике *тождественного и иного* (145e3–5):

поскольку единое — это целое, оно находится в другом, а поскольку оно совокупность всех частей — в самом себе. Таким образом, единое необходимо должно находиться и в себе самом, и в ином» (Ἦ μὲν ἄρα τὸ ἐν ὅλῳ, ἐν ἄλλῳ ἐστίν· ἢ δὲ τὰ πάντα μέρη ὄντα τυγχάνει, αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ· καὶ οὕτω τὸ ἐν ἀνάγκῃ αὐτό τε ἐν ἑαυτῷ εἶναι καὶ ἐν ἑτέρῳ).

Как видим, тут начинается диалектика *тождественного и иного*, которая базируется уже на причастности, связанной с *неделимостью* эйдоса. Можно показать это на примере того, как единое оказывается *подобным* иному в силу *отличия* от него (147e6–a3):

Итак, в какой мере единое отлично от другого, в такой же мере другое отлично от единого, и что касается присущего им свойства «быть отличными», единое будет обладать не иным каким-либо отличием, а тем же самым, каким обладает другое. А что хоть как-то тождественно, то подобно.

Здесь, как видим, «единое» *отличается* от иного, но «иное» тоже *отличается* от «единого», следовательно, им обоим причастно *различение* — а раз так, то именно в силу *различения* они оказываются *подобными*. Тут мы наблюдаем уже причастность другого типа — не частей целому, а разных эйдосов качественному *неделимому* эйдосу.

Эти два типа причастности в «Пармениде» оказываются двумя основными принципами существования единого. В «Софисте» они представлены во взаимодействии пяти великих родов, где каждая составляющая является *тождественной* себе и *иной* по отношению ко всем остальным, оказываясь в силу этого тождественной с ними по причастности к иному (*Sph.* 254d–255e).

В «Тимее» это устройство мировой души, где неделимость оказывается вечным равномерным движением по кругу, связанным с «сущностью» (οὐσία), а делимость — неравномерным движением по диагонали, связанным с иным (*Ti.* 34c–37c). Тем не менее, космическая душа — неразложимая целостность⁶.

Так, на мой взгляд, важнейшая для Платона проблема «единое-многое» разрешается в объемной динамической модели взаимодействия двух основных типов эйдосов и причастности, связанных с делимостью и неделимостью. Впервые же эксплицитно Платон выражает эти типы в диалоге «Гиппий Большой».

⁶ Ср. Протопопова 2014.

Литература

- Протопопова, И.А. (2014), “«Умопостижимый атом» Платона”, *Вопросы философии* 8: 138–144.
- Шичалин, Ю.А., ред. (2017), *Платон. Парменид*. Перевод с введением, комментариями, приложением, указателем имен Ю.А. Шичалина. СПб.: Издательство РХГА.
- Grube, G.M.A. (1926), “On the Authenticity of the Hippias Maior”, *Classical Quarterly* 20.3–4: 134–148.
- Meinwald, C. (1992), “Good-bye to the Third Man”, in R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, 365–396. Cambridge University Press.
- Mignucci, M. (1990), “Plato’s Third Man Arguments in the Parmenides”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 72: 143–181.
- Protopopova, I. (2014), “«Umopostigayemyy atom» Platona [Plato’s ‘Intelligible Atom’]”, *Voprosy filosofii* 8: 138–144.
- Ross, D. (1951), *Plato’s Theory of Ideas*. Oxford: Clarendon Press.
- Tarrant, D. (1927), “The Authorship of the Hippias Maior”, *Classical Quarterly* 21.2: 82–87.