

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего
образования
«Южный федеральный университет»

На правах рукописи

Хмелевской Даниила Олегович

**Корреляция понятий «νοῦς» и «ᾧν» в философии Парменида, Платона и
Плотина**

5.7.2 История философии

Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук

Научный руководитель
кандидат философских наук,
доцент А. В. Тихонов

Ростов–на–Дону – 2026

Оглавление

Введение	3
Глава 1. Онтология Парменида	21
§ 1.1. Проблема корреляции и интерпретации идей Парменида, Платона и Плотина	21
§ 1.2. Прозимый поэмы Парменида «О природе»: от традиции эпоса к априорному знанию	49
§ 1.3. Путь к «τὸ ἕν»: становление понятия бытия в поэме Парменида	71
§ 1.4. Корреляция понятий «τὸ ἕν» и «νοῦς»: проблема единства бытия и мышления	96
Глава 2. Онтология Платона	103
§ 2.1. Понятие ума (νοῦς) или начала учения Платона об идеях (εἶδη)	103
§ 2.2. Понятие бытия (ὅν): платоновская ревизия онтологии Парменида.....	120
§ 2.3. Корреляция понятий «ὅν» и «νοῦς» в онтологии Платона.....	138
Глава 3. Онтология Плотина	145
§ 3.1. Первопринцип всего сущего или учение Плотина о Едином (ἓν)	145
§ 3.2. Исхождение Ума (νοῦς) и его место в онтологии Плотина	156
§ 3.3. Корреляция понятий «ὅν» и «νοῦς» в онтологии Плотина	164
Заключение.....	173
Список литературы.....	182

Введение

Актуальность исследования. В XX веке метафизика подверглась критике с двух философских направлений: аналитического и континентального. Первая традиция, в лице таких представителей, как Рудольф Карнап, настаивала на логической необоснованности метафизических утверждений, поскольку они не обладают эмпирической верифицируемостью, а следовательно, не могут иметь когнитивной значимости. В свою очередь, континентальная философия, в особенности в своих постмодернистских проявлениях, осуществляет критику метафизики через внутреннее разрушение её оснований. Ярким примером этого подхода выступает философия деконструкции Ж. Деррида, направленная на выявление оппозиций в структуре онтологических и гносеологических категорий и последующую их инверсию.

Критика метафизики в XX веке не привела к исчезновению вопросов о бытии и мышлении, а, напротив, изменила способ их постановки в современной философии. В начале XXI века эта проблематика получает новое выражение в дискуссии о спекулятивном реализме, связанной с конференцией журнала Collapse 2007 года. В рамках данной дискуссии Й. Грант, Р. Брассье, Г. Харман и К. Мейясу обращаются к проблеме устойчивой соотнесённости мышления и бытия, стремясь показать ограниченность такой философской позиции, где реальность мыслится только через её отношение к сознанию или мышлению. Именно в этом контексте К. Мейясу вводит понятие корреляционизма как обозначение невозможности рассматривать мышление и бытие независимо друг от друга¹. Согласно корреляционизму, мышление и бытие полагаются как взаимозависимые начала, которые невозможно постичь вне их корреляции². Таким образом, философы спекулятивного реализма стремятся произвести реконструкцию философского

¹ Collapse, Volume 3: Unknown Deleuze / Mackay R. (ed.). MIT Press, 2007. Vol. 3.

² Писарев А. А., Морозов А. В. Exit Speculative Realism // Харман Г. Спекулятивный реализм: введение. М.: РИПОЛ классик, 2020. С. 7–34.

мышления, в пределах которой становится возможным высказывание о реальности в её собственных координатах, без опосредования её структурой сознания.

Степень научной разработанности темы исследования. Несмотря на то что спекулятивный реализм, критикуя трансцендентальный подход И. Канта и переосмысливая наследие Нового времени и немецкого идеализма, заново актуализировал проблему соотношения бытия и мышления, в современной философской литературе сохраняется дефицит исследований, сопоставляющих данную перспективу с онтологией античной традиции. Вместе с тем мы можем отметить ряд работ, где предпринимаются отдельные попытки сблизить классическую философию с проблемой корреляции бытия и мышления. Примером подобного подхода выступает труд Й. Г. Гранта «Идеализм: история философии»³, в котором предпринята попытка интерпретации платоновской онтологии вне рамок классического дуализма. Также показателен отечественный опыт интерпретации, представленный в работе Д. А. Федчука, где проводится сопоставление идей К. Мейясу и средневековой философии в лице Альберта Великого, Фомы Аквинского и Дунса Скота⁴. Тем самым проведённые исследования демонстрируют, что обращение к спекулятивному реализму может представлять собой методологическую установку в рамках интерпретации онтологических конструкций, а также как одну из возможных оптик историко-философского анализа. В то же время, существует исследование, где предпринята попытка рассмотреть бытие и мышление в античной философии, но в рамках современной аналитической философии – докторская диссертация И. В. Берестова⁵. В указанной работе исследователь предлагает новую интерпретацию учения Парменида, созданную с помощью современной логики, что позволяет рассматривать рассуждения античного философа о бытии непротиворечивыми. Принимая во

³ Dunham J., Grant I. H., Watson S. Idealism. The History of a Philosophy. McGill-Queen's University Press, 2014. 334 p.

⁴ Федчук Д. А. Голос «Единого»: Альберт Великий, Фома Аквинский и Дунс Скот. СПб., 2019. 304 с.

⁵ Берестов И. В. Аргументация Парменида против множественности сущего в свете древнегреческих и современных концептуализаций: 5.7.2 «История философии»: диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук: / Берестов Игорь Владимирович; Ин-т философии и права СО РАН. Томск, 2022. 459 с.

внимание исследовательский вклад упомянутых исследований, можно отметить, что существует дефицит систематического анализа пары понятий «бытие» и «мышление» применительно к корпусу древнегреческой классики.

Вместе с тем необходимо подчеркнуть, что проблема бытия, мышления, а также взаимосвязи идеи и ума имеет значительную традицию рассмотрения в классической философско-исторической литературе. Уже в лекциях Г. В. Ф. Гегеля по истории философии античная мысль рассматривается как один из ключевых этапов становления философского мышления⁶. В этой перспективе Парменид связывается с открытием чистого бытия, Платон рассматривается через учение об идее как истинно сущем, а неоплатонизм понимается как дальнейшее развитие умпостигаемой онтологии. В свою очередь, в отечественной историко-философской традиции существуют авторитетные и важные исследования В. Ф. Асмуса⁷, А. Ф. Лосева⁸ и А. Н. Чанышев⁹. С одной стороны, В. Ф. Асмус¹⁰ и А. Н. Чанышев¹¹ систематически рассматривают античную философию через становление учений о бытии, познании и идеях. В то время как А. Ф. Лосев подробно анализирует платоновские «εἶδος» и «ἰδέα» как онтологически нагруженные принципы, связанные с объективной реальностью¹².

В свою очередь, античная философия продолжает вызывать устойчивый исследовательский интерес, связанный как с общим значением её наследия, так и с попытками уточнения её понятийных оснований. В силу этого сохраняется актуальность и онтологических, и гносеологических концепций, разработанных Парменидом, Платоном и Плотинем. Указанный интерес находит выражение в современной публикационной активности, прежде всего в виде новых переводов и философских комментариев к их сочинениям. Так, в 2021 году был опубликован

⁶ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 2. СПб.: Наука, 1994. С. 144.

⁷ Асмус В. Ф. Античная философия. М.: Высшая школа, 1976. С. 223.

⁸ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2000. С. 631.

⁹ Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии. М.: Высшая школа, 1981. С. 152.

¹⁰ Асмус В. Ф. Платон. М.: Мысль, 1969. С. 27.

¹¹ Чанышев А. Н. История философии Древнего мира. М.: Академический проект, 2005. С. 281.

¹² Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. С. 136.

перевод поэмы Парменида с аналитическими комментариями Е. В. Афонасина¹³. Кроме того, в докторской диссертации И. В. Берестова бытие Парменида трактуется как ментальный объект, кодируемый в гносеологическом акте, а не фиксируемый как онтологическая множественность¹⁴. В серии «Наследие Платона» вышли новые переводы диалогов «Федр»¹⁵, «Парменид»¹⁶, «Софист»¹⁷ и «Политик»¹⁸ в редакции А. А. Глухова, И. А. Протопоповой, Ю. А. Шичалина и Р. В. Светлова. В этих переводах исследователи подробно описывают гносеологические и онтологические аспекты платоновской философии, в частности, структуру диалектики и метод диарезиса как способ аналитического расчленения родов и видов. В то же время философии Платона были посвящены такие исследования, как докторская диссертация Д. В. Бугая, посвящённая концепции справедливости в наследии античного мыслителя¹⁹. Следует отметить, что интерес к философии Плотина сохраняется в отечественной науке, а подтверждается это изданием монографии Н. П. Волковой, посвящённой материи и злу в наследии античного философа²⁰. Также в 2024 году был выполнен полный перевод сочинений Плотина под редакцией Т. Г. Сидаша²¹.

Имеет смысл подчеркнуть, что становление понятий бытия и мышления как системных философских понятий относится к более поздним философским

¹³ Афонасин Е. В. Поэма Парменида: Перевод и комментарий. Новосибирск: Центр изучения древней философии и классической традиции НГУ; Офсет-ТМ, 2021. 99 с.

¹⁴ Берестов И. В. Аргументация Парменида против множественности сущего в свете древнегреческих и современных концептуализаций : дис. ... докт. филос. наук : 5.7.2 / Берестов Игорь Владимирович ; Ин-т философии и права СО РАН. Томск, 2022. 459 с.

¹⁵ Платон. Федр / Перевод, введение, интерпретация, указатель имен, примечания А. А. Глухова. СПб.: Издательство РХГА, 2017. 232 с.

¹⁶ Платон. Парменид / исслед., пер., коммент., прил. Ю. А. Шичалина. СПб.: Издательство РХГА, 2017. 264 с.

¹⁷ Платон. Софист / исслед., пер., коммент., прил. И. А. Протопоповой. СПб.: Платоновское философское общество, 2019. 261 с.

¹⁸ Платон. Политик / исслед., пер., коммент., прил. Р. В. Светлова. СПб.: Платоновское философское общество, 2019. 212 с.

¹⁹ Бугай Д. В. Платоновская концепция справедливости и её исторические предпосылки : дис. ... докт. филос. наук : 09.00.03 История философии / Бугай Дмитрий Владимирович ; Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова. Москва, 2019. 637 с.

²⁰ Волкова Н. П. Плотин о материи и зле. М.: Алквилон, 2017. 160 с.

²¹ Плотин. Эннеады / пер. с древнегреч. и коммент. Т. Г. Сидаша // Издательский проект «Квадривиум». СПб.; Саратов: Амирит, 2024.

построениям. Тем не менее их взаимосвязь получает формальное выражение уже в рамках античной философской традиции, где задаются основания последующей онтологии²². В античной философской традиции связь мышления и бытия получает принципиальное значение уже до формирования новоевропейской теории субъекта. У ряда древнегреческих мыслителей бытие выступает не только предметом рассуждения, но и источником истины, по отношению к которому определяется возможность человеческого мышления. В силу этого понятия мышления и бытия оказываются включены в единый проблемный узел: обращение к бытию предполагает вопрос о его мыслимости, а рассмотрение мышления связано с вопросом о его онтологическом основании. Соответственно, возникает проблема статуса корреляции мышления и бытия в античных онтологиях.

Прежде чем обратиться к античному философскому наследию, необходимо уточнить понятийный аппарат. Во избежание двусмысленности в рамке «корреляция мышления и бытия», необходимо развести близкие по смыслу греческие термины. В качестве опорной связки для текущего исследования послужит – «бытие (τὸ ὄν) и ум (νοῦς)». Выбор указанной связки позволяет одновременно зафиксировать мыслящего субъекта, а также провести различие абстракта «быть» (τὸ εἶναι) и субстантивированное «то, что есть» (τὸ ὄν). Платоновско-аристотелевская ἡ οὐσία будет рассматриваться как «сущее», тем самым отличая её и от «τὸ ὄν», и от «τὸ εἶναι»²³. Акт мышления обозначен нами дериватами глагола «νοεῖν»: «мышление» (νόησις) и «мыслить» (νοεῖν), а носителем акта является «ум» (νοῦς). При этом «корреляция» далее будет пониматься нами в минимальном смысле, а именно как неразделимость проблемных узлов «мышления» (νοεῖν) и «бытия» (ὄν) в рассматриваемых учениях, когда обсуждение одного понятия систематически предполагает обращение к другому. Такая несепарабельность не предполагает круговую схему взаимного определения, а в

²² Гатри У. К. Ч. История греческой философии в 6 т. Т. II: Досократовская традиция от Парменида до Демокрита / Пер. с англ. под ред. И. Н. Мочаловой. СПб.: Владимир Даль, 2017. 144 с.

²³ Гайденко П. П. Бытие // Античная философия. Энциклопедический словарь / под. ред.: П. П. Гайденко, М. А. Солопова. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 219–223.

зависимости от автора совместима с отношениями приоритета, при которых направление объяснения задаётся несимметрично.

Соответственно, указанная эвристическая рамка и введённые нами замечания к понятийному аппарату будут влиять на выбор мыслителей для последующего нашего исследования. С этой методологической стороны, не все философские системы попадают под эвристическую рамку корреляции бытия и мышления, продиктованную «спекулятивными реалистами». В связи с этим очерчим круг мыслителей, которые касаются античной философии, но при этом сохраняя проблематику указанной корреляции. Корпус исследования ограничен платонической традицией, в которой связь мышления и бытия разворачивается как самостоятельная онтологическая проблема в линии Парменид, Платон и Плотина. Включение Аристотеля потребовало бы отдельного исследования, поскольку его критика Парменида и платоновской теории идей сопряжена с переопределением рамки обсуждения через учение о сущности и способах предикации, что требует самостоятельного рассмотрения. По этой причине философия Аристотеля не рассматривается в качестве самостоятельного объекта главы, но используется как контекстуальный комментатор и источник полемических уточнений при разборе Парменида и Платона. Отдельно отметим, что в современной рецепции, к которой обращаются некоторые «спекулятивные реалисты», акцент чаще делается именно на Парменида, Платона и Плотина, что в данном случае лишь совпадает с принятым нами внутренним ограничением корпуса.

Философия Парменида из Элеи знаменует собой переход от вопроса о физическом первоначале (ἀρχή) к рассмотрению того, что есть как умопостигаемого основания истины²⁴. В поэме «О природе» бытие (τὸ ἓόν) выступает тем принципом, по отношению к которому определяется возможность мышления (νοεῖν) и знания. Соответственно, истина у Парменида раскрывается не через чувственную достоверность становящегося мира, а через обращение мысли к

²⁴ Гатри У. К. Ч. История греческой философии в 6 т. Т. II: Досократовская традиция от Парменида до Демокрита / пер. с англ. под ред. И. Н. Мочаловой. СПб.: Владимир Даль, 2017. С. 50.

неизменному и самотождественному бытию. Именно поэтому анализ парменидовского учения позволяет рассмотреть начальную форму соотнесённости мышления и бытия в античной философии. У.К.Ч. Гатри сравнивает значение этого открытия с декартовским «*Cogito ergo sum*», подчёркивая его фундаментальное значение для всей последующей философии. Именно Парменид, исключив становящееся и чувственное из сферы подлинного знания, обозначил начало онтологической традиции, сосредоточенной на отношении между мышлением и бытием²⁵.

В классический период античной философии Платон возвращается к открытию Парменида, что находит выражение в одноимённом диалоге, а также в разработке понятий сущего (οὐσία), небытия (μη ὄν) и ума (νοῦς) в «Софисте»²⁶. Учение Платона о диалектике и душе оформляют линию размышлений о взаимосвязи сущее (οὐσία) и ума (νοῦς), посредством введения теории идей (εἶδη) и определения умопостигаемого (νοητόν). Например, указанный процесс можно наблюдать также в диалогах «Федон», «Государство» и «Теэтет».

В философии Плотина платоновская линия размышлений об умопостигаемом получает дальнейшее развитие через обращение к диалогам «Софист», «Парменид» и «Государство», а также через переосмысление парменидовской проблемы бытия. В рамках собственных метафизических построений Плотин помещает соотношение Ума (νοῦς) и бытия (ὄν) в иерархическую структуру реальности, где Единое (ἓν) выступает сверхбытийным основанием умопостигаемого порядка. В V и VI Эннеадах мыслитель формулирует иерархическую структуру реальности, где бытие приобретает внутреннюю множественность, но сохраняет свою умопостигаемую природу²⁷. Иерархическая структура реальности описывается Платином с помощью трёх ипостасей: Единое (ἓν), Ум (νοῦς) и Душа (ψυχή).

²⁵ Rockmore T. *After Parmenides: Idealism, Realism, and Epistemic Constructivism*. University of Chicago Press, 2021. 166 p.

²⁶ Cherniss H. F. *Parmenides and the Parmenides of Plato* // *The American Journal of Philology*. 1932. Vol. 53, № 2. P. 122–138.

²⁷ Stamatellos G. *Plotinus and the presocratics: a philosophical study of presocratic influences in Plotinus' Enneads*. State University of New York Press, 2012. P. 65.

На основе сказанного мы можем заключить, что в наследии Парменида, Платона и Плотина возникает проблема соотнесённости понятий бытия (ὄν) и ума (νοῦς), которая не сводится к новоевропейской и классической немецкой постановке вопроса о корреляции. В этом отношении обращение к античной онтологии позволяет расширить историко-философский контекст проблемы мышления и бытия, обозначенной представителями спекулятивного реализма.

Гипотезы исследования:

Первая гипотеза исследования заключается в том, что в философии Парменида, Платона и Плотина может быть обнаружена особая форма соотнесённости понятий «бытия» (ὄν) и «ума» (νοῦς), обладающая чертами корреляционной структуры. Несмотря на то, что терминологическое оформление проблемы корреляционизма принадлежит новоевропейской и немецкой классической философии, в античной онтологии уже содержится концептуальное основание, допускающее совместную данность этих понятий.

Вторая гипотеза исследования заключается в том, что современная критика корреляционизма, представленная в работах спекулятивных реалистов (К. Мейясу, Й. Г. Гранта и Г. Хармана), не в полной мере учитывает философские предпосылки, содержащиеся в античной традиции. Допускается, что глубокие аналогии между античной онтологией и современной проблемой соотношения бытия и мышления могут быть выявлены посредством философской реконструкции, что расширяет контекст современной философской дискуссии.

В таком случае, **объектом исследования** выступают онтологические учения Парменида, Платона и Плотина.

Предметом исследования является соотношение понятий «бытия» (τὸ ὄν) и «ума» (νοῦς) в философии Парменида, Платона и Плотина, рассматриваемое как структурный элемент их онтологических учений.

Цель настоящей работы заключается в историко-философском анализе того, каким образом в онтологиях Парменида, Платона и Плотина формируется соотношение бытия (τὸ ὄν) и ума (νοῦς), а также в определении значения этой

соотнесённости для современной постановки вопроса о корреляции мышления и бытия.

В связи с этим необходимо выполнить следующие *задачи*:

1. Охарактеризовать онтологические представления Парменида о бытии (ὄν), выявив их концептуальное значение в рамках его философии;
2. Проанализировать учение Парменида об уме (νοῦς) как условии постижения истины, выявив, каким образом в его онтологии формируется взаимосвязь между бытием (ὄν) и умом (νοῦς), и какое значение она приобретает в структуре его философского мышления;
3. Исследовать представления Платона о природе ума (νοῦς) и его роли в познании умопостигаемого;
4. Проанализировать взаимосвязь ума (νοῦς) и мира идей в философии Платона как основание его онтологической модели;
5. Выявить специфику связи бытия (ὄν) и ума (νοῦς) в платоновской онтологии, особенно в контексте диалектики и идеи «самих по себе»;
6. Описать понятие Единого (ἓν) как высшего онтологического принципа в системе Плотина и его значение для всей структуры сущего;
7. Рассмотреть роль ума (νοῦς) в онтологической системе Плотина, включая его отношение к Единому (ἓν) и миру;
8. Продемонстрировать, каким образом в онтологии Плотина реализуется соотношение бытия (ὄν) и ума (νοῦς);
9. Исходя из анализа начальных формулировок понятий бытия (ὄν) и ума (νοῦς) в античной философии, оценить философскую продуктивность сопоставления античных онтологий с современными теориями бытия, в том числе с точки зрения актуальности постановки вопроса о корреляции.

Несмотря на специфику поставленных задач, в отечественной философской литературе уже предпринимаются попытки интерпретации метафизики классической философии с опорой на проблематику, заявленную представителями спекулятивного реализма. В рамках зарубежной литературы была предпринята попытка обращения к античному наследию, но при выстраивании новых

онтологии²⁸. Однако в этих исследованиях практически не затрагивается наследие античной онтологии, в частности учения Парменида, Платона и Плотина. Этот пробел и определяет научную новизну настоящего исследования. В работе используются идеи спекулятивного реализма (К. Мейясу, Й. Г. Гранта, Г. Хармана) для анализа формирования понятий «бытия» (ὄν) и «ума» (νοῦς), а также их корреляции в античной философии, что позволяет по-новому интерпретировать взгляды указанных мыслителей за пределами традиционного историко-философского подхода. Кроме того, возвращение к истокам этих понятий даёт возможность по-новому осмыслить саму легитимность постановки корреляционистской проблематики, предложенной в современной философии.

Научная новизна работы заключается в следующем:

1. Выявлена философско-методологическая функция проэмия поэмы Парменида «О природе», где вступление к поэме задаёт переход от эпической модели получения знания к рациональному постижению истины.
2. Описано становление философского понятия бытия в поэме Парменида как переход от физического первоначала к умопостигаемому основанию, определяющему границы мыслимого, сказуемого и истинного.
3. Обозначен нормативно-онтологический характер связи мышления и бытия у Парменида, в рамках которой мышление соотносится с бытием как с условием истины и философского высказывания.
4. Определено значение ума (νοῦς) в философии Платона как условия перехода от антропологической и этической проблематики к учению об идеях (εἶδη).
5. Реконструировано платоновское понимание небытия как иного, благодаря чему становится возможным рассмотрение различия, множественности и ложного высказывания.
6. Осуществлён анализ связи ума (νοῦς) и сущего (ὄν) в онтологии Платона как диалектической согласованности познавательного и онтологического порядков.

²⁸ Dunham J., Grant I. H., Watson S. Idealism. The History of a Philosophy. McGill-Queen's University Press. 2014. 334 p.

7. Выявлено, что в онтологии Плотина Единое (ἓν) выполняет функцию сверхбытийного основания, размыкающего бинарную связь Ума и сущего.

8. Показано, что платиновский Ум (νοῦς) следует понимать не как аналог новоевропейского сознания, а как онтологический уровень самомышления.

9. Обосновано, что соотношение Ума (νοῦς) и сущего (ὄν) у Плотина имеет двойную структуру: нозическое совпадение внутри Ума и каузальную зависимость от Единого.

Теоретическая и практическая значимость работы. Теоретическая значимость исследования состоит в выявлении продуктивности античной онтологии для постановки современной проблемы соотношения мышления и бытия. Показано, что понятия «ὄν» и «νοῦς» в учениях Парменида, Платона и Плотина содержат предпосылки для обсуждения корреляции бытия и мышления, однако не в посткантианском, а в историко-философски реконструируемом смысле. Это позволяет рассматривать античную философию как важный ресурс для уточнения современных дискуссий о корреляционизме. В свою очередь, практическая значимость исследования заключается в возможности применения его результатов при разработке учебных программ и проведении преподавательской деятельности. В частности, материалы работы могут быть положены в основу элективной дисциплины «Онтология античных мыслителей: понятия мышления и бытия в античной философии», реализуемой в рамках курса «История западной философии: модуль философия древнего мира». Наряду с этим, положения и выводы исследования могут быть использованы в процессе подготовки научных публикаций и осуществления редакционной работы, в том числе в рамках деятельности научного журнала «Южный Полус».

Методология и методы диссертационного исследования. Методологическую основу исследования составляет сочетание историко-философской реконструкции, концептуального анализа и сравнительного подхода. Первый метод используется для выявления содержания понятий бытия (ὄν) и ума (νοῦς) в текстах Парменида, Платона и Плотина, с акцентом на внутреннюю структуру их онтологических систем. Концептуальный анализ позволяет

проследить формирование связи между указанными понятиями внутри философской аргументации. Сравнительный подход задействован как для сопоставления взглядов античных авторов между собой, так и для их соотнесения с интенциями современной философии, в частности спекулятивного реализма. Последний выступает в исследовании не как объект критики, а как методологическая рамка, позволяющая интерпретировать античную онтологию в свете современного философского дискурса. Современные философские подходы в работе рассматриваются не как альтернативные предмету исследования, а как интерпретативная оптика, применяемая исключительно для историко-философской реконструкции понятийного содержания античных онтологий. Такой подход открывает возможность переосмысления классических онтологических учений в контексте актуального вопроса о соотношении мышления и бытия. В связи с этим источниковую базу исследования образуют фрагменты поэмы Парменида «О природе»; диалоги Платона, в которых непосредственно разрабатывается проблематика бытия, мышления, ума и умопостигаемого («Федон», «Федр», «Теэтет», «Софист», «Парменид», «Государство»); а также корпус «Эннеад» Плотина. Исследовательский корпус работы составляют труды, прямо или косвенно посвящённые онтологии Парменида, Платона и Плотина: работы, посвященные истории античной философии в целом (Э. Целлера, Т. Гомперца, В. Виндельбанда, У. Ч. К. Гатри, А. Армстронга, Э. Смита, Р. Уоллиса, М. Канто-Спербер, Т. В. Васильевой, В. В. Бибикина, Ф. Х. Кессиди, М. К. Петрова, Г. В. Драча); исследования, посвященные философии Парменида (А. Х. Коксона, Л. Тарана, А. Мурелатоса, Х. Ф. Чернисса, П. Курд, А. Германна, А. Н. Чанышев, Е. В. Афонасина, И. В. Берестова, М. Н. Вольф); работы посвященные философии Платона (Ф. Конфорда, Х. Ф. Чернисса, Э. Доддса, Л. Бриссона, А. Ф. Лосева, В. Д. Бугая, И. А. Протопоповой, Ю. А. Шичалина, С. В. Месяц, А. В. Тихонова); исследования, посвященные философии Плотина (Э. Брейе, Дж. Риста, А. Х. Армстронга, Э. Эмильссона, Дж. Стамателлоса, П. П. Блонского, С. В. Месяц, В. Д. Бугай, И. В. Берестова, Н. П. Волковой); литература в качестве методологической рамки спекулятивного реализма (К. Мейясу, Й. Г. Грант, Г. Харман).

Положения, выносимые на защиту:

1. Прозимий поэмы Парменида «О природе» выполняет философско-методологическую функцию и задаёт переход к порядку истины. В исследовательской литературе прозимий нередко рассматривается либо как литературно-композиционное вступление, связанное с эпической традицией, либо как религиозно-мистическое обрамление последующего учения Парменида. В настоящей работе защищается тезис о том, что прозимий поэмы «О природе» обладает философско-методологическим значением, поскольку задаёт переход от эпической модели получения знания к рациональному порядку истины, в рамках которого становится возможным различение пути истины и пути мнения. Соответственно, прозимий выступает необходимым условием дальнейшего рассмотрения связи мышления и бытия в поэме.

2. Понятие бытия у Парменида формируется как умопостигаемый принцип, определяющий границы мыслимого, сказуемого и истинного. В дискуссиях о Пармениде сохраняется проблема интерпретации глагола «быть» и субстантивированных форм «τὸ ἓόν». С одной стороны, исследователи подчёркивают экзистенциальный смысл парменидовского бытия, с другой стороны – логико-онтологическое значение. В настоящей работе защищается тезис о том, что парменидовское бытие следует рассматривать как многозначный онтологический принцип, в котором экзистенциальный, предикативный, веридиктивный и логико-онтологический аспекты образуют единую смысловую структуру. В этом отношении бытие выступает как умопостигаемое основание, благодаря которому мысль получает возможность быть истинной, а высказывание осмысленным. Поэтому переход от физического первоначала к «τὸ ἓόν» следует понимать как становление собственно онтологического способа философского мышления.

3. Связь мышления и бытия у Парменида имеет нормативно-онтологический, а не субъективно-идеалистический характер. Центральным предметом дискуссии остаётся фрагмент «τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι»²⁹, который может

²⁹ То же самое есть для мышления и для бытия

пониматься как тождество мышления и бытия, как зависимость бытия от мысли или как указание на соотнесённость мыслимого и сущего. В настоящей работе защищается позиция, согласно которой мышление у Парменида находится в отношении нормативной соотнесённости с бытием как основанием истины, мыслимости и сказуемости. Соответственно, бытие задаёт тот порядок, в рамках которого мысль получает свою истинностную направленность, а высказывание – возможность быть осмысленным. Следовательно, единство мышления и бытия у Парменида следует понимать как выражение порядка истины, в котором мысль получает свою направленность от бытия.

4. У Платона понятие ума (νοῦς) и учение об идеях (εἶδη) формируются через связь онтологической, антропологической и гносеологической проблематики. В интерпретациях Платона нередко противопоставляются два подхода: с одной стороны, теория идей рассматривается как учение о разделении чувственного и умопостигаемого, с другой – как более сложная модель, связанная с душой, познанием, анамнезисом и диалектикой. В настоящей работе защищается тезис о том, что платоновская онтология может быть рассмотрена как учение, в котором теория идей связана с анализом души, познания и способности человека обращаться к умопостигаемому порядку. Переход к идеям осуществляется через вопрос о способности души обращаться к устойчивому и неизменному как основанию истинного знания. В этом отношении «νοῦς» оказывается условием восхождения души к умопостигаемому порядку.

5. Платоновская ревизия онтологии Парменида состоит в том, что проблема бытия переносится из плоскости строгого противопоставления сущего и не-сущего в область диалектического различения родов сущего. В исследовательской традиции диалог «Софист» часто рассматривается как текст, в котором Платон вступает в полемику с парменидовским тезисом о невозможности мыслить и высказывать не-сущее. В настоящей работе защищается тезис о том, что Платон сохраняет значимость парменидовской постановки вопроса о бытии, но преобразует её посредством анализа движения, покоя, тождественного и иного. В этом отношении не-сущее получает смысл инаковости, то есть различия одного

сущего по отношению к другому. Благодаря этому становится возможным объяснение множественности, ложного высказывания и диалектического членения «величайших родов». Соответственно, связь бытия и мышления у Платона раскрывается через способность ума различать роды сущего и устанавливать отношения причастности, тождества и инаковости.

6. Связь ума ($\nu\omicron\varsigma$) и сущего ($\omicron\nu$) в онтологии Платона имеет иерархический и диалектический характер. В спорах о платоновской онтологии одни исследователи акцентируют разрыв между чувственным и умопостигаемым, тогда как другие подчёркивают отношения причастности, подобия и диалектической связанности этих уровней. В настоящей работе защищается тезис о том, что связь ума и сущего у Платона раскрывается как иерархическая и диалектическая согласованность познавательного и онтологического порядков. Различные формы познания соотносятся у Платона с различными модусами сущего: мнение обращено к становящемуся, рассудочное мышление – к математически организованному, а ум – к идеям как подлинно сущему. Соответственно, связь « $\nu\omicron\varsigma$ » и « $\omicron\nu$ » раскрывается как согласованность познавательного и онтологического порядков.

7. В онтологии Плотина Единое ($\epsilon\nu$) размыкает отношение Ума и сущего, поскольку само не является членом отношения $\nu\omicron\varsigma$ - $\omicron\nu$. В исследовательской литературе о Плотине сохраняется дискуссия о статусе Единого: следует ли понимать его как высшее бытие, как сверхбытийный принцип или как апофатически описываемое основание всякой определённости. В настоящей работе защищается тезис о том, что Единое у Плотина выполняет функцию сверхбытийного основания, по отношению к которому связь Ума и сущего получает производный и иерархический характер. Превосходя как мышление, так и бытие, Единое задаёт асимметричный порядок их происхождения, благодаря чему корреляция « $\nu\omicron\varsigma$ » и « $\omicron\nu$ » раскрывается как элемент вертикальной онтологической структуры. Поэтому корреляция мышления и бытия у Плотина должна рассматриваться не как горизонтальная взаимосвязь, а как элемент вертикальной онтологической иерархии.

8. Платиновский Ум ($\nu\omicron\varsigma$) представляет собой не аналог новоевропейского сознания, а онтологический уровень самомышления. В современных интерпретациях неоплатонизма существует риск переноса новоевропейских понятий субъекта, сознания и рассудка на платиновскую онтологию. В настоящей работе защищается тезис о том, что Ум у Платина представляет собой онтологический уровень самомышления, в котором мышление, мыслящее и мыслимое совпадают в единой умопостигаемой реальности. Соответственно, « $\nu\omicron\varsigma$ » следует понимать как такую структуру умопостигаемого порядка, где акт мышления, мыслящее начало и мыслимое содержание образуют внутреннее единство. Поэтому применение понятия корреляции к Платину требует специального уточнения: речь идёт не о связи субъекта и объекта, а о внутренней структуре самого умопостигаемого порядка.

9. Соотношение Ума ($\nu\omicron\varsigma$) и сущего ($\omicron\nu$) у Платина имеет двойную структуру: нозическое совпадение и каузальную зависимость от Единого. В интерпретациях Платина обсуждается вопрос о том, можно ли считать Ум и бытие полностью тождественными или же их единство остаётся производным от более высокого начала. В настоящей работе защищается тезис о двойном характере этого соотношения. С одной стороны, на уровне Ума мышление и сущее совпадают, поскольку Ум мыслит умопостигаемое и сам является умопостигаемым сущим. С другой стороны, указанное совпадение сохраняет производный характер по отношению к Единому, поскольку именно Единое выступает сверхбытийным основанием бытия Ума. Ум получает своё бытие от Единого. Следовательно, корреляция Ума и сущего у Платина существует как внутренний момент эманационной структуры, а не как замкнутая взаимозависимость двух равноправных начал.

Степень достоверности и апробация результатов исследования. Достоверность обеспечивается систематическим анализом первоисточников (тексты Парменида, Платона и Платина), в совокупности с обращением к современным философским интерпретациям (в частности, концепциям К. Мейясу, Й. Г. Гранта и Г. Хармана). Методологическая строгость проявляется в сочетании

историко-философской реконструкции, концептуального анализа и сравнительного подхода, что позволяет обоснованно выявить как преемственность, так и различие между античной и современной философией. Аргументация подтверждается текстуальными доказательствами, логической непротиворечивостью рассуждений и соответствием избранной методологии.

Результаты исследования были изложены в форме докладов и научных публикаций следующим образом. Материалы диссертационного исследования прошли апробацию на ряде научных конференций и были представлены в форме докладов, отражающих ключевые положения работы: «Одномировой идеализм Платона в интерпретации Й. Г. Гранта» на XXX Международной научной конференции «Универсум Платоновской мысли: Платон и европейская философия» (23-24 июня 2022 г.). Эти же идеи получили развитие в устном докладе «Платонизм как инфляционный идеализм: интерпретация Й. Г. Гранта» на десятой Всероссийской Московской платоновской конференции (3 ноября 2022 г.) и в выступлении «Спекулятивный реализм: опыт прочтения философии Платона» на конференции «Философия в XXI веке» (5-9 декабря 2022 г.). Материалы диссертационного исследования были использованы при выполнении в ФГБОУ ВО Южном федеральном университете исследовательского проекта на тему: «Метафилософия и история философии: концептуальные проблемы и case studies» при поддержке Российского научного фонда (проект РНФ № 23-28-00023). Результаты исследования также были опубликованы в ряде научных изданий: в сборнике «Сова Минервы» в статье «Учение о душе как начальный этап онтологии Платона»; в журнале ВАК «Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке» в статье «Место учения о душе в онтологии Платона»; в журнале «Nomothetika: Философия. Социология. Право» в соавторской статье «Взаимосвязь бытия и мышления в философии Парменида и Платона»; а также в журнале «Вопросы философии» в статье «Начала философской теологии: книга В. Йегера «Теология ранних греческих философов». Общее количество публикаций по теме исследования составило 13 из которых 5 входят в журналы, включённые в реестр ВАК МНиВО РФ.

Структура и объем диссертационной работы. Структура диссертации определена целью и задачами исследования: работа состоит из введения, трёх глав, включающих десять параграфов, заключения и списка литературы. Общий объем работы составляет 194 страницы. Список литературы включает 173 наименования, в том числе 66 на иностранных языках.

Глава 1. Онтология Парменида

§ 1.1. Проблема корреляции и интерпретации идей Парменида, Платона и Плотина

В первом параграфе первой главы определяется методологический статус понятия корреляции мышления и бытия в настоящем исследовании. Соответственно, нам следует описать наш подход более подробно по отношению к идеям античных мыслителей, также мы определим понятия «бытие» и «мышление» в античной философии, а также обозначим исследования в качестве теоретической базы для нашей работы. Следует начать с описания нашей эвристической рамки – «корреляция бытия и мышления». Иными словами, цель параграфа состоит в том, чтобы определить методологический статус понятия корреляции мышления и бытия в настоящем исследовании. Понятие корреляции будет заимствоваться из современной дискуссии о спекулятивном реализме, прежде всего из работы К. Мейясу «После конечности», однако оно используется нами как эвристическая рамка для анализа того, каким образом в онтологиях Парменида, Платона и Плотина соотносятся мышление, ум и сущее. В этом смысле задача главы заключается в том, чтобы показать, какие ограничения имеет современная рецепция античности у представителей спекулятивного реализма и почему для настоящего исследования необходима более строгая историко-философская реконструкция. Следовательно, необходимо обратиться к автору философского концепта корреляции – К. Мейясу и его работе «После конечности: эссе о необходимости контингентности». Кратко рассмотрим это сочинение, выделив её основную проблему, затем обратим наше внимание на других представителей «спекулятивного реализма», в чьих работах присутствует рецепция или интерпретация идей античных мыслителей.

В приведённой работе французский мыслитель К. Мейясу излагает, в определённом отношении, логику посткантианской метафизики, которая сводится к корреляции двух «экстремумов» философских систем, прежде всего это связь

мышления и бытия³⁰. Другими словами, согласно французскому философу под корреляцией «...мы понимаем идею, согласно которой мы можем иметь доступ только к корреляции между мышлением и бытием, но никогда к чему-то одному из них в отдельности»³¹. Соответственно, сущность корреляционизма выражается в дисквалификации попыток раздельного и независимого рассмотрения сферы субъекта и объективного. Согласно мнению мыслителя, мы никогда не сможем познать субъекта как такового без его соотнесения с объектом, говоря иначе, мы не можем представить мышление без бытия и наоборот.

Корреляционизм более ясно представлен К. Мейясу посредством проблемы «архиископаемого» (*archifossile*) и «доисторического» (*ancestrale*). В корреляции мышления и бытия довольно непросто представить существование того, что предшествовало, например, мышлению. Можем ли мы определить смысл научного высказывания о мире, который существовал до возникновения мышления, вопрошает мыслитель³². Следовательно, парадокс «архиископаемого» выражается в проблеме явления в бытии того, что предшествовало действительности. В свою очередь, парадокс «доисторического» заключается в описании или попытке представить действительность до становления человека и его мышления.

Оба парадокса философ «корреляционист» разрешает ретроекцией, где «доисторическое» и «архиископаемое» – логическое предшествование данности, то есть действительности³³. Согласно логике К. Мейясу, корреляционист пересматривает доисторическое как настоящее данное, которое даёт себя как предшествующее действительности. Однако для корреляциониста общий порядок рассмотрения доисторического идёт от настоящего к прошлому, но не наоборот. Помыслить доисторическое, отмечает французский мыслитель, равносильно помыслить мир без мышления или же получить доступ к некоррелированному, то есть к абсолюту³⁴.

³⁰ Мейясу К. После конечности: эссе о необходимости контингентности / пер. с фр. Л. Медведевой; науч. ред. П. Ханова. Екатеринбург; Москва: Кабинетный ученый, 2015. С. 12.

³¹ Там же.

³² Там же. С. 19.

³³ Там же. С. 29.

³⁴ Там же. С. 34.

Кроме того, мыслитель выделяет два вида корреляционизма слабый и сильный. Трансцендентальную философию И. Канта, согласно К. Мейясу, следует отнести к слабой версии корреляции, поскольку в философии немецкого мыслителя знание о вещи в себе полностью недоступно для человека, однако немецкоязычный мыслитель сохраняет мышление в модальности «в-себе», иными словами, оно доступно нам. Однако, согласно критической философии И. Канта, мы уверены и в существовании вещи в себе на основании априорного знания, кроме того, такая вещь непротиворечива по своей природе³⁵. Мыслители же сильного корреляционизма, напротив, отказываются и от абсолютности характера логики, которую сохраняет И. Кант³⁶. Другими словами, пока «слабый корреляционист» сохраняет абсолютное значение логики, то есть мышления, для действительности и самого субъекта, то «сильный корреляционист» снимает абсолютный характер логики, усомнившись в её непротиворечивости. К «сильным корреляционистам», как отмечает французский мыслитель, можно отнести философию М. Хайдеггера и Л. Витгенштейна³⁷. В философии М. Хайдеггера, например, утверждается строгая и неразделимая со-принадлежность (*Zusammengehörigkeit*) человека и бытия (*Ereignis*), утверждает франкоязычный философ³⁸. В то же время Л. Витгенштейн вовсе утверждает: «Мистическое заключено не в том, как явлен мир, а в том, что он есть»³⁹ (6.44). В свою очередь, К. Мейясу в приведенном утверждении Л. Витгенштейна прочитывает отказ от возможности выражения мира через логическую форму.

Как же выйти из всех видов корреляции, как помыслить бытие и мышление независимо друг от друга? Необходимо помыслить то, что лежит за пределами корреляции, то есть мысли, необходимо выйти к абсолюту. Основанием для такого стремления выступает концепт необходимости контингентности, который можно

³⁵ Там же. С. 46.

³⁶ Коломиец Г. Г. Критика и переосмысление кантовской вещи в себе у Квентина Мейясу и Грэма Хармана // ЮП. 2023. № 1. С. 19–24.

³⁷ Там же. С. 56.

³⁸ Там же. С. 16.

³⁹ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / пер. с нем., лат., англ. К. Королёва. М.: КоЛибри; Азбука-Аттикус, 2023. С. 128.

рассматривать как «разворот» принципа достаточного основания. Говоря иначе, принцип достаточного основания в работе К. Мейясу – знание о том, что любая вещь или закон могут быть иными или же вовсе не быть без основания. Говоря точнее, К. Мейясу ставит под вопрос принцип достаточного основания. На основе такой интерпретации принципа, приведённого К. Мейясу, можно утверждать, что необходимое сущее не существует, а существует только контингентное сущее. В этом контексте «контингентность» означает не случайность в обыденном представлении, а «...чистую возможность, которая может быть, никогда не осуществится»⁴⁰. Именно благодаря этой «щели» в качестве контингентности, как пишет К. Мейясу, можно выйти из корреляции⁴¹. Помыслить «доисторическое» или «архископаемое» возможно только при абсолютизации математики, переходу к картезианскому «в-себе», что позволит зафиксировать буквальные приписываемые референты «миру без нас».

Обратившись к словарной статье Л. Р. Брайанта о корреляционизме из «Словаря Мейясу», мы можем заметить скептические основания проблемы, поднятой К. Мейясу: «...корреляционизм – это не тезис о том, что мы должны относиться к чему-то, чтобы познать это, а скорее то, что-то, что мы знаем о чем-либо, истинно только для нас. В этом отношении корреляционизм является формой скептицизма, поскольку он утверждает, что независимо от того, являются ли вещи сами по себе такими или нет, это то, что мы никогда не сможем узнать, потому что мы можем познавать вещи только такими, какими они нам кажутся, а не такими, каковы они сами по себе»⁴². Тем не менее для нас важнее подчеркнуть тот философский ход франкоязычного мыслителя, который делает возможным становление иных форм онтологий, претендующих быть новым реализмом.

В более общем виде, основная интенция «спекулятивного реализма» (Й. Грант, Р. Брасье, Г. Харман) – попытка выйти из указанной корреляции и

⁴⁰ Мейясу К. После конечности: эссе о необходимости контингентности / пер. с фр. Л. Медведевой; науч. ред. П. Ханова. Екатеринбург; Москва: Кабинетный ученый, 2015. С. 89.

⁴¹ Там же. С. 91.

⁴² Bryant L. R. Correlationism // Gratton P. The Meillassoux Dictionary. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014. P. 52–54.

помыслить нечто внешнее, независящее от сознания⁴³. Попытка вырваться из корреляции делает возможным «пересборку» философского наследия, особенно континентальной философии, а логическое основание этой пересборки, как мы продемонстрировали ранее, находится в классификации корреляционизма на слабую и сильную версии. В каком-то смысле спекулятивный реализм – это продолжение делезианского выстраивания альтернативных философских систем, где философия И. Канта противопоставляется Ф. Ницше, отмечает Д. Ю. Кралечкин⁴⁴. Однако благодаря проблеме корреляции возможна не только новая классификация философских систем, но и появление новых онтологий, претендующих на реализм вне со-данности мышления и бытия.

В связи с этим, из «первичного» круга движения спекулятивных реалистов (Й. Грант, Р. Брасье, Г. Харман, К. Мейясу), следует выделить работы тех мыслителей, которые предпринимают попытку пересмотреть или вновь проинтерпретировать философию прошлого, принимая во внимание проблему корреляции.

Обратимся к работам англоязычного мыслителя Й. Гранта, а именно, к «Философия природы после Шеллинга» и «Идеализм: новая история философии». В работе, посвященной Ф. В. Й. Шеллингу английский мыслитель намерен показать, что метафизика немислима без физики, то есть сферы природы. Проект пост-кантовской натурфилософии необходимо пересмотреть, обратившись к платоническим истокам философии, утверждает мыслитель⁴⁵. Кроме того, Й. Грант выделяет две главенствующие формы метафизики: «одномировая физика, вмещающая Идею (carable of the Idea), и практицизм элиминационистского толка (eliminativist practicism)»⁴⁶. Философский проект мыслителя будет разворачиваться в рамках первого варианта метафизики, тогда как «метафизика элиминационистского практицизма» – онтология, при которой роль сферы

⁴³ Писарев А. А., Морозов А. В. Exit Speculative Realism // Харман Г. Спекулятивный реализм: введение. М.: РИПОЛ классик, 2020. С. 7–34.

⁴⁴ Кралечкин Д. Ю. Enter Speculative Realism // Логос. 2013. № 2 (92). С. 38–43.

⁴⁵ Grant I. H. Philosophies of Nature after Schelling. London: Continuum, 2006. P. VIII.

⁴⁶ Там же.

природы сокращается до минимума в пользу прикладной науки. Англоязычный мыслитель видит в философии Платона физику всего (φύσεως τοῦ παντός), где онтологические принципы равносильны для всех сфер действительности (Plato Tim. 27a4)⁴⁷.

Платоновская идея, прибывающая сама по себе (τὸ αὐτὸ καθ' αὐτό), согласно англоязычному философу, – бесконечное и «безусловное» (das Unbedingte) понятие, неограниченное любыми сферами сущего, а следовательно, идея с необходимостью включает в себя физическую сферу⁴⁸. Соответственно, предметами критики для Й. Гранта выступают, так или иначе, антагонисты платонизма – И. Кант и Аристотель. Оба мыслителя примыкают ко второму типу метафизики, вклад же Аристотеля в неё выражается в «подмене» «физики всего» на физику осязаемых вещей (соматизм), в то же время, И. Кант закрепляет аристотелевский соматизм, а платоновские идеи низвергает до моральной сферы⁴⁹. Иными словами, теоретической рамкой в работе Й. Гранта выступает корреляция, выражаемая через дихотомию мира идей и мира вещей. Главная же цель современного философа – выстроить такую онтологию, где бы отсутствовала такая дихотомия, что демонстрируется «связкой» воззрений Платона и Ф. В. Й. Шеллинга. Сочетание философии этих мыслителей, а также анализ диалогов «Тимей» и «Софист», позволяет Й. Гранту увидеть в античном платонизме физику становления (emergence) вселенной, что именуется натуральной историей (φύσεως ἱστορίαν). Другими словами, платонизм показывает не взаимодействие царства идей и мира вещей, а устанавливает историю самопроизводства природы, где физические тела – второй онтологический уровень, после материи как универсальной производящей силы (κατὰ δύναμιν) (Plato Tim. 28b9-c4)⁵⁰.

Перейдём к второй работе Й. Гранта «Идеализм: история философии», где предпринята попытка ревизионизма идеализма, в частности Парменида, Платона и Плотина. Имеет смысл отметить, что вторая книга Й. Гранта написана в

⁴⁷ Там же. Р. 33.

⁴⁸ Там же. Р. 26–27.

⁴⁹ Там же. Р. 26–27.

⁵⁰ Там же. С. 28.

соавторстве с английскими мыслителями Д. Данхэмом и Ш. Уотсом, что затрудняет идентификацию взглядов самого Й. Гранта⁵¹. Однако, преемственность постановки работы между первой работой и второй существует, в этой же книге предпринимается попытка рассмотреть идеализм в качестве формы реализма, а именно, предположить существование интеллигибельных сущностей наравне с физическими объектами, то есть самой природой. Авторы отделяют новую форму идеализма от конвенциональных способов его прочтения в современности – нормативистской форма идеализма. Именно эта форма «игнорирует» сферу природы, поскольку такому идеализму присуще возведение метафизики на основе этической или политической проблематики⁵². Анти-реалистический же характер такого идеализма выражается в его определении как части феноменализма, номинализма и анти-научного направления. В первых двух вариантах идеализм сводится к опыту сознания, в то же время, его анти-научность выражается в отрицании всего, что существует помимо ума (*mind-independent*). Иными словами, авторы предпринимая попытку показать на историко-философском материале существование «инфляционного идеализма одного мира» (*one-world inflationary idealism*), где сами идеи имели право на существование в качестве реального предмета наравне с миром природы⁵³. Необходимо подчеркнуть, что в таком прочтении идеи рассматриваются авторами как упорядочивающую и организующую каузальность, выражаемую как «имманентный закон»⁵⁴.

Рождение идеализма, включающего в себя природу, произошло, как отмечают авторы, в философии поэмы Парменида «О природе». Кроме того, для авторов античный мыслитель – инициатор монизма и систематической метафизики, где формула тождества мышления и бытия задаёт сам узел идеализма. Один из ключевых фрагмент поэмы «τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι» [DK 3], где устанавливается связь бытия и мышления является источником для различных

⁵¹ Харман Г. Спекулятивный реализм: введение / пер. с англ. А. А. Писарева. Москва: РИПОЛ классик, 2020. С. 140.

⁵² Dunham J. Grant I. H., Watson S. *Idealism: The History of a Philosophy*. Rev. ed. London; New York: Routledge, 2014. P. 3.

⁵³ Ibid. P. 6.

⁵⁴ Ibid. P. 7.

видов реализма от панпсихизма до субъектно-идеалистической. В то же время авторы приводят разные англоязычные переводы этого фрагмента, например, перевод авторитетного историка философии Ф. Корнфорда: «For it is the same thing that can be thought and that can be». Иначе говоря, во всех последующих видах идеализма в истории философии решается вопрос о постановки приоритета составляющих в утверждение единства мысли и бытия.

Одной из главных проблем философии Парменида – небытие. Именно здесь авторы следуют за исследованиями авторитетного англоязычного историка философии Ч. Кана, предполагавшего, что мысль – это структура реальности для Парменида. В таком случае небытие можно полагать как ограничение мысли, а её логическая структура и законы – часть структуры реальности. Иными словами, авторы пытаются рассмотреть парменидовское небытие как не предмет для мысли, а лишь в качестве границы мышления. Поэтому, в поэме Парменида соблюдается единство онтологического и логического, а такое единство авторы рассматривают как редукцию мышления к бытию, подобно тому, как утверждал Ч. Кан. Таким образом, исходя из этой редукции природа существует как часть бытия, но не «конструируется» мышлением.

Следом, авторы обращаются к традиции платонизма, а именно к Платону и Плотину.

Платон рассматривается не как автор догматической «доктрины», а как мыслитель, который ставит философию в форму исследовательской драмы. Именно по этой причине реконструкция «учения Платона» требует осторожности и фиксации проблематики, а не тезисов, утверждают авторы⁵⁵. Поскольку «ключом» понимания учения Парменида выступало небытие, то и по отношению к философии Платона мы наблюдаем тот же подход. Авторы разделяют две формы отрицания бытия – неопределённое отрицание (μὴ ὄν) и определённое (οὐκ ὄν) из диалога «Софист». Первый тип отрицания представляет собой абсолютную негацию, второй тип – основа различия идей. Из различения отрицаний вытекает и пересборка платоновской теории идей. «Многопредикативность» и различимость

⁵⁵ Ibid. P. 19.

предполагают, что истинно бытие – это именно идеи, а онтологическая множественность мыслится благодаря определённому отрицанию, например, X не есть Y⁵⁶. Применение негации «οὐκ» позволяет определить бытие как многое, состоящее из целостности идей, например, идея красоты самой по себе требует отличия от других идей. Однако теория идей в диалоге «Федон», выводится из «...причины рождения и разрушения...» (Plat. Phaedo 95e-6a). Тогда как атрибут идей «само по себе» означает их структурную сложность и не отрицает комбинацию идей друг с другом (Plat. Soph. 256e). Благодаря этому бытие может быть рассмотрено как общее основание как для сущего в целом, так и для множества идей, поскольку идеи получают свою определённость через отношения различия, причастности и взаимодействия друг с другом. В этой перспективе идеи не противопоставлены природе как внешняя область, а выступают умопостигаемыми принципами, через которые объясняется порядок природного становления. Отсюда возникает и специфическое понимание причинности: идея не «толкает» природу к бытию как действующая причина, но выступает финальной причиной порядка, к которому природа тяготеет: «Идея не принуждает природу к существованию; скорее, природа становится такой, какая она есть ... благодаря Идее, которая притягивает её»⁵⁷.

Платоновская теория идеи, как утверждает Й. Г. Грант, может быть раскрыта не только через онтологию двух миров, но также через концепцию одного мира, который простирается от причин становления физического до причин умопостигаемого. Диалектика, как философский метод, позволяет отличать интеллигибельные причины, выраженные в комбинации идей друг с другом, от природы, производящей предметы материального мира (Plat. Phileb. 58a). Таким образом, идеализм Платона не содержит строгого «феноменологического» измерения, сконцентрированного на опыте «сознания», но также расположен к познанию природы.

⁵⁶ Ibid. P. 20.

⁵⁷ Ibid. P. 24.

Философия Плотина рассматривается авторами как прямое и «радикальное» продолжение мысли Платона. В отличие от Платона, причинностью наделены не только идеи, но и главные философские понятия неоплатоника Плотина – Единое и Благо. Единое, как высшая причина, генерирует последующие ипостаси (Ум, Душа) благодаря своей силе (*δύναμις τῶν πάντων*), или как указывают авторы благодаря мощи (power)⁵⁸ (Enn. III.8.10). Причинность Единого, как отмечают авторы, является действующей и финальной, кроме того, сама причинность невзаимна (non-reciprocal dependence) по своей природе: последующие ипостаси, например, Душа, зависят от предшествующих, например, Ум, но не наоборот (Enn. III.9.7, VI.7.20)⁵⁹. В таком контексте платиновское «возвращение» (*ἐπιστροφή*) к Единому необходимо понимать не как распознавание «взаимной» причины, но наоборот, как созерцание иерархии причин, то есть порядка ипостасей. Иными словами, онтология Плотина – иерархия порождающих сил. Согласно иерархии ипостасей, авторы делают акцент на примате «силы» (*δύναμις*) над всем, что делает её первее самого «бытия» (*ὄν*), а следовательно, и Ума (*νοῦς*). Соответственно, благодаря иерархии порождающей силы, здесь можно увидеть взаимосвязь мышления и бытия в ассиметричном виде, а природа «встроена» в порядок порождения наравне с ипостасями. Говоря иначе, предметная область идеализма, в платонической вариации, расширена до реализма, а ментальная зависимость умопостигаемого вовсе исчезает.

Подобная интерпретация платонизма спорна хотя бы по той причине, что в ней уделяется мало внимания учению о душе, в частности в философии Платона. Однако в этом и есть специфика подхода Й. Гранта, в одномировом идеализме мыслящий субъект оказывается «встроен» в идеалистическо-природную горизонталь, иными словами субъект существует наравне с другими интеллигибельными сущностями и самой природы. Кроме того, в идеализме Й. Гранта Абсолют – продуктивная сила природы, которая свои «продукты» не сводит ни к объектам, ни к самой «жизни», как особой формы организации, отмечает П.

⁵⁸ Ibid. P. 28.

⁵⁹ Ibid. P. 29.

Граттон⁶⁰. Согласно Г. Харману, такое представление об идеализме граничит с панпсихизмом, в то же время, такой идеализм можно назвать виталистическим⁶¹. Другими словами, можно отметить влияние философии Ж. Делёза на новое прочтение идеализма Й. Гранта, поскольку оба мыслителя рассматривают природу как активный процесс, а задача философии – исследование процессов становления⁶².

Тем самым, интерпретация Й. Гранта и соавторов важна для нашего исследования как пример современного апроприационистского прочтения античной онтологии. Парменид, Платон и Плотин включаются ими в историю инфляционного идеализма, где единство мышления и бытия рассматривается как основание новой реалистической метафизики природы. Однако именно здесь возникает методологическое затруднение: современная онтологическая программа Гранта стремится горизонтализировать платоническую традицию, тогда как историко-философская реконструкция показывает более сложную структуру – нормативную связь мышления и бытия у Парменида, диалектическую структуру сущего у Платона и вертикальную зависимость «*νοῦς*» и «*ὄν*» от Единого у Плотина.

Перейдём к рассмотрению американского мыслителя Г. Хармана и определим место античной философии в его объектно-ориентированной онтологии. Обратимся же к самому полному изложению указанной онтологии и для этого мы сосредоточим наше внимание на книге «Объектно–ориентированная онтология: новая “онтология всего”». Ясно из названия, что ключевым философским концептом для англоязычного мыслителя будет выступать «объект».

Соответственно, в центре внимания Г. Хармана – объекты, а также их положение в онтологической картине мира. При этом объект является частью корреляции мышления и бытия в разрезе субъектно-объектных отношений.

⁶⁰ Gratton P. *Speculative Realism: Problems and Prospects*. London; New Delhi; New York; Sydney: Bloomsbury Academic, 2014. P. 113.

⁶¹ Харман Г. *Спекулятивный реализм: введение* / пер. с англ. А. А. Писарева. М.: РИПОЛ классик, 2020. С. 111.

⁶² Там же. С. 122.

Англоязычный мыслитель смещает акцент нашего внимания не на субъект, вопреки «коперниканской революции» И. Канта, а на независимые от человека объекты. В то же время Г. Харман даёт определение объекту в своей онтологии: «объект есть всё, что не может быть полностью сведено к своим составным частям или же к своим воздействиям на другие вещи»⁶³. Американский мыслитель пытается установить автономию объектов, противостоя двум господствующим линиям в современной философии: а) редукционистскому «подрыву» (undermining); б) корреляционистскому «надрыву» (overmining). Положение объектов в онтологии «подрывается» обесцениванием их явления, а именно, они рассматриваются в качестве второго плана, за которым находится истинная сущность, субстанция или бытие⁶⁴. С другой стороны, объекты надрываются редукцией их явления к «пучкам качеств» (bundles of qualities), что помещает объекты в корреляцию человек-мир⁶⁵. Иными словами, объект как таковой имеет свою зависимость в онтологиях, а его сущность сводится к сумме качеств, например, к цвету, материи или форме.

В то время как основными источниками для одномирового идеализма Й. Гранта выступала платоническая традиция, так в основе онтологии Г. Хармана – феноменология в лице таких авторов как Э. Гуссерль и М. Хайдеггер. Отправной же пункт онтологии Г. Хармана – наивность, которая даёт возможность предположить автономное существование множества объектов. Используя же их философию, англоязычный мыслитель вводит концепт «четвероякий объект» (The Quadruple Object). Под четверояким объектом можно понимать любую вещь, рассматриваемую через дихотомию реального и чувственного модуса, а также через реальные и чувственные качества⁶⁶. Иными словами, объект существует независимо в качестве реального объекта (РО), чувственного объекта (ЧО), реального качества (РК), и чувственного качества (ЧК). Сопряжение частей

⁶³ Там же. С. 44.

⁶⁴ Харман Г. Четвероякий объект: метафизика вещей после Хайдеггера / пер. с англ. А. Морозова, О. Мышкина; науч. ред. Д. Вяткин. Пермь: Гиле Пресс, 2015. С. 21.

⁶⁵ Там же. С. 22.

⁶⁶ Там же. С. 124.

четвероякого объекта позволяет рассматривать время (ЧО/ЧК), пространство (РО/ЧО), сущность (РО/РК) и эйдос (ЧО/РК) вне корреляции мышления человека и мира.

Из кратко описанной нами «четверицы» Г. Хармана можно сделать несколько выводов. Подобная онтология описывает такое устройство реальности, где существуют только объекты, а также взаимоотношение их качеств, что предполагает отсутствие иерархии среди объектов: «... в модели [плоской онтологии ООО] всё существует бок о бок, словно коллекция разложенных на столе сокровищ»⁶⁷. Человеческое я, в таком случае, выступает как объект среди множества объектов, однако опыт эстетики позволяет приблизиться к ускользающему реальному объекту, не сводя его к набору качеств. Во время эстетического опыта, как полагает Г. Харман, чувственные качества чувственного объекта переходят на реальный объект, который неизбежно изъят из любого доступа⁶⁸. Другими словами, эстетический наблюдатель заменяет собой отсутствующий реальный объект, отмечает американский мыслитель⁶⁹. В качестве примера мыслитель анализирует гомеровскую метафору «винноцветное море» (οἴνοπι λόντῳ) с помощью четвероякого объекта (Hom. Od. 19.170). В приведённой метафоре море исчезает, поскольку такой реальный объект не может поддерживать подобные качества, поэтому он скрыт от нас. Говоря иначе, «винноцветное» остается без реального объекта, а роль реально объекта перенимает сам читатель поэмы Гомера, что позволяет метафоре «действовать». Иными словами, эстетический опыт «винноцветного моря» не сводит реальный объект к набору признаков или к «пучку качеств», но «сохраняет недоступность вещей-в-себе, защищая в то же время притязания искусства на контакт с их внутренней жизнью: касание без касания»⁷⁰. Следовательно, реальная вещь не растворяется в качествах:

⁶⁷ Wiscombe T. Discreteness, or Towards a Flat Ontology of Architecture // Project: A Journal for Architecture. 2014. Issue 3. P. 34–43.

⁶⁸ Харман Г. Объектно-ориентированная онтология: новая «теория всего» / пер. с англ. М. Фетисова. Москва: Ад Маргинем Пресс, 2021. С. 250.

⁶⁹ Там же. С. 145.

⁷⁰ Там же. С. 82.

«объект предшествует своим качествам, несмотря на то, что не может без них существовать»⁷¹.

Помимо привлечения понятия «эйдос» из античной философии в качестве сопряжения частей четвероякого объекта, Г. Харман обращает внимание на философию Платона, а именно, на основе диалога «Менон»⁷². Имеет смысл подчеркнуть, что эйдос Г. Хармана не выступает ревизией платонизма как такового, поскольку объекты в онтологии американского мыслителя уничтожимы, в отличие от эйдосов Платона. Отказ от платонизма более ясно описан в полемике Г. Хармана и П. Граттона⁷³. Однако в античных трудах Платона американский мыслитель находит союзника для объективно-ориентированной онтологии по следующим причинам. Основной причиной выступает анти-эпистимизм Сократа, утверждающего, что он ничего не знает. В то же время Г. Харман обращает наше внимание на классическое определение философии как любви к мудрости, что вновь подчёркивает, что философская практика не обладает знанием. Американский мыслитель прочитывает диалог «Менон» не только как беседу, посвящённую вопросу: что есть добродетель или же является ли добродетель знанием, но и косвенное подтверждение того, что Сократ отрицал представление об объекте, как «пучке качеств». Подтверждением этому выступают безуспешные попытки Менона, собеседника Сократа, дать точное определение добродетели (ἀρετή) посредством предикации качеств. Кроме того, сам Сократ вопрошает: «Если я не знаю (οἶδα), что это такое, как я могу знать (εἰδεῖν), какими качествами (ὁποῖόν) оно обладает?» (Plat. Men. 71b). К этому стоит прибавить, что основной задачей теории припоминания, продемонстрированная в диалоге, – показать, «...что существует способ, которым мы можем знать что-то, не зная этого, так же как косвенный язык может сказать что-то, этого не сказав»⁷⁴, заключает Г. Харман. Иными словами, англоязычный мыслитель видит в рассуждениях Сократа

⁷¹ Там же. С. 250.

⁷² Там же. С. 154.

⁷³ Там же. С. 188.

⁷⁴ Там же. С. 171.

определение философии, близкое к искусству, которое невозможно свести к строгим правилам или критериям.

Рассмотрев приведённые попытки ввести в дискурс о корреляционизме философию прошлого на примерах работ К. Мейясу, Й. Гранта и Г. Хармана, мы продемонстрировали присутствие «антиковедения» в современной философии или попыток ревизионизма философии до модерна, согласно с актуальными проблемами современной философии. Однако нужно подчеркнуть, что интерпретация Парменида, Платона и Плотина продиктована стремлением построить новую онтологию или новый вариант реализма. Безусловно, подобный подход анахроничен по своей природе, поскольку современные мыслители предпринимают попытку ввести античную мысль в современный дискурс, что предполагает определённый уровень обобщения.

Тем не менее, постановка проблемы корреляционизма предоставила возможность для осуществления новых историко-философских исследований, интерпретаций и прочтений. Примером может служить монография Ч. В. Джонса «Гегель и спекулятивный реализм»⁷⁵, где автор ставит перед собой задачу определения рецепции философских идей Гегеля в работах представителей спекулятивного реализма. Необходимо подчеркнуть, что в отечественных современных исследованиях также обращают внимание на проблемы, поднятые современными представителями спекулятивного реализма, а именно К. Мейясу. Примером такой работы выступает докторская диссертация историка философии Д. А. Федчука «Понятие «единого» в европейской философии XIII века: Альберт Великий, Фома Аквинский и Дунс Скот»⁷⁶ и монография, основанная на проведённом исследовании «Голос “Единого”: Альберт Великий, Фома Аквинский и Дунс Скот». Отечественный историк философии реконструирует учение о Едином на основе работ средневековых мыслителей Альберта Великого, Фомы Аквинского и Дунса Скота, обращаясь к современной критике Единого от

⁷⁵ Johns C. W. *Hegel and Speculative Realism*. Cham: Palgrave Macmillan, 2023. 308 p.

⁷⁶ Федчук Д. А. Понятие «единого» в европейской философии XIII века: Альберт Великий, Фома Аквинский и Дунс Скот: автореф. дис. докт. филос. наук: 09.00.03 «История философии» / Д. А. Федчук; Санкт-Петербургский государственный университет. Санкт-Петербург, 2020. 42 с.

французских мыслителей А. Бадью и К. Мейясу. Вывод исследования Д. А. Федчука оптимистичен, поскольку, несмотря на современный упадок метафизики и онтологии, учение о Едином до сих пор даёт позитивное знание, отвечая на вопрос: «что такое сущее как сущее и бытие сущего?»⁷⁷.

Другим подтверждением актуальности историко-философской реконструкции учения о бытии выступает докторская диссертация И. В. Берестова «Аргументация Парменида против множественности сущего в свете древнегреческих и современных концептуализаций». В этом ключе, особенно важна предложенная И. В. Берестовым установка на согласование контекстуального и апроприационистского подходов. С одной стороны, анализ античного текста должен учитывать его собственный язык, проблематику и контекст. А с другой стороны, обращение к современному вопросу может быть продуктивным, если оно не подменяет исторический материал готовой современной схемой. Именно в этом смысле настоящая работа использует проблему корреляции: она служит способом выявить различные античные модели связи мышления и сущего. В указанном исследовании отечественный историк философии предпринимает попытку реконструировать учения Парменида о бытии без логического противоречия о существовании небытия. Тем не менее в исследовании также поднимается проблема соотношения бытия и мышления у античного мыслителя. Необходимо подчеркнуть, что реконструкция учения Парменида разворачивается в предметном поле аналитической философской традиции, а именно, с привлечением полного логического инструментария и формализаций высказываний из поэмы древнего мыслителя. Исследователь использует «согласительную методологию», предполагающую совмещение контекстуальных и апроприационистских требований к историко-философскому исследованию⁷⁸. Соответственно, для этого необходимо различить контекстное и

⁷⁷ Федчук Д. А. Голос «Единого»: Альберт Великий, Фома Аквинский и Дунс Скот. СПб.: Изд-во РХГА, 2019. С. 291.

⁷⁸ Берестов И. В. Аргументация Парменида против множественности сущего в свете древнегреческих и современных концептуализаций: автореф. дис. д-ра филос. наук: 5.7.2. «История философии» / И. В. Берестов; ИФиП СО РАН. Томск, 2022. 17 с.

производное значение, то есть интерпретацию комментариев к тексту, в философском произведении Парменида. Иными словами, анахронизм исключается учёным путём введения формальной семантики на основе работ аналитических мыслителей, как В. Эдельберг и Э. Н. Залта: «однокоренные» объекты в теориях философов рассматриваются как «близнецы», поскольку функционируют такие объекты в разных теориях сходным образом. Согласительная методология, выбранная И. В. Берестовым, позволяет устранить самореферентность высказывания Парменида «небытия нет». Таким образом, «бытие» (ὄν) у Парменида становится холистическим внутренним объектом мышления и теряет значение «метафизического принципа», в то же время «небытие» (μὴ ὄν) – отсутствие объекта мышления, то есть отрицание основного принципа мышления для Парменида происходит не метафизическим путём, а логикой мыслимости внутреннего объекта.

В то же время И. В. Берестов описывает спор представителей двух противоположных историко-философских подходов – контекстуализма (Р. Рорти, Р. Козелик, Дж. Поккок, Кв. Скиннер, М. Бивир, Дж. Г. Рэнделл) и апроприационизма (Б. Рассел, Дж. Пассмор, Дж. Беннетт)⁷⁹. Представители первого направления стремятся рассматривать философские учения прошлого в актуальном для того времени контексте, что приближает исследование к аутентичному пониманию философских текстов, а также помогает избежать анахронизма. В свою очередь, представители второго направления, наоборот, предлагают учитывать современные актуальные проблемы, при обращении к работам мыслителей прошлого. Имеет смысл отметить, что рецепция античной философии в современной континентальной традиции, в лице Г. Хармана и Й. Гранта, несёт выраженный апроприационистский характер, поскольку указанные мыслители «вписывают» теории древнегреческих философов в новые онтологии.

В современном компаньоне по методологии философии, исследователь классической философии К. Нормор, выдвигает классификацию жанров историко-философских исследований, а также отмечает принципы изучения трудов

⁷⁹ Там же. С. 6.

интеллектуалов прошлого⁸⁰. Изыскания современного историка философии, утверждает исследователь, основываются на двух положениях: 1) постановка современного философского вопроса перед воззрениями предшествующего мыслителя; 2) реконструкция воззрений изучаемого мыслителя согласно актуальной философской проблеме. Историк философии вправе отдавать предпочтение одному из приведённых положений в своём исследовании, что приводит к появлению двух жанров историко-философского исследования – доксографии и антропологии философии (*Anthropology of Philosophy*). Для исследователей, работающих в жанре доксографии, характерен взгляд на мыслителей прошлого с точки зрения актуальных проблем современности. Тогда как исследователи, отдающие предпочтение реконструкции, стараются описать учения мыслителей прошлого аутентично. Благодаря таким жанрам исследования, продолжает К. Нормор, происходит переосмысление философского канона, исключения или включения в него философских трудов.

В текущем исследовании мы предпримем попытку рассмотрения онтологии античной философии в жанре «доксографии», согласно К. Нормору, или «согласительную методологию» И. В. Берестова, но в рамках современной континентальной философии. Необходимо избежать анахронизмов современных мыслителей, отделив текущее исследование от попыток выстраивания новой онтологии или нового реализма, как мы увидели на примере представителей спекулятивного реализма. Следовательно, мы предпримем попытку осуществления реконструкции взглядов античных мыслителей, согласно корреляции мышления и бытия в их философских системах. Иными словами, мы рассмотрим каким образом понятия мышления и бытия даны совместно в онтологии Парменида, Платона и Плотина. Выбор именно этих мыслителей продиктован кругом их цитирования и рецепции идей в работах спекулятивных реалистов, что ранее мы показали в кратком обзоре работ современных философов. В то же время мы сохраним

⁸⁰ Normore C. The methodology of the history of philosophy // Ed. by H. Cappelen, T. Gendler, J. P. Hawthorne. The Oxford handbook of philosophical methodology. 2016. P. 27–48.

исходную и общую проблематику для рассмотренных нами мыслителей – корреляции мышления и бытия К. Мейясу.

В связи с этим необходимо конкретизировать понятийный аппарат исследования. В оригинальном издании «После конечности» К. Мейясу концепт «корреляция мышления и бытия» обозначен как «*corrélation pensée-être*»⁸¹. Для достижения этой цели мы обратимся к двум филологическим словарям древнегреческого языка под редакцией английских филологов Х. Г. Лидделла и Р. Скотта, и французского филолога А. Байи. Однако словарная фиксация требует историко-философского уточнения: в исследованиях Ч. Кана⁸² и Л. Браун⁸³ показано, что греческая онтологическая лексика формируется не вокруг одного термина, а через различные функции глагола «*εἶναι*», причастной формы «*τὸ ὄν*» и существительного «*οὐσία*». Обращаясь к словарным статьям французского филолога, мы увидим древнегреческое слово «*εἶμί*» обладает несколькими значениями, в том числе «*être*»⁸⁴. В то же время, древнегреческое слово «*νόησις*» обладает значением «*pensée*»⁸⁵. Обратившись же к англоязычному филологическому словарю древнегреческого языка, «*εἶμί*» возможно интерпретировать как «*exist*»⁸⁶, в то время как «*νόησις*» рассматривается как «*intelligence, understanding*»⁸⁷. При этом классические исследования К. фон Фрица о «*νοῦς*», «*νοεῖν*» и их производных позволяют уточнить, что греческая лексика мышления не сводится к позднему абстрактному понятию «мышления», но включает значения умственного схватывания, распознавания и направленности

⁸¹ Meillassoux Q. *Après la finitude: essai sur la nécessité de la contingence* / préf. d'A. Badiou. Éd. revue. Paris: Éditions du Seuil, 2012. P. 22.

⁸² Kahn Ch. H. *The Verb «Be» in Ancient Greek: With a New Introductory Essay*. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 2003. P. xii.

⁸³ Brown L. *The Verb “to Be” in Greek Philosophy: Some Remarks* // *Language: Companions to Ancient Thought*. Vol. 3 / ed. by S. Everson. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. P. 212–236.

⁸⁴ *Εἶμί* // Bailly A. *Dictionnaire grec-français* [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://logeion.uchicago.edu/εἶμί> (дата обращения: 04.11.2025).

⁸⁵ *Εἶμί* // Bailly A. *Dictionnaire grec-français* [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://logeion.uchicago.edu/εἶμί> (дата обращения: 04.11.2025).

⁸⁶ *Εἶμί* // Liddell H. G., Scott R., Jones H. S. *A Greek-English Lexicon* [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://logeion.uchicago.edu/εἶμί> (дата обращения: 04.11.2025).

⁸⁷ *Νόησις* // Liddell H. G., Scott R., Jones H. S. *A Greek-English Lexicon* [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://logeion.uchicago.edu/νόησις> (дата обращения: 04.11.2025).

мысли⁸⁸. Следом, мы обратимся к древнегреческо-русским словарям И. Х. Дворецкого и А. Д. Вейсмана. В первом словаре, «νόησις»⁸⁹ приписывается значение «мышление, умозрение», а «εἶμι»⁹⁰ интерпретируется как «быть, существовать». С другой стороны, в словаре А.Д. Вейсмана «νόησις»⁹¹ – мышление, а «εἶμι»⁹² означает «быть, существовать». В русскоязычной исследовательской традиции это различие дополнительно подкрепляется статьёй Ю. А. Шичалина о «νοῦς» и современными исследованиями истории понятия разума, где подчёркивается несводимость античного «νοῦς» к одному современному эквиваленту⁹³. Обобщая наше обращение к словарям, слова, как «мышление» и «бытие» представлено в следующими формами древнегреческих слов: «νόησις» и «εἶμι». Наши уточнения имеют предварительный словарный характер, поскольку в дальнейшем анализе исходная пара «мышление – бытие», которая будет уточняться через более философски нагруженные формы: «νοῦς», «νοεῖν», «νόησις», «τὸ ὄν», «εἶναι» и «οὐσία».

Поскольку речь пойдет о философских понятиях, мы сосредоточим наше внимание на дериватах – «νόησις» и «εἶμι». По той причине, что «νόησις» грамматически является производным глаголом, а именно, дериватом глагола «мыслить» (νοέω), то мы коснёмся в текущей работе и существительное «ум» (νοῦς)^{94,95}. В то же время, философское понятие «бытие» представлено не только изначальным глаголом «быть» (εἶμι), но и другими грамматическими формами, как

⁸⁸ Von Fritz K. ΝΟΨΣ, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras): Part I. From the Beginnings to Parmenides // Classical Philology. 1945. Vol. 40, № 4. P. 223–242.

⁸⁹ Νόησις // Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://gurin.tomsknet.ru/alphaonline.html> (дата обращения: 04.11.2025).

⁹⁰ Εἶμι // Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://gurin.tomsknet.ru/alphaonline.html> (дата обращения: 04.11.2025).

⁹¹ Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь / сост. А. Д. Вейсман. 5-е изд. С.-Петербург: Изд. автора, 1899. С. 848.

⁹² Там же. С. 874.

⁹³ Шичалин Ю. А. Нус // Античная философия: энциклопедический словарь. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 522.

⁹⁴ Шичалин Ю. А. Нус // Античная философия. Энциклопедический словарь / редкол.: П. П. Гайденко (пред.), М. А. Солопова (отв. ред.) М. : Прогресс-Традиция, 2008. С. 522.

⁹⁵ Бугай Д. В., Рыков С. Ю., Степанянц М. Т., Трубникова Н. Н. Разум в истории философии: единство и множественность // Историко-философский ежегодник. 2023. Т. 38. С. 253–297.

и причастием «сущее» (οὐσία), так и инфинитивом «εἶναι»⁹⁶. В качестве опорной связки для текущего исследования послужит – «бытие (τὸ ὄν) и ум (νοῦς)». Выбор данной связки позволяет одновременно зафиксировать мыслящего субъекта, а также провести различие абстракта «быть» (τὸ εἶναι) и субстантивированное «то, что есть» (τὸ ὄν). Платоновско-аристотелевскую ἡ οὐσία рассматривается как «умопостигаемое бытие» (при первом упоминании: «сущее»), отличая её и от «τὸ ὄν», и от «τὸ εἶναι»⁹⁷. Акт мышления обозначаю дериватами глагола νοεῖν: «мышление» (νόησις) и «мыслить» (νοεῖν), а носителем акта является ум (νοῦς).

Термин «корреляция» применяется нами как теоретическая рамка, не как именной тезис античных авторов. В работе не будет идти речи, например, о кантовском «субъект-мир», но столько о древнем вопросе о пределах мыслимости и устройстве сущего или бытия. Под «корреляцией бытия и мышления» в античном контексте мы будем понимать такой режим соотнесения «мышления» (νοεῖν) и «бытия» (εἶναι), при котором они не образуют независимых рядов, а связаны отношением внутренней взаимозависимости в онтологических учениях античных мыслителей. Однако, в таком случае, сохраняется шанс холистического определения бытия посредством мышления и наоборот, что приведёт к тавтологическому определению рассматриваемых нами понятий. В связи с этим, мы введем следующие уточнения для фиксации приоритета в указанной взаимозависимости.

В современной метафизике аналитической философии⁹⁸ вопрос о приоритете, как понятий, так и сущностей, обсуждается в рамках того, что принято называть «отношением основания или фундирования» (grounding). Примером такого отношения имеет вид: «А имеет место в силу В». В таком употреблении «grounding» понимается как конститутивное объяснение. Однако оно не сводится

⁹⁶ Гайденко П. П. Бытие // Античная философия. Энциклопедический словарь / редкол.: П. П. Гайденко (пред.), М. А. Солопова (отв. ред.) М. : Прогресс-Традиция, 2008. С. 219–223.

⁹⁷ Там же.

⁹⁸ Скрипник К. Д. История, современное состояние и метафилософия оппозиции «аналитическая/континентальная» философия // Философский журнал 2021. Т. 14. № 4. С. 174–187.

ни к модальной связи, ни к тождеству, ни к причинному объяснению⁹⁹. Его функция же состоит в том, чтобы прояснить, что в рассматриваемом контексте мыслится первичным, а что производным, то есть зафиксировать направление приоритета. Подобный «метаязык» применим и при обращении к философии прошлого. В частности, это видно в попытках реконструкции отношения основания в онтологии Аристотеля у А. Л. Эдельхофф¹⁰⁰ и М. Пераматсис¹⁰¹. При этом следует учитывать, что в современной дискуссии статус «отношения основания» (grounding), как отношения структуры реальности или как формы объяснения, остаётся предметом обсуждения¹⁰². Поэтому в настоящей работе термин используется в техническом и инструментальном смысле, не для формализации античных учений, а для более точного описания порядка оснований, реконструируемого на материале сочинений мыслителей прошлого.

Однако, учитывая, что терминологическое оформление и современная постановка проблемы корреляционизма получила наиболее явное оформление в континентальной философии (в полемике вокруг К. Мейясу и последующей дискуссии)¹⁰³, мы будем фиксировать приоритет в указанной взаимосвязи не столько на уровне высказываний и формализации, сколько на уровне порядка оснований в онтологии античных мыслителей. Иными словами, мы будем стремиться выражать это в терминах «в силу чего», «поскольку», «на основании»: что в рассматриваемых концепциях выступает основанием, а что является производным в онтологическом смысле. Для предотвращения двусмысленности важно различать симметричную взаимную обусловленность и отношения приоритета, допускающие однонаправленность и не предполагающие взаимного

⁹⁹ В аналитической традиции иногда обсуждают, следует ли понимать grounding как «строгий порядок» (транзитивность, иррефлексивность и асимметрию), однако в данной работе это обсуждение не является предметом рассмотрения и не используется как аргумент реконструкции.

¹⁰⁰ Edelhoff A. L. *Aristotle on Ontological Priority in the Categories*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020. 84 p.

¹⁰¹ Peramatzis M. *Priority in Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2011. 342 p.

¹⁰² Сухарева В. А. Гиперинтенциональность и метафизика: спорные территории // *Analytica*. 2022. Т. 7. С. 58–68.

¹⁰³ Девайкин И. А. О понятии корреляционизма: К. Мейясу, Г. Харман, Р. Брассье // *Идеи и идеалы*. 2022. Т. 14, № 1, ч. 1. С. 82–99.

уравнивания членов соотнесения. В качестве же нейтральной терминологической опоры вводится понятие «метафизического основания» (grounding), как языка для конститутивного объяснения, отличного от причинного, тождественного и чисто модального объяснения. Такой «метаязык» позволяет фиксировать направление приоритета, не преследуя логико-формальной реконструкции, и используя терминологию «grounding» лишь как инструмент уточнения нашей реконструкции, а не как приписываемый античным авторам «собственный» термин.

В текущей работе будет предпринята попытка заполнить тот недостаток исследовательских работ, в которых предпринималась бы попытка реконструкции классической философии с учетом современных философских проблем. Примером таких работ, где развернута подобная методология, послужат докторские диссертации Д. А. Федчука и И. В. Берестова. Однако научная новизна нашей работы – обращение к античной философии (Парменид, Платон и Плотин) с учётом современной философской постановки проблемы из континентальной традиции, а именно, проблема корреляции бытия и мышления у мыслителей направления «спекулятивных реалистов».

Корпус сочинений будет нами сознательно сужен до тех основных авторов, где самый первый тезис сопоставления бытия и мышления Парменида из Элеи: «то же самое есть для мышления и для бытия»¹⁰⁴ (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι) [DK B3] разрабатывается внутри платонической линии: Платон и Плотин. Сужение источников для рассмотрения подкрепляется следующими доводами. Прежде всего, Платон превращает Парменида из Элеи собеседника Сократа в одноименном диалоге, посвящённом исследованию природы Единого, в том числе, осуществляет критический анализ идей Парменида в диалоге «Софист»^{105,106}. Поздняя платоническая экзегеза приводит цитаты из поэмы Парменида и обращается к сочинениям Платона, кроме того, приведённый выше фрагмент [DK B3] из поэмы

¹⁰⁴ Burnet J. Early Greek Philosophy. 4th ed. London: Macmillan, 1930. P. 173.

¹⁰⁵ Cornford F. M. Plato and Parmenides: Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides translated with an Introduction and a Running Commentary. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1939. P. 107.

¹⁰⁶ Mesquita A. P. Plato's Eleaticism in the Sophist: The Doctrine of Non-Being // Plato's Sophist Revisited / ed. B. Bossi, T. M. Robinson. Berlin; Boston: De Gruyter, 2013. P. 175–186.

элеата дословно цитируется Платином (Enn. V 1.10.8)¹⁰⁷. Такие диалоги Платона как «Парменид» и «Софист» задают семантику «единого и иного», онтологию и диалектические процедуры, унаследованные неоплатонизмом^{108,109}. В свою очередь, Аристотель занимает полемическую позицию как к учению о бытии Парменида из Элеи, так и к «теории идей» самого Платона¹¹⁰. Существенное отличие идей Аристотеля от предшествующих ему мыслителей – введение второй сущности (δευτέρα οὐσία), то есть предикации, в трактате «Категории» (Arist. Cat., 5, 2a19-26). Кроме того, другим отличием Аристотеля будет являться то, что он не принимал существования бытия как такового (καθ' αὐτό), источником представления о котом является философия Парменида и Платона; но был убеждён в существовании конкретной индивидуальной вещи и её предикатов¹¹¹. Иными словами, помимо отсутствия в качестве предмета для интерпретации теорий Аристотеля у современных мыслителей, мысль ученика Платона не является в полной мере продолжением парменидовско–платоновского философского «узла». По этим причинам, не умаляя вклада Аристотеля, мы сосредоточим наше внимание на линии указанных античных философов, однако идеи Аристотеля будут нами приняты во внимание в качестве комментариев к сочинениям упомянутых мыслителей, там, где мотивы Стагирита уже пропущены через платоническую традицию, например, в онтологии Платина.

В связи с этим в качестве методов исследования будут выбраны следующие подходы. Методологическую основу исследования составляет сочетание историко-философской реконструкции, концептуального анализа и сравнительного подхода. Первый метод используется для выявления содержания понятий бытия (ὄν) и ума

¹⁰⁷ Stamatellos G. Plotinus and the Presocratics: A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads. Albany, NY: State University of New York Press, 2007. P. 76.

¹⁰⁸ Brisson L. The Reception of the Parmenides before Proclus // Zeitschrift für Antikes Christentum. 2008. Vol. 12, № 1. P. 99–113.

¹⁰⁹ Dodds E. R. The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic "One" // The Classical Quarterly. 1928. Vol. 22, № 3–4. P. 129–142.

¹¹⁰ Лосев А. Ф. Критика платонизма у Аристотеля: Перевод и комментарий XIII–XIV книги «Метафизики» Аристотеля. М.: Академический проект, 2011. С. 55.

¹¹¹ Мельников С. А. Введение в философию Аристотеля: 8 лекций для проекта «Магистерия». М.: Rosebud Publishing, 2018. С. 97.

(*voûς*) в текстах Парменида, Платона и Плотина, с акцентом на внутреннюю структуру их онтологических систем. Концептуальный анализ позволяет проследить формирование связи между указанными понятиями внутри философской аргументации. Сравнительный подход задействован как для сопоставления взглядов античных авторов между собой, так и для их соотнесения с интенциями современной философии, в частности, спекулятивного реализма. Последний выступает в исследовании не как объект критики, а как методологическая рамка, позволяющая интерпретировать античную онтологию в свете современного философского дискурса. Современные философские подходы в работе рассматриваются не как альтернативные предмету исследования, а как интерпретативная оптика, применяемая исключительно для историко-философской реконструкции понятийного содержания античных онтологий. Такой подход открывает возможность переосмысления классических онтологических учений в контексте актуального вопроса о соотношении мышления и бытия. В связи с этим источниковую базу исследования образуют фрагменты поэмы Парменида «О природе»; диалоги Платона, в которых непосредственно разрабатывается проблематика бытия, мышления, ума и умопостигаемого («Федон», «Федр», «Теэтет», «Софист», «Парменид», «Государство»); а также корпус «Эннеад» Плотина.

Обращение к понятиям бытия и мышления уже осуществлялось в ряде историко-философских исследований, посвящённых античной мысли. В то же время указанные понятия, как правило, рассматривались в рамках более широких исследовательских задач: истории онтологии, перехода от мифа к логосу, становления антропологической проблематики или анализа отношения микро- и макрокосмоса. Для настоящей работы данный обзор имеет значение постольку, поскольку позволяет показать: проблема соотношения мышления и бытия присутствует в исследовательской литературе, однако не всегда выделяется как самостоятельный предмет анализа. Именно поэтому в настоящем исследовании корреляция мышления и бытия понимается как аналитическая рамка, позволяющая выявить это соотношение в онтологических учениях Парменида, Платона и

Плотина. Например, историк-философское изложение бытия как категории в истории философии А. Л. Доброхотова, затрагивающее философский вклад в эту категорию античных мыслителей. В свою очередь, в исследованиях историка философии Х. Ф. Кессиди обращение мыслителей Эллады к бытию и мышлению описывается в рамке перехода от мифа к логосу, рациональному и структурированному знанию. В работах ответственного историка философии Г. В. Драча, когнитивные способности человека, то же мышление, рассматриваются в разрезе зарождения антропологической проблематики в античной философии. В то же время, в кандидатской диссертации отечественного учёного А. В. Тихонова бытие и мышление излагается в классической концепции отношения микро- и макрокосмоса в диалогах Платона. Основными источниками исследования являются фрагменты сочинения «О природе» Парменида в переводах А. В. Лебедева и Е. В. Афонасина, корпус сочинений Платона, в частности, современные переводы и комментарии А. А. Глухова, И. А. Протопоповой, Р. В. Светлова Ю. А. Шичалина, а также новый перевод «Эннеад» Плотина под авторством Т. Г. Сидаша. Представленные выше исследовательские работы показывают актуальность мысли античных мыслителей, а также содержат актуальное и современную интерпретацию мыслителей Эллады. Например, в отдельных исследованиях И. А. Протопоповой платоновская проблематика соотносится с феноменологическим подходом¹¹². В свою очередь, Ю. А. Шичалин указывает на институциональный контекст диалогов Платона¹¹³. А. А. Глухов рассматривает философию Платона с помощью работ постструктуралистов XX века¹¹⁴. В то же время, Е. В. Афонасин, публикуя новый авторский перевод и комментарии сочинения Парменида, акцентирует важность человеческого разума в философии мыслителя из

¹¹² Протопопова И. А. «Метафизика» и «феноменология» у Платона («Федон») // СХОЛН. 2021. Т. 15, № 1. С. 342–354.

¹¹³ Шичалин Ю. А. История античного платонизма в институциональном аспекте. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000. 493 с.

¹¹⁴ Глухов А. А. Перехлест волн: политическая логика Платона и постницшеанское преодоление платонизма. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2014. 584 с.

Элеи¹¹⁵. В переводах и сопроводительных статьях Т. Г. Сидаша заметна богословски ориентированная интерпретация Плотина¹¹⁶.

Другими источниками для нашей работы являются исследования русскоязычных учёных в сфере античной философии, А. В. Лосева, В. В. Бибихина, Т. В. Васильева, Ю. А. Шичалина, С. В. Месяц, Р. В. Светлова, В. Д. Бугая, А. Ф. Афонасина, И. А. Протопоповой, а также ранее упомянутые исследования И. В. Берестова, Ф. Х. Кессиди, Г. В. Драча и А. В. Тихонова. Например, исследования Т. В. Васильевой применимы к кандидатской работе, поскольку автор анализируя античную философию, обращаясь к аппарату классической филологии и предоставляя объемный комментарий к ключевым понятиям Парменида, Платона и Плотина. Между тем, В. В. Бибихин интерпретирует философию Парменида с точки зрения философии языка и феноменологии, что применимо в нашей работе в качестве уточнения значений слов «ὄν» и «νοῦς». Исследуя начала антропологической проблематики в досократической философии Г. В. Драч интерпретирует ранних греческих мыслителей с точки зрения философской антропологии, где главной проблемой является природа человека. Сообразуясь с этим, исследователь рассматривает проблему человека в философии Парменида, а, следовательно, комментирует категорию «νοῦς».

Исследования современных зарубежных ученых в сфере античной философии представлены Дж. Бёрнетом, Ч. Каном, У. К. Ч. Гатри, А. П. Д. Мурелатосом, Г. Коксоном, Л. Бриссон. Объемное исследование античной философии под авторством У. К. Ч. Гатри является общепризнанным и авторитетным исследованием среди мирового научного сообщества исследователей античной философии. В то же время, труд У. К. Ч. Гатри основан на аппарате классической филологии, что обеспечивает объективность авторских комментариев. Дж. Бёрнетом англоязычный переводчик и исследователь Платона, располагающий объемными комментариями к платоновскому диалогу «Федон»,

¹¹⁵ Афонасин Е. В. Парменид о человеческом разумении // Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем. 2020. Вып. 5. С. 17–44.

¹¹⁶ Сидаш Т. Г. Богопознание у Плотина // Плотин. Шестая Эннеада. Книга 3 / пер. с древнегреч. Т. Г. Сидаша. СПб.: Издательский проект «Квадривиум», 2021. С. 671–741.

где презентуется взаимоотношение человеческой души и царства идей. Труды современного французского исследователя Л. Бриссона представляют теорию идей Платона через призму этики, где онтология и человеческое мышление пересекаются в этических категориях «благо» и «разумение». В том числе, даётся представление и критический обзор причастности идей к вещам. Исследователь рассматривает всю философию Платона в своём единстве. История греческой философии под редакцией Дж. Бёрнета отражает исследовательские позиции ведущих французских мыслителей, в том числе Л. Бриссона, который интерпретирует и комментирует античную мысль с разных исследовательских позиций, включая аналитическую традицию. В то же время, интерпретация античной философии Л. Бриссоном дополняет указанную выше работу о Платоне. Однако и философия Парменида и Плотина представлена в ином ключе, чем в отечественной традиции. Ч. Кан, А. Х. Коксон и А. П. Д. Мурелатос в академических изданиях предоставляют построчный комментарий к сочинениям Парменида, Платона и Плотина. Работа также основывается на классических и фундаментальных исследованиях В. Виндельбанда В. Э. Г. Целлера Т. Гомперца и Н. Я. Грота. главных теоретиков истории античной философии в истории философии на сегодняшний день. Исследовательская часть работы конструируется на основании работ таких историков философии, как: М. Канто-Спербер, А. Серегин, А. Герман, К. Корриган, Е. Глазов–Корриган, Д. Джон, Л. А. Уилкинсон, С. М. Коэн, С. Бенардете.

В связи с обилием специфических понятий, для их разъяснения и анализа будет привлечено определенное количество специализированных словарей и энциклопедий, среди них: «Античная философия: Энциклопедический словарь» под редакцией М. А. Солопова, где собрано большое количество статей по вопросам античной философии, в частности категорий метафизики (ὄν и νοῦς) античных мыслителей, авторства: С.В. Месяц, А. В. Серегин, А. А. Столяров, Ю. А. Шичалина и др; классический словарь древнегреческого языка на английском языке Лидделл-Скотта, а также древнегреческо-русские словари И. Х. Дворецкого и А. Д. Вейсмана.

Таким образом, текущий параграф позволяет определить методологический статус настоящего исследования. Понятие корреляции мышления и бытия используется не как прямое обозначение античных учений, а как эвристическая рамка, позволяющая сопоставить различные античные способы соотнесения мышления и сущего. Анализ рецепции Парменида, Платона и Плотина у представителей спекулятивного реализма показывает, что современная философия нередко обращается к античности в апроприационистском ключе, включая её в проекты новых онтологий. В отличие от этого, настоящее исследование стремится сохранить историко-философскую точность: современная постановка проблемы задаёт вопрос, но ответ должен быть получен из анализа самих античных текстов.

В результате можно уточнить исходную исследовательскую задачу: показать не наличие у Парменида, Платона и Плотина единой «корреляционистской» доктрины, а три различные модели связи мышления и сущего. У Парменида эта связь имеет нормативно-онтологический характер; у Платона она раскрывается через диалектику сущего, иного и умопостигаемых форм; у Плотина она получает наиболее строгую нозетическую форму внутри Ума, но сохраняет зависимость от сверхбытийного Единого. Именно это различие античных моделей и будет предметом последующих глав.

§ 1.2. Прозмий поэмы Парменида «О природе»: от традиции эпоса к априорному знанию

Перед тем как непосредственно обратиться к понятиям «νοῦς» и «ὄν» в поэме мыслителя из Элеи необходимо определить контекст, в котором была создана поэма «О природе». В связи с этим, первым шагом будет служить определения дат жизни Парменида. Затем, согласно общепринятому изложению философской поэмы среди учёных, необходимо обратиться к интерпретациям проэмия, вступительной части сочинения древнего мыслителя. Следующим шагом выступает описание бытия (ὄν).

Датировка жизни Парменида остаётся предметом обсуждения в историко-философской литературе. Традиционная хронологическая линия, опирающаяся на свидетельства Диогена Лаэртского и платоновский диалог «Парменид», допускает возможность встречи Парменида и Зенона с юным Сократом в Афинах. В классической историографии Э. Г. Целлер¹¹⁷ относит рождение Парменида к 544 г. до н. э., тогда как В. Виндельбанд допускает смещение этой даты на 10–20 лет. У. К. Ч. Гатри¹¹⁸, напротив, предлагает более позднюю датировку – около 515–510 гг. до н. э. В рамках настоящего исследования эта дискуссия важна прежде всего для обозначения исторического контекста поэмы «О природе».

Единственным сочинением Парменида, дошедшим до нас во фрагментарном виде, является поэма «О природе» (Περὶ φύσεως). Наряду с этим в античной традиции упоминается другое произведение мыслителя — «Ахиллес», написанное, по-видимому, в прозаической форме, однако оно было полностью утрачено. В то же время реконструкция парменидовского текста остаётся предметом исследовательской дискуссии, поскольку фрагменты поэмы известны нам через более позднюю традицию — прежде всего благодаря античным авторам и комментаторам¹¹⁹. Особое значение в этом отношении имеет Симпликий, благодаря которому сохранилась значительная часть поэмы. Вслед за античной традицией и современной историко-философской литературой содержание поэмы обычно делится на проэмий и две основные части: путь истины (ἀλήθεια) и путь мнения (δόξα). Проэмий, повествующий о начале философского откровения, сохранился полностью. Первая часть, посвящённая пути истины, дошла до нас в значительно большем объёме, тогда как от второй части, где излагается путь мнения, сохранилась лишь небольшая часть текста. Вместе с тем именно в поэме Парменида раннегреческая философия впервые получает форму

¹¹⁷ Целлер Э. Очерк истории греческой философии / пер. с нем. С. Л. Франка прим. М. А. Солоповой. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. С. 59.

¹¹⁸ Гатри У. К. Ч. История греческой философии: в 6 т. Т. 2: Досократовская традиция от Парменида до Демокрита / пер. с англ. под ред. И. Н. Мочаловой. СПб.: Владимир Даль, 2017. С. 18.

¹¹⁹ Hermann A. To Think Like God: Pythagoras and Parmenides: the Origins of Philosophy /A. Hermann- Parmenides Publishing, 2004. P. 151.

последовательного аргументативного рассуждения, в котором онтологический тезис раскрывается через логическую необходимость и строгое различие истины и мнения.

И несмотря на неясность поэмы «О природе», как отмечает А. Х. Коксон, фрагменты поэмы сохранились на удивление хорошо¹²⁰. Стоит добавить, что под сомнение попадает и само название произведения Парменида о природе. А. Х. Коксон отмечает, что название «О природе» может быть ошибочным, поскольку, как мы узнаем далее, античный мыслитель имел скептическое мнение о познаваемости физического мира. Тем не менее, современная наука обладает только третьей, около 150 строчек, от всей поэмы древнего элеата¹²¹.

Свидетельствами существования философии Парменида так и его поэмы «О природе», служат упоминания или цитирования древнего Элеата более поздними мыслителями. К таким авторам относятся: «Евдем, Плутарх, Целий Аврелиана, Гален, Секст Эмпирик, Климент Александрийский, Плотин, Диоген Лаэртский, Ямвлих, Прокл Дамаский, Аммоний, Симплиций Килийский»¹²². Иными словами, свидетельства о философии Парменида варьируются от 4 века до нашей эры до 4 н.э.

Однако, как отмечает А. Х. Коксон, самые близкие свидетельства о философии Элеата могут быть недостоверными, например, это справедливо для Платона и его ученика Аристотеля, поскольку, он, судя по всему, повторяет утверждения учителя из его произведений¹²³. Примером этого утверждения, указывает А. Х. Коксон, является тот факт, что, по видимому, Платон цитирует Парменида по памяти: в диалоге «Софист» 237a, Платон цитируя Парменида, упоминает слово «ищущий» (διζήμενος) вместо «изыскание» (διζήσιος), как указано в издании Дильса-Кранца [B 7.2 DK]. В то же время, в некоторых манускриптах

¹²⁰ Parmenides. The fragments of Parmenides / by A. H. Coxon ; edited with new translations by Richard McKirahan and with a new preface by Malcolm Schofield. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2009. P. 1.

¹²¹ Gallop D. Parmenides of Elea: Fragments: A Text and Translation with an Introduction. Toronto: University of Toronto Press, 1991. P. 5.

¹²² Там же.

¹²³ Там же. С. 2.

Аристотеля и Симплиция есть альтернативное упоминание [B 7.1 DK] «οὐ γὰρ μὴ ποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἔοντα», где середина фразы «...τοῦτο δαμῆ...» имеет форму «...τοῦτ' οὐδαμῆ...»¹²⁴. Однако первую, истинную середину [B 7.1 DK], имеет происхождение из платоновского диалога «Софист», ведь, как отмечает Коксон, вторая версия этой фразы не содержит ни метрики, и делает этот фрагмент бессмысленным¹²⁵. Иными словами, можно утверждать, что Аристотель, а вслед за ним и Симплиций, цитировал упомянутый выше диалог Платона, что отразилось на данном фрагменте, а подтверждения цитирования Коксон указывает в трактатах «Физика» и «Метафизика» Аристотеля.¹²⁶

Более достоверным автором, цитировавший Парменида, является Симпликий Килийский. Благодаря его комментариям трактата «Физика» Аристотеля, до нас дошло около 61 строчки от всего произведения Парменида. Симплиций также сохранил и порядок сочинения Парменида. Позиции Симплиция поныне придерживаются историки философии и классические филологи.

Второй, менее объёмный фрагмент сочинения элеата, – проэмий, введение в поэму Парменида, сохранил Секст Эмпирик в сочинении «Против учёных» (*Adversus Mathematicos*), книга VII, фрагмент 111. В то же время эллинский скептик выдвинул одну из возможных интерпретаций этого фрагмента, о которой речь пойдёт позже. Целиком фрагмент проэмия выглядит следующим образом:

Общее содержание самого первого фрагмента выглядит следующим образом [B1 DK]. В проэмии повествуется о путешествии юноши (κοῦρῳ) к безымянной богине (θεᾷ), которая откроет истину ему обо всём в совокупности (πάντα). Юношу ведут Девы Гелиады (Ἡλιάδες κοῦραι), дочери бога Солнца, для этого они покинули дом Ночи (δῶματα Νυκτός). Колесница, на которой путешествует юноша и где путеводительствуют (ἡγεμόνευον) Девы, находится в стремительном полёте (φῶτα) над всеми странами или городами (πάντ' ἄστυ). Многоумные (πολύφραστοι) кони, запряжённые в колесницу, мчат её с большой скоростью, что в ступицах издаёт

¹²⁴ Там же. С. 3.

¹²⁵ Там же.

¹²⁶ Там же.

скрежет (σύριγγος) пылающая ось (αἰθόμενος χνοίησιν). Девы, прибыв с юношей к вратам (ὕπερθυρον) Дня и Ночи (Νυκτός τε καὶ Ἥματός), сняв со своих голов вуали (ὥσάμεναι καλύπτρας), кротко уговорили (μαλακοῖσι λόγοισιν) Правду (Δίκη) отворила (ῥσειε) зияющий зев (χάσμ' ἀχανές) между створами (πυλέων). Затем, колесница с путниками, продолжая путь сквозь врата, встречает неизвестную богиню, обещающую узнать (πυθέσθαι) как Истину (Ἀληθείης), так и учение смертных (βροτῶν δόξας) о кажущихся вещах. Однако путь, по которому шествует юноша, располагается за пределами пути людей (ἧ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν) и ведёт (προὔλεμπε) юношу по нему не злая богиня Судьбы (μοῖρα κακῇ), но богиня Закона (θέμις) и Правды (δίκη).

Вступление к поэме Парменида включает множество отсылок и реминисценций к античной литературе и культуре: от Гомера и Гесиода до Пиндара, орфиков и пифагорейцев. Соответственно, некоторые параллели можно обосновать фактически из-за прямых цитат из эпоса Гомера, а другие же выражены в качестве реминисценций. По причине множества отсылок к эпической традиции и не только, нельзя не упомянуть скептический взгляд на проэмий «О природе» Парменида. Авторитетные зарубежные антиковеды как Ф. М. Корнфорд и Дж. Барнс не останавливались на подробном анализе вступления к поэме, ввиду его аллегоричности в нём отсутствует философское содержание^{127,128}. Тем не менее в данном фрагменте мы попытаемся осмыслить проэмий не как отстранённую поэтическую аллгорию, а как художественное вступление, которое, возможно, выполняет определённую смысловую функцию в философской поэме мыслителя. Посредством анализа реминисценций, символических образов и культурных аллюзий, мы попытаемся осмыслить проэмий как обрамление, подготавливающее нас к следующим метафизическим рассуждениям элеата во фрагменте «Путь Истины» [B8 DK].

¹²⁷ Barnes J. The Presocratic Philosophers. London; Boston; Melbourne; Henley: Routledge & Kegan Paul, 1982. P. 122.

¹²⁸ Cornford F. M. D. Plato and Parmenides. Routledge, 2014. P. 30.

Философская поэма Элеата, обращаясь к исследованиям А. Мурелатоса, из-за своей художественной композиции относится к эпической традиции, что выражается в особом строении поэтического слога – паратаксисе (παράταξις)¹²⁹. Выбор этого поэтического построения заключается, утверждает А. Мурелатос, в последовательном построении предложений друг за другом: без употребления союзов, предлогов и придаточных предложений для связи строф. Подобный приём превращает поэзию в яркое и живое произведение как для аудитории, так и самого читающего [B1.27-28 DK]. Несмотря на описанный строй произведения, Парменид всё же использует приём подчинения (ὕποταξις), что выражается в подчинении придаточных предложений при помощи союзов и местоимений [B1.23-26 DK].

В то же время помимо поэтического слога, стоит отметить более прямые лексические аллюзии на гомеровскую Одиссею. Обратимся же к авторитетному филологическому анализу проэпия Парменида под авторством американского классического филолога А. Х. Коксона¹³⁰. Например, путешествие на колеснице сквозь врата Дня и Ночи с Гелиадами, дочерьми Гелиоса, составлена поэтом по аналогии путешествия Геры к Зевсу из пятой книги Илиады (Hom. II. 5.745–752), утверждает А. Коксон. Тогда как, сама фраза «...там ворота...» (ἐνθα πύλαι) Дня и Ночи, отсылает читателя к описанию врат Тартара в Илиаде Гомера (Hom. II. 8.14). С помощью этой аллюзии античный философ подчёркивает запредельное расположение врат. Подобные параллели отмечал, не менее авторитетный исследователь, А. Мурелатос, составив таблицы подробного сравнения речевых параллелей между корпусами текстов Гомера и поэмы философа-поэта из Элеи. Указанные таблицы позволяют обнаружить лексическую и синтаксическую особенность поэзии Парменида – присвоение старой формы мышления и помещение в неё новой мысли¹³¹.

¹²⁹ Mourelatos A. P. D. The Route of Parmenides: A New Revised Edition with a New Introduction, Additional Essays and a Previously Unpublished Paper by Gregory Vlastos / Las Vegas: Parmenides Publishing, 2008. P. 2.

¹³⁰ Parmenides. The fragments of Parmenides / by A. H. Coxon ; edited with new translations by Richard McKirahan and with a new preface by Malcolm Schofield. Parmenides Publishing 2009 p. 9.

¹³¹ Mourelatos A. P. D. The Route of Parmenides: A New Revised Edition with a New Introduction, Additional Essays and a Previously Unpublished Paper by Gregory Vlastos. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2008. P. 8–11.

Немецко-американский классик Х. Фрэнкель, в свою очередь, отмечал параллель проэмия Парменида с Олимпийскими песнями Пиндара¹³². Общим мотивом для поэта и поэта-философа является путешествие, направляемое Музами. В поэме Парменида напрямую не упоминаются фигуры муз, однако, на их роль вполне могут подойти дочери Гелиоса, поскольку они сходят к поэту с «откровением» об истинной природе вещей. Олимпийское шествие, описываемое Пиндаром, посвящено победе на Олимпийских играх, а вместо многоумных коней Парменида, в шествии фигурируют сильные мулы (σθένος ἡμίονοι) (Pindar Ol. 6.22). Согласно Х. Фрэнкелю, в проэмии Парменида можно вычитать Муз в образе Гелиад, а мотив путешествия, олицетворяют направление мышления, поскольку в архаическую эпоху предмет мышления и слово, обозначающее его, существуют неразрывно¹³³. Следовательно, можно выдвинуть следующее предположение, на что также указывает отечественный исследователь Е. В. Афонасин, что проэгий для Парменида не представлялся мыслителю как художественное и аллегорическое произведение, а путешествие, описанное в нём, является буквальным для поэта.¹³⁴ Несмотря на общую тематическую схожесть произведений Пиндара и Парменида, проэгий существенно отличается от поэзии Пиндара тем, что мыслитель использует такие эпические художественные фигуры, как образы Дня и Ночи, Дев Гелиад и выразительное описание скорости колесницы, как олицетворение рывка ума к просветлению¹³⁵.

Отличие эпической формы поэзии Парменида от философского содержания отмечал, ранее упомянутый А. Мурелатос. Однако в отличие от Х. Фрэнкеля, пытавшегося интерпретировать проэгий «О природе» исходя из самого текста и культурного контекста Греции, американский антиковед использует междисциплинарную методологию, применимую в искусствоведческих

¹³² Fränkel H. *Studies in Parmenides* // *Studies in Presocratic Philosophy*. Vol. II. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1979. P. 1–48.

¹³³ Там же.

¹³⁴ Афонасин Е. В. *Поэма Парменида: Перевод и комментарий*. Новосибирск: Центр изучения древней философии и классической традиции НГУ, 2021. С. 14.

¹³⁵ Fränkel H. *Studies in Parmenides* // *Studies in Presocratic Philosophy*. Vol. II. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1979. P. 1–48.

исследованиях – иконологии, выражаемая в проведении различия содержания от формы художественного произведения искусства¹³⁶. Первым шагом указанной методологии выступает доиконографическое описание, где исследователь определяет чистые формы произведения, например, в проэмии Парменида, такой формой будет образ колесницы и форма передвижения. Второй шаг заключается в иконографическом анализе, где интерпретатор формулирует тему и концепт произведения на основе уже определённых чистых форм, например, на основе формы передвижения мы можем заключить, что упомянутая колесница – это образ колесницы бога Солнца, поскольку атрибутом указанного бога выступала парящая в небе колесница. И наконец, третьим шагом является иконологическая интерпретация, где исследователь определяет общее символическое значение, например, скорость передвижения колесницы Гелиоса будет олицетворением акта озарения юноши. На первой стадии иконологии, отмечает А. Мурелатос, формулируется мотив интерпретируемого предмета, а на второй стадии определяется тема произведения. Таким образом, следуя за американским антиковедом, мотивом произведения Парменида выступает эпическая традиция, а темой – путешествие.

Источником темы путешествия выступает, безусловно, эпический жанр. В связи с этим А. Мурелатос сосредоточился на анализе таких слов из эпической традиции как: ὁδός, κέλευθος, νόστος и πομπή, обозначающих «путь»¹³⁷. Непосредственным источником упомянутых слов выступает Одиссея Гомера, а также указанные слова обладают оттенками смысла возвращения или путешествия, утверждает учёный. Кроме того, А. Мурелатос сопоставляет указанные слова с мотивом путешествия Одиссея, тем самым вводит, классифицирует и устанавливает отличия между упомянутыми выше словами. Путешествие Одиссея включает в себя пять следующих аспектов.

Первый аспект мотива античного эпоса, или стадия прогресса на пути возвращения домой, соотносится с ὁδός (путь) означавшие путешествия в качестве

¹³⁶ Mourelatos A. P. D. Route of Parmenides. Parmenides Publishing, 2008. P. 11.

¹³⁷ Там же. С. 18.

задачи, достигнуть конечной точки направления, и со словом κέλευθος (дорога), имеющего акцент на процессе продвижения путешествия. Вместе с тем, продолжает исследователь, общий смысл указанных слов – демонстрация читателю достижения определённой точки в странствии из точки А к точке В. Обрамляют же это движение примыкающие к этим словам такие глаголы как: ἄνω (совершать), ἀνύω (доводить до конца), τελέω (оканчивать). В качестве примера А. Мурелатос приводит следующие отрывки из Одиссеи: «Прибыли лишь на поле пшеничное, путь завершили (ἦνον ὁδόν)...» (Hom. Odys. 3.495) или «Вам в другую дорогу отправиться (ὁδὸν τελέσαι) следует раньше...» (Hom. Odys. 10.490)¹³⁸. Более того, герой путешествия совершает свой путь процессией (πομπή), например, Одиссей получают сопровождение от Цирцеи и Калипсо. К этому же аспекту можно отнести блуждание Одиссея, с которым связано знаменитое слово νόστος, обозначающее путешествие-возвращение героя домой.

Вторым аспектом мотива путешествия выступает блуждание героев к конечному пункту отправления. Согласно А. Мурелатосу, именно этот аспект вносит различие в упомянутом πομπή и νόστος: последнему существительному характерен глагол πλάζω (сбиваться с пути, блуждать). Обратившись к тексту гомеровского эпоса, можно привести пример, когда свинопас встречает Одиссея: «Что-либо об Одиссее, душой непреклонном, иль видел Сам он глазами своими; похоже, он много скитался (πολυπλάγκτω γὰρ ἔοικε)» (Hom. Odys. 17.511). К другой смысловой чертой νόστος, отмечает англоязычный исследователь, выступает ретроспективность, иными словами, νόστος означает, что возвращение домой уже близко и гарантированно главному герою¹³⁹.

Третий аспект – экспертное руководство над героем в его шествии. Боги или божественные фигуры предоставляет герою сведения о его пути, а также предоставляют свою протекцию в нелёгком деле путешественника. Способ демонстрации и передачи ценной информации о путешествии обычно выражается

¹³⁸ Гомер в переводе П. А. Шуйского / под общей ред. И. А. Летовой. Екатеринбург: Изд-во Урал, ун-та, 2019. 776 с.

¹³⁹ Mourelatos A. P. D. Route of Parmenides. Parmenides Publishing, 2008. P. 20.

через глагол φράζω (указывать цель, показывать или замышлять). В качестве примера А. Мурелатос приводит следующий отрывок: «Думал он о пути, какой указала (πέφραδε) Афина» (Hom. Odys. 1.444).

Протекция со стороны божества ведёт к последствиям для Одиссея: его товарищи начинают ошибаться и забываться на своём пути, именно этот предпоследний аспект А. Мурелатос именует глупостью. Корабельная команда Одиссея становится инфантильными (νήπιοι), другими словами, детьми, неспособными ясно говорить или же вовсе оказываются безумными (ἄφραδία): «Не случилось, однако выполнить, ибо погибли по собственной глупости сами (αὐτῶν γὰρ ἀπώλόμεθ' ἀφραδίῃσιν)» (Hom. Odys. 10.25).

На основе сказанного А. Мурелатос демонстрирует, что приведённый вокабуляр, свойственный мотиву путешествия. Указанный вокабуляр частично отражён во всей поэме Парменида. Вступление поэмы, где повествуется о начале путешествия юноши над всеми городами, отсылает нас, указывает А. Мурелатос, к первому аспекту процессии (πομπή): «Кобылицы (πολύφραστοι) ... направили (πέμπον) по воспетому в сказаниях божественному пути ...»¹⁴⁰ [B1 DK]. В то же время в проэмии встречается и упомянутое выше слово κέλευθος (дорога), но оно уже относится к вратам Дня и Ночи: «Здесь стоят врата, между которыми ночь сближается с днём (εἰσι κελεύθων)...» [B1.11 DK].

Кроме этого, А. Мурелатос включает в свой иконологический анализ и безымянное божество (δαίμων), ведущего диалог с юношей во всей поэме. Напомним же, в поэмии указанное божество хранит и ключи от врат Дня и Ночи, а богини-дочери Гелиоса пытаются её уговорить отворить эти врата для путешественника и его колесницы. Безымянное божество, отмечает исследователь, не является каноничным для эпической традиции в лице Гомера и Гесиода. Исследователь, если описывать его подход более кратко, указывает, что некоторые атрибуты загадочной богини служат нам подсказками, что за её фигурой скрывается богиня Судьба. В качестве доказательств учёный приводит множество

¹⁴⁰ Афонасин Е. В. Поэма Парменида: Перевод и комментарий. Новосибирск: Центр изучения древней философии и классической традиции НГУ, 2021. С. 14.

примеров, большая их часть из «Пути Истины» и «Пути Мнения», однако и в проэмии есть такие образы, например, богиня держит ключи возмездия (ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς) или же прилагательное «многокорающая» (πολύποινος) [B1 DK]¹⁴¹. Например, в «Пути Истины» подобным знаком богини Судьбы выступает слово «πεῖρας» (конец или предел, край) [B8 DK]. Всё это, отмечает А. Мурелатос, указывает нам на присутствие богини Судьбы, а, следовательно, и её темы в иконологическом анализе. Полиморфное божество, может включать в себя несколько древнегреческих божеств, например, Справедливости (Δίκη), Пейто (Πειθώ) и Фемиды (Θέμις), однако её более выраженная функция – ограничивать и сдерживать, в том числе и само бытие.

Иными словами, полагает А. Мурелатос, мы можем утверждать, что мотив путешествия и фигура Судьбы представляют некое образно-художественное единство. Богиня Судьба в облики безымянного божества (δαίμων) выполняет функцию проводника в путешествии юноши. Примечательно, что функцию проводника в Гомеровском эпосе выполняет та же богиня судьбы. В конце концов, возникает справедливый вопрос, зачем и для чего Парменид использует эти мотивы и эпическую рамку для своего проэмия? С помощью старого мотива и темы, а также аллюзий и реминисценций из эпической традиции Парменид пытается помыслить новое, отличное от современных ему представлений, предполагает А. Мурелатос.¹⁴² Обновлённый Парменидом мотив путешествия из эпоса предлагает новый концепт мышления и познания. Тогда как мотив же протекции или руководства со стороны могущественного наставника или божества (δαίμων) выступает преддверием к пониманию ошибки в мышлении, как потеря верного пути, согласно новому концепту познания. Тема Судьбы, изменённая Парменидом, ведёт к логическому рассуждению о бытии и метафизической необходимости этих же рассуждений¹⁴³. Кроме того, отмечает исследователь, выразительность и

¹⁴¹ Mourelatos A. P. D. The Route of Parmenides: A New Revised Edition with a New Introduction, Additional Essays and a Previously Unpublished Paper by Gregory Vlastos Las Vegas: Parmenides Publishing, 2008. P. 27.

¹⁴² Ibid. P. 39.

¹⁴³ Ibid. P. 43.

схематичность проэмия, например, фигурирующее в нём безымянное божество (δαίμων), предотвращает отождествление с богами и персонажами гомеровского эпоса. Отождествление проэмия Парменида с эпосом помешало бы мыслителю выдвинуть новые концепты – познания и мышления, истины, отмечает А. Мурелатос¹⁴⁴.

Нельзя пройти мимо более сильной формы контекстуально-поэтического прочтения проэмия Парменида, подобный подход мы уже встречали у Х. Фрэнкеля. В нашем исследовании под контекстуально-поэтическим прочтением следует понимать такую интерпретацию, где главным инструментом выступает компаративистский анализ поэзии Парменида с древнегреческими поэтическими произведениями его эпохи. Великобританский антиковед Т. Маккензи обещает наше внимание, помимо гомеровских параллелей в проэми Парменида, на поэтическую специфику произведения Парменида. Классицист указывает на недостаток исследования А. Мурелатоса – смещённый фокус на влияние традиционных паттернов античной культуры на поэму Парменида¹⁴⁵. При таком взгляде, продолжает современный антиковед, Парменид становится манипулятором культурных особенностей Аттики и, в то же время, это бросает тень на эмоциональный эффект поэзии мыслителя. Тем не менее, именно этот эмоциональный эффект может выступать предпосылкой для эзотерического прочтения проэмия «О природе», поскольку именно там прочитываются мотивы религиозного прозрения или откровения.

Остановимся подробнее на значении образности во вступлении к поэме Парменида. Например, образность служит для В. Йегера аргументом для прочтения проэмия в качестве религиозного откровения. В свою очередь, прототипом для этого откровения служит сама молитва, распространённая в орфических таинствах южной Италии¹⁴⁶. Более распространённый комментарий к этой гипотезе

¹⁴⁴ Ibid. P. 41.

¹⁴⁵ Mackenzie T. Poetry and Poetics in the Presocratic Philosophers: Reading Xenophanes, Parmenides and Empedocles as Literature. Cambridge: Cambridge University Press, 2021. P. 66.

¹⁴⁶ Йегер В. Теология ранних греческих философов: Гиффордские лекции 1936 года / пер. с англ. А. С. Мерзеновой. СПб.: Владимир Даль, 2021 С. 207.

предоставлен американским антиковедом Дж. Палмером, где в его исследованиях проведены параллели между проэмием Парменида и произведениями Гесиода, Вавилонской мифологией и Орфизмом.

В пользу интерпретации, выдвинутой В. Йегером может послужить и филологические расхождения в синтаксисе следующего отрывка из проэмия: «...ὅτε σπερχοίατο πέμπειν Ἥλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτός, εἰς φάος» [B1 DK] Данный отрывок затрагивает одну из важных тем проэмия – направление движения колесницы. География проэмия может выступить подсказкой для должной интерпретации замысла Парменида. Дискуссионным среди исследователей выступает конструкция «πέμπειν... εἰς φάος» (отправить к свету), а также интерпретации требует и запятая между «Νυκτός» и тем же «εἰς φάος». Ряд англоязычных исследователей, отмечает упомянутый Дж. Палмер, таких как Я. Мансфильд, У. Буркерт и Д. Ферли рассматривают конструкцию «πέμπειν ... εἰς φάος» как синтаксическую несуразность, иными словами, сочетание глагола (πέμπειν) и направления движения (εἰς φάος) выглядит странным, а само предложение не выглядит плавным и естественным для древнегреческого языка¹⁴⁷. На основе этого, исследователи пересматривают и уместность запятой после «Νυκτός», элиминация знака препинания даёт возможность пересмотреть направление движения колесницы и юноши, что превратит путь Дев и рассказчика в катабасис – сошествие в царство Ночи. Иными словами, утверждает Е.В. Афонасин, убрав запятую, глагол προλιποῦσαι (покидать) будет управлять «...εἰς φάος» (к свету), что можно перевести как «покинув свет»¹⁴⁸.

В современных переводах указанный фрагмент принято переводить следующим образом. Дж. Палмер рассматривает этот отрывок так: «...while the maidens of the Sun, having left the halls of Night, were hastening to convey (πέμπειν) me to the light (εἰς φάος)»¹⁴⁹. В то время как авторитетный американский исследователь творчества Парменида и антиковед А. Коксон интерпретирует этот отрывок

¹⁴⁷ Palmer J. *Parmenides and Presocratic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 53.

¹⁴⁸ Афонасин Е. В. Поэма Парменида: Перевод и комментарий. Новоси бирск: Центр изучения древней философии и классической традиции НГУ, 2021. С. 23.

¹⁴⁹ Palmer J. *Parmenides and Presocratic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 53.

похожим образом: «...the daughters of the sun made haste to convey (πέμπειν) me ... deserted the abode of night for the light (εἰς φάος)»¹⁵⁰. В отечественных же исследованиях, на текущий момент, вся поэма Парменида полностью представлена в двух переводах – А. В. Лебедева и Е. В. Афонасина. Филолог-классик А. В. Лебедев предлагает следующий перевод указанного отрывка: «...всякий раз как Кору (Девы) Гелиады (Дочери Солнца), покинувшие дом Ночи, [погоняли коней и] торопились отвезти (πέμπειν) [меня] к Свету (εἰς φάος)»¹⁵¹. В свою очередь, отечественный историк философии Е. В. Афонасин видит приведённую строчку следующим образом: «...так спешили доставить (πέμπειν) меня девы гелиады, оставив позади чертоги ночи ради света (εἰς φάος)»¹⁵². Переводы А. Коксона и Дж. Палмера идентичны в своём синтаксисе, оба учёных солидарны в том, что путь колесницы представляет собой катабасис, движение от света к Ночи. В свою очередь, в отечественных переводах можно отметить разночтение в указанном фрагменте. В интерпретации А. В. Лебедева путь колесницы направлен на свет, другими словами, путешественники совершают анабасис или восхождение от тьмы к свету. С другой стороны, Е. В. Афонасин придерживается иного взгляда, усматривая в проэмии катабасис, шествие от света к ночи. Перевод Е. В. Афонасина подкрепляют следующие строчки проэмия, где описан путь колесницы к безымянной богине. В таком случае путь колесницы выглядит более логичным, поскольку Гелиады движутся к тому месту, где находятся врата Дня и Ночи, начало дня как такового.

Отдавая предпочтение движению к свету, как общий путь героя с Гелиадами, мы получим красивую и удобную метафору, которая поможет представить проэмий как путь к просвещению, обретению знания истины. Указанная метафора хорошо согласуется с общим образным рядом проэмия, например, с богом солнца Гелиосом, на чьей колеснице передвигается главный герой поэмы. В то же время

¹⁵⁰ Parmenides. The fragments of Parmenides / by A. H. Coxon ; edited with new translations by Richard McKirahan and with a new preface by Malcolm Schofield. Parmenides Publishing 2009 P. 48.

¹⁵¹ Ibid. P. 286.

¹⁵² Афонасин Е. В. Поэма Парменида: Перевод и комментарий. Новосибирск: Центр изучения древней философии и классической традиции НГУ, 2021. С. 21.

не стоит забывать, что подобная география будет нарушать общую логику движения колесницы. Когда же колесница покидает свет, тогда становится ясным, почему Гелиады сбрасывают покрывала со своих голов, поскольку они приближаются к священному дому Дня и Ночи, где главенствует безымянная богиня. Иными словами, следуя за переводом Е. В. Афонасина, мы получим более стройный образ пути юноши и Гелиад, а проэпий можно описать в качестве религиозного откровения, как это отмечал В. Йегер. Однако остаётся открытым вопрос персонификации безымянной богини.

Проводя параллели с Теогонией Гесиода, мы сможем более точно очертить местоположение врат Дня и Ночи, что послужит подсказкой для определения личности безымянной богини. В Теогонии упомянут ужасающий дом тёмной Ночи (Νυκτὸς ἐρεμνῆς οἰκία δεινὰ) из Тартара (Hes. Th., 744), более того, именно этот дом охраняют богини Дня и Ночи, перемененно сменяя своё дежурство в нём. Принимая же интерпретацию, где из конструкции «πέμπειν... εἰς φάος» исключена запятая, становится возможным рассматривать путь колесницы не как движение к свету, а как нисхождение к дому богини Ночи – месту, описанное Гесиодом в «Теогонии». Другой подсказкой выступают, орфические теогонии из Дервенийского папируса. Например, Дж. Палмер указывает на тот факт, что богиня Ночь была важна для итальянской аудитории Парменида, поскольку это божество играло не последнюю роль для этого общества. Помимо того, богиня Ночь – покровительница оракулов, исходя из содержания Теогонии Гесиода вместе с тем в ранних орфических теогониях богиня Ночь ответственна за начало вещей¹⁵³. Дж. Палмер подкрепляет свои утверждения об орфическом влиянии на Парменида особой мистериальной лексикой, например, языком пути (ὁδόν): «...и тогда и ты, испив, отправишься по священной дороге (ἱερὰν ὁδόν), по которой идут другие (ἄλλοι) прославленные мисты и вакханты»¹⁵⁴. Кроме того, Дж. Палмер не прекращает проводить культурологические параллели и обращает наше внимание на мифологию Месопотамии, где вавилонские и шумерские боги солнца, Шамаша и Уту, вершили

¹⁵³ Palmer J. *Parmenides and Presocratic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 59.

¹⁵⁴ Афонасин Е. В. «Орфические» золотые таблички // *Schole. Схолэ*. 2023. № 1. С. 234–251.

суд над мёртвыми и приносили свет западу и востоку¹⁵⁵. Ссылаясь же на авторитет Вольфганга Геймпеля, Дж. Палмер подчеркивает, что во многих вавилонских текстах мифологического содержания существует схожий образ врат, лежащих за небесами и горизонтом, подобные врата Дня и Ночи мы уже встречали в поэме Парменида. Тем самым, проэгий у Парменида оказывается не просто поэтическим описанием пути, но намекает на переход к особому знанию, которое не опирается на чувственный опыт и постигается напрямую. Именно в этом можно усмотреть его философскую роль.

Иными словами, орфическая традиция и вавилонская мифология могут рассматриваться как подтверждение мотива инициации, а значит, и своеобразного религиозного «прозрения», о котором идёт речь в проэгии Парменида. Подобное прочтение, в свою очередь, не противоречит и замечанию В. Йегера, на которое мы ссылались выше. Хотя немецкий классик не прибегает напрямую к параллелям с вавилонским материалом или орфизмом, он отмечает, что структура вступления поэмы отличается «образной плотностью», создающей впечатление поэтического откровения¹⁵⁶. При этом богатый символический фон архаической традиции может побудить к сравнению юноши Парменида с фигурой Фаэтона – героя, встречающегося как в гомеровском и гесиодовском эпосе, так и в утерянных трагедиях Эсхила и Еврипида. В классической версии мифа Фаэтон, сын Гелиоса, отправляется к востоку, чтобы подтвердить своё божественное происхождение, но, нарушив запрет отца, теряет управление колесницей и гибнет. Дж. Палмер тем не менее предостерегает от подобного отождествления. Он обращает внимание на то, что поэтический язык проэгии у Парменида указывает не на трагедию, а на инициацию, и связывает это с образом безымянной богини, родственной орфической Ночи, а также с присутствием дочерей Гелиоса. Всё это позволяет воспринимать юношу не как героя гибели, но как фигуру неопита, совершающего путь в иной порядок бытия¹⁵⁷. Тем самым движение колесницы приобретает не

¹⁵⁵ Palmer J. *Parmenides and Presocratic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 55.

¹⁵⁶ Йегер В. *Теология ранних греческих философов: Гиффордские лекции 1936 года / пер. с англ. А. С. Мерзеновой*. СПб.: Владимир Даль, 2021. С. 206.

¹⁵⁷ Palmer J. *Parmenides and Presocratic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 57.

только внешнее, но и внутреннее значение как переход к особому, нематериальному знанию.

Вновь обратимся к фрагменту из проэмия, где мы ранее описали разночтения в подходах отечественных учёных Е. В. Афонасина и А. В. Лебедева. Именно в этом фрагменте мы обнаружим не менее очевидный религиозный образ, нежели фигуры божеств или образ врат Дня и ночи: «так спешили доставить меня девы гелиады, оставив позади чертоги ночи ради света и откинув (ὠσάμεναι) руками назад с голов покрывала (καλύπτρας)» [B1.34 DK]. Акцент на жесте Гелиад, а именно, откидывание покрывала с их голов, даёт возможность укрепить религиозную трактовку проэмия и указать на возможный эзотерический оттенок проэмия, да и поэмы мыслителя в целом. Описанный жест можно понять, как акт религиозного обращения, например, к эзотерическим мистериям. Однако против и такого подхода существуют весомый довод. Религиозно-эзотерическая трактовка вступления поэмы может противоречить публичному характеру самого произведения Парменида, поскольку будь то экзотерический или же эзотерический характер сочинения препятствовал бы дальнейшей рецепции текста в античной философской традиции. Поэма мыслителя, предполагает Т. Маккензи, вероятно была презентована публике на соревнованиях рапсодов, поскольку, как описывает Платон, Парменид был участником праздника Великих Панефинеи (Plat. Parm. 127a7–b6, 128a–e). Такое утверждение подкреплено также исследованием Г. Шваби, где исследователь указывает на сохранение рапсодической техники в проэмиях Парменида и гесиодовских «Трудах и днях» – пентадического ритма, свойственного для публичного чтения поэзии вслух, вполне возможно, на тех же Панафинеях¹⁵⁸.

Поэтическая сила, её наглядность, иммерсивность и символичность стиха умело применяются Парменидом для побуждения слушателя или же читателя вообразить такую сущность, которую невозможно описать в обыденной речи,

¹⁵⁸ Schwabl H. Hesiod und Parmenides: Zur Formung des parmenideischen Prooimions (28 B 1) // Rheinisches Museum für Philologie. 1963. Vol. 106, № 2. P. 134–142.

утверждает Т. Маккензи¹⁵⁹. Античный мыслитель, что вполне вероятно, использовал многозначительные образы и мотив путешествия для косвенного различия предметов своей критики. Стоит отметить, что подобную гипотезу выдвинул ранее упомянутый нами немецкий филолог-классик В. Йегер, указав, что поэтический стих поэмы подсказывает читателю не только критическое отношение к прозаическому стилю натурфилософов, но и на пересмотр культурного наследия эпоса, космогоний Гесиода и Гомера¹⁶⁰. Согласно тому же Т. Маккензи, поэзия Парменида подражает, по крайней к этому мере стремится к этому, эпической наглядности (ἐνάργεια), которая лучше всего отражена в сочинения Гомера. Намёком на ἐνάργεια в произведении Парменида для Т. Маккензи выступает аллегория на незрячих (τυφλοί), полагающихся на свои органы чувства в познании, во фрагменте «Пути истины» [В 6 DK 6], а также строка из «Пути мнения»: «...Неизменно взирай умом на вещи, хотя и отсутствующее как на присутствующее... (λεῖσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως)» [DK 4.1]. Сила мемисиса в проэмии выражается через частотность визуальной тематики во всей поэме, что заставляет читателя стать непосредственным очевидцем путешествия к вратам Дня и Ночи. В качестве аргумента в пользу этого Т. Маккензи вводит в своё исследование «зрительный» жанр мифов, предложенный американским лингвистом Брюсом Лауденом. Основаниями для определения, указанного субжанра мифов, выступают песни из Одиссеи Гомера, а именно те фрагменты эпоса, где присутствует ясное описание созерцания или же во всей сцене был сделан акцент на визуальный опыт героев.

Согласно лингвисту и профессору из США Б. Лаудену, одиннадцатая песнь из эпоса, где повествуется о встрече Одиссея с тенями умерших, изобилует визуальной лексикой, выражаемой в частотности употребления дериватов глагола «εἶδω»¹⁶¹. Ключевым же отрывком при таком взгляде выступают знаменитые слова

¹⁵⁹ Mackenzie T. Poetry and Poetics in the Presocratic Philosophers: Reading Xenophanes, Parmenides and Empedocles as Literature. Cambridge University Press, 2021. P. 66.

¹⁶⁰ Йегер В. Теология ранних греческих философов: Гиффордские лекции 1936 года / пер. с англ. А. С. Мерзеновой. СПб.: Владимир Даль, 2021 С. 202.

¹⁶¹ Louden B. Homer's Odyssey and the Near East. Cambridge University Press, 2011. P. 204.

Антиклеи, матери Одиссея: «К свету направься скорее и все, что в Аиде увидел (ἴσθ'), помни (᾿ίσθ') и знай (ἴσθ'), чтобы после жене рассказать Пенелопе...»¹⁶² (Hom. Od. 11.223). Примечательно, но многозначность глагола «ἴσθι» полностью отражена в переводе «Одиссеи» П. А. Шуйского, который был нами и приведён в качестве примера. С другой стороны, в общепринятом переводе поэмы от В. А. Жуковского указанный глагол сведён до значения «помнить».

Помимо мифа об Одиссее, американский лингвист анализирует Энеиду Вергилия и миф о Гильгамеше, приводя из этих произведений примеры «зрительного» жанра мифа. Тем не менее мы остановимся на приведённом примере из сочинений Гомера, по причине хронологической и культурной близости этого эпоса к эпохе Парменида. Общение Одиссея со своей матерью показывает читателю особый «зрительный» жанр в мифологии, поскольку в нём проводник из потустороннего мира являет протагонисту истину, спрятанную от героя и его взгляда на мир¹⁶³. В случае же с Одиссеей, протагонисту явлена истина от фиванского пророка Терисея, призывавшего те самые тени из царства Аида, затем герой возвращается с ней из царства мёртвых в мир живых, что изменяет взгляд протагониста на мир в целом.

Согласно Т. Маккензи, вступление поэмы и фрагмент «Путь мнения» стоит прочесть совокупно, исследователь указывает на неявную критику поэзии и её причастность к миру смертных. Не вдаваясь в подробный анализ «Пути мнения», который нам предстоит провести в следующих главах, отметим, что в этом фрагменте античный философ описывает неподобающий путь познания или же мир смертных, что является критикой мыслителей эмпирического толка, современников Парменида. Проземий же, где повествуется об «откровении» божества об истинном познании, с другой стороны, «Путь мнения», где мыслителем описан ложный мир мнения, фрагменты поэмы явно противоположны друг другу по смыслу, однако эти части тесно связаны. Дуальность

¹⁶² Гомер. Одиссея / пер. П. А. Шуйского. Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2017. 774 с.

¹⁶³ Loudon B. Homer's Odyssey and the Near East. Cambridge University Press, 2011. 205 p.

художественных образов в проэмии: юноша и девы, День и Ночь, смертное и божественное, подсказывают читателю, что на самом деле юноша покидает мир смертных, достигнув ворот Дня и Ночи¹⁶⁴. Помимо этого, отмечает Т. Маккензи, существует и причина для сомнения в истинности божественного откровения в проэмии, поскольку богиня Ночь излагает истину для юноши, а, следовательно, использует понятный для смертных язык из мира мнения.

Вычитывая в проэмии и «Пути мнения» намёки на «зрительный» жанр мифа, можно интерпретировать проэмий как кардинальное изменение точки зрения протагониста на мир, что вполне согласуется с интерпретацией проэмия в качестве «откровения». Отличием от интерпретации «божественного откровения» — направление пути колесницы: от эмпирического взгляда на мир к внемному умозрению. Проанализировав проэмий и сопоставив его с «Путём мнения», исследователь заключает, что поэтическое, как язык описания физического мира, и эмпирическое познание — это сферы того, что вызывает недоверия для Парменида, именно там отсутствует истина.

Поэтическая образность проэмия и его широкий диапазон интертекстуальных отсылок, от Гесиода и Гомера до Пиндара и Орфизма, обрамляют дальнейшие философские рассуждения в поэме. художественное обрамление также подчёркивает сверхъестественный характер открытия природы бытия в «Пути истины», которого мы коснемся в следующих параграфах. Расплывчатость этих образов не обязательно побуждают читателя к вычитыванию в фигурах проэмия конкретных божеств. Кроме того, амбивалентность образов провоцирует к многогранным трактовкам вступления к поэме, будь то прочтение Секста Эмпирика или же взгляд классического филолога В. Йегера. Загадочность божественных фигур в поэме, как и спутанная география направления колесницы умышлено описаны Пармнидом именно таким образом, чтобы спровоцировать у читателя ощущение дезориентации, например, как во время сна, когда символы одновременно напоминают несколько предметов референции, отмечает историк

¹⁶⁴Mackenzie T. Poetry and Poetics in the Presocratic Philosophers: Reading Xenophanes, Parmenides and Empedocles as Literature. Cambridge University Press, 2021. P. 78.

античной философии Г. Грейнджер¹⁶⁵. В этом отношении Т. Маккензи и Г. Грейнджер солидарны друг с другом, поскольку поэтическая форма, как утверждают эти исследователи, направлена на побуждение ярких впечатлений у аудитории.

Стоит подчеркнуть солидарность Г. Грейнджера и А. Мурелатоса о том, как Парменид использует традиционные мотивы эпоса для выражения новых идей. Однако Г. Грейнджер описывает проэгий как попытку демифологизации традиционных поэтических мотивов Греции, например, описание сошествия Гелиад и явление безымянной богини к юноше – попытка увидеть истинный смысл в явлении Муз. В Теогонии Гесиода, как образце поэтического искусства, Музы сообщают поэту и о рождении богов, и о космическом порядке; при этом эти события лежат за гранью человеческого взгляда, но остаются явлениями эмпирического толка, поскольку очевидцами этих событий были сами Музы¹⁶⁶. К этому стоит добавить и мутный образ безымянной богини, которую можно отнести к образу Музы или же к фигуре божества из мистических культов, служит демифологизацией традиционных поэтических образов за счёт своей амбивалентности. Парменид, тем самым, показывает своей аудитории, что истинное знание о природе доступно для человеческого разума помимо традиционных мотивов и образов, иными словами, без сошествия Муз к поэту. Парменид, вполне возможно, трансформирует образ явления Муз в путешествие юноши к главному источнику знания – безымянной богине или, как мы ранее её определили, к богине Ночь. Иными словами, традиционный образ явления Муз перевернут Парменидом: юноше не нужен посредник в откровении, то есть сами Музы, ведь, истину ему явит само божество. Музы, как очевидцы космогонии и теогонии, исключаются в проэгии, а поэт показывает, что знание о природе априорно. Доопытное знание конкретизируется Парменидом в ключевом утверждении всей поэмы: «... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι», а экспликацию этого утверждения мы обнаружим в дальнейших рассуждениях о природе бытия в

¹⁶⁵ Granger H. The Proem of Parmenides' Poem // Ancient Philosophy. 2008. Vol. 28, № 1. P. 1–20.

¹⁶⁶ Там же.

«Пути Истины» [B8 DK]. На основе сказанного, Г. Грейнджер отмечает главную художественную задумку Парменида: от размычатой образности путешествия в проэмии к строгой линии аргументации в «Пути Истины»¹⁶⁷.

В заключение текущего параграфа отметим следующее. Безусловно, в художественном проэмии мы не обнаружили философского рассуждения или философской аргументации, но в то же время не следует забывать, что вступление к поэме – часть целого произведения. Амбивалентность художественных образов проэмия побуждает нас к их интерпретации: прояснению топографии и поиск мифологического или культурного контекста для прояснения фигуры безымянной богини. Элиминации во вступлении к поэме сопутствуют прояснению этих образов. Благодаря исследованиям авторитетных учёных мы можем указать, что под безымянной богиней скрывается богиня Ночь, ответственная за начало вещей из ранних орфических теогоний, что согласуется с общим смыслом отрывка «Путь Истины» поэмы Парменида. Разобравшись с топографией проэмия, мы увидим, что колесница с юношей держит путь к дому богини Ночь. Иными словами, в проэмии описан опыт религиозного откровения, на чем настаивал В. Йегер.

В заключение текущего параграфа необходимо подчеркнуть, что проэмию поэмы Парменида получил в исследовательской литературе различные интерпретации. С одной стороны, Ф. М. Корнфорд и Дж. Барнс не придавали вступлению к поэме самостоятельного философского значения, рассматривая его скорее как аллегорическое и поэтическое обрамление. С другой стороны, В. Йегер, Дж. Палмер, А. Х. Коксон указывали на религиозный, инициатический и мифопоэтический характер проэмия. В то же время исследования А. Мурелатоса, Х. Фрэнкеля, Г. Грейнджера и Т. Маккензи позволяют увидеть в проэмии не только религиозную символику, но и особый способ преобразования эпической традиции в философское рассуждение.

В настоящем исследовании мы примыкаем к тем интерпретациям, где проэмию рассматривается как значимая часть философской композиции поэмы. Его образы не следует понимать только как украшение или как самостоятельный

¹⁶⁷ Там же.

эзотерический рассказ. Скорее, Парменид использует мотив путешествия, фигуру богини, образы Дня и Ночи, а также эпическую лексику для того, чтобы подготовить читателя к переходу от мнения смертных к истине. Поэтому проэпий выступает не внешним предисловием, а смысловым обрамлением «Пути истины». Следовательно, философская функция проэпия состоит в том, что он показывает сам переход к иному порядку знания. Юноша покидает обычный человеческий путь и оказывается перед богиней, которая открывает ему различие истины и мнения. Тем самым вступление к поэме заранее задаёт структуру дальнейшего рассуждения: мысль должна быть направлена не на изменчивое и чувственно данное, а на то, что обладает необходимостью и может быть удержано в мышлении. В этом смысле анализ проэпия позволяет перейти к центральной проблеме следующего параграфа – становлению понятия бытия (ὄν) в поэме Парменида.

§ 1.3. Путь к «τὸ ὄν»: становление понятия бытия в поэме Парменида

Ранняя греческая философия во многом сохраняла связь с исследованием природы (φύσις) и поиском первоначала, через которое объяснялось многообразие становящегося мира. В этом контексте особое значение философии Парменида состоит в том, что он смещает направление философского рассуждения от наблюдения за природными процессами к вопросу об умопостигаемом основании истины. Как отмечает Т. В. Васильева, значение Парменида заключается в повороте философского поиска от природы к сфере мыслимого, где предметом рассмотрения становится уже не физическое первоначало, а то, что может быть помыслено и высказано как истинно существующее¹⁶⁸. Первое достижение данного поворота выражается в усилении логико-аргументативного характера философского рассуждения, поскольку мысль у Парменида получает значение не эмпирического наблюдения, а умственного схватывания необходимого. В этом отношении категория νόημα указывает на направленность мышления к тому, что сохраняет

¹⁶⁸ Васильева Т. В. Поэтика античной философии. М.: Академический Проект; Трикста, 2008. С. 453.

постоянство по отношению к изменчивости чувственного мира. Другим достижением выступает становление умозрительного созерцания как способа обращения к бытию. Поэтому логика парменидовского рассуждения может быть охарактеризована как собственно философская логика, в рамках которой бытие и мышление обнаруживают не внешнюю связь, а внутреннюю соотнесённость в порядке истины.

Одним из основных «камней преткновения» в поэме Парменида – значение и смысл глагола «быть», играющий основную роль в рассуждениях о символах бытия в фрагменте «Путь Истины» [B8 DK]. В каком значении Парменид применяет глагол «быть» (εἶναι) в своей поэзии: предпочтительно ли экзистенциальное прочтение глагола «быть» (εἶναι) или же он является копулятивным глаголом? Экзистенциальное прочтение является традиционной интерпретацией рассуждения о природе бытия в поэме мыслителя. С другой стороны, существует и современный подход, где мыслители предпринимают попытки формализовать рассуждения о бытии из поэмы Парменида, иными словами, изложить атрибуты сущего (εἶναι) на язык логики. Как правило, последний упомянутый подход свойственен аналитической истории философии, однако и в отечественной науке этот подход также встречается. В качестве примера аналитического прочтения поэмы Парменида в отечественной литературе выступают исследовательские работы историка философии И. В. Берестова. Отечественный учёный усматривает в глаголе «быть» в том числе и копулятивную логическую связку, заключая, что в поэме Парменида речь идёт об интенциональном объекте и мышлении¹⁶⁹. Интерпретация глагола быть зависит от контекста. Вместе с тем, нельзя пройти мимо утверждений Е. В. Афонасина, указывающего, что глагол «быть» (εἶναι) вовсе принадлежит интерпретации в зависимости от контекста. Иными словами, Е. В. Афонасин полагает, что оба прочтения равносильны и равноправны. В таком случае мы, как читатели поэмы Парменида, остаёмся между этими двумя

¹⁶⁹ Берестов И. В. Сущее как интенциональный объект мышления и «Единство сущего» у Парменида // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2015. № 4. С. 37–42.

интерпретациями. Должны ли мы отдать предпочтение современному прочтению или же остановиться экзистенциальной интерпретации? Вопрос весьма сложный и касается проблемы приоритета в интерпретациях текста. Принимая это во внимание, мы оставим указанный вопрос для будущих исследований.

В качестве контекста, о котором упоминал Е. В. Афонасин, для нашей интерпретации выступит утверждение о том, что Парменид является мыслителем, хотя и досократического характера или же периода ранней Греции. Атрибуция «мыслителя» к деятельности Парменида подкрепляется классическими исследованиями в истории философии под авторством немецкоязычных филологов-классиков XIX века – Э. Целлера и Т. Гомперца. Иными словами, поэма Парменида, что очевидно, отличается своим содержанием от других традиций ранней Аттики, например, от того же поэтического эпоса. С этой точки зрения, применение Парменидом глагола «быть» (εἶναι) также содержит оттенок переосмысления указанного глагола с философской точки зрения. Элеат, кроме того, положил основания в целое философское учение – онтологию, утверждает американский антиковед Ч. Х. Кан¹⁷⁰.

Целью настоящего исследования выступает попытка философской интерпретации функционирования глагола «быть» (εἶναι) в поэме Парменида, с учётом его использования как лексемы, так и философского понятия. При этом внимание уделяется сопоставлению классических экзистенциальных и копулятивных трактовок с современными логико-гносеологическими подходами к творчеству элеатского мыслителя. Иными словами, мы попытаемся сопоставить классические экзистенциальные трактовки поэмы, а также копулятивные трактовки с более поздними логико-гносеологическими подходами к творчеству Парменида. Именно в этом разрезе будет находиться наше рассмотрение глагола «быть» в поэме Парменида. Для достижения поставленной цели мы продолжим наше обращение, с опорой на комментарий и перевод Е. В. Афонасина поэмы Парменида, к фрагментам поэмы Элеата в том порядке, закреплённым А. В.

¹⁷⁰Kahn C. H. Being in Parmenides and Plato // Kahn C. H. Essays on Being. Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 1–40.

Лебедевым в русскоязычной версии фрагментов ранних греческих философов Г. Дильса и В. Кранца¹⁷¹. Иными словами, наша цель будет состоять в том, чтобы показать, каким образом в поэме Парменида формы глагола «быть» (εἶναι) и причастная форма «τὸ ἐόν» получают философское значение и становятся основанием для рассуждений Богини о сущем во фрагментах [B5 DK], [B2 DK], [B3 DK], [B6 DK], [B7 DK] и [B8 DK].

Фрагмент [B5 DK] является завершением ранее рассмотренного проэпия. В указанном фрагменте богиня Ночь утверждает, что ей всё равно с чего начинать (ὀπλόθεν ἄρξωμαι), ведь к этому она снова и вернётся (πάλιν ἵξομαι αὖθις). Согласно замечаниям Е. В. Афонасина, утверждение богини содержит метафору круга, следовательно, и завершённости¹⁷². Завершённость и круг также будут фигурировать в рассуждениях о природе бытия (ἐόν) во фрагменте [B6 DK].

Далее богиня повествует о мыслимых (νοήσαι) путях изыскания (ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός) [B2 DK]. Дословно эти пути можно описать следующим образом. Первый путь это, то что есть (ἡ μὲν ὅπως ἔστιν) и что нет для не существования (οὐκ ἔστι μὴ εἶναι). Второй же путь - это то, что не существует (οὐκ ἔστιν) и что не есть для того, что необходимо не существует (ὥς χρεὼν ἔστι μὴ εἶναι). Соответственно, первый путь богиня именует убеждением (πειθοῦς), поскольку он сопутствует истине (Ἀληθείῃ γὰρ ὀπηδεῖ). Второй же путь – неизведанная тропа (παναλευθέα ἀταρόν) и юноша не может (οὐ γὰρ ἀνυστόν) ни познать (γνοίης) и ни выразить (φράσαις) того, что не существует (τό γε μὴ ἐόν). В этом фрагменте, помимо парменидовского метода «δίζησις», о котором речь пойдёт далее, мы впервые встречаем искомый нами глагол быть (εἶναι) в деривате формы причастия настоящего времени (τὸ ἐόν) [B2 DK].

Прежде всего нужно отметить, что в этом фрагменте Парменид упоминает метод философского изыскания в своей поэме, а именно, слово «δίζησις». Для

¹⁷¹Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1 / пер., вступ. ст. и прим. А. В. Лебедева. М.: Наука, 1989. 543 с.

¹⁷²Афонасин Е. В. Поэма Парменида: Перевод и комментарий. Новосибирск: Центр изучения древней философии и классической традиции НГУ, 2021. С. 31.

должного описания указанного метода стоит кратко описать общепринятый нарратив изложения поисков ранних мыслителей Аттики.

Основными свидетельствами об изысканиях ранних мыслителей выступают сочинения Платона и Аристотеля. Однако к этим свидетельствам принято относиться скептически, по крайней мере, по той причине, что оба философа не являлись доксографами, а имели обыкновение истолковывать учения предшественников на свой лад. Несмотря на озвученные трудности, существует конвенциональный нарратив изложения изысканий ранних мыслителей Аттики, однако и он имеет свои недостатки¹⁷³. Согласно данному нарративу, ранняя философия Аттики понимается в проблемном ключе, иными словами, мыслители были заинтересованы в разрешении проблемы изменения, наблюдаемого в окружающем мире¹⁷⁴. При подобном взгляде, смысловым ядром Милетской школы в лице Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена выступает поиск монистического начала (ἀρχή), лежащего в основе всего сущего. В таком случае представления Ксенофана и Пифагора с трудом вписываются в эту картину, поскольку первого мыслителя можно причислить к поэтической традиции, а пифагорейскую школу к религиозному сообществу¹⁷⁵. В то же время и концепцию огня Гераклита нелегко приложить к поставленной проблеме, поскольку огонь является лишь проводником логоса (λόγος), ответственного за поддержание единства и многообразия мира, утверждает Дж. Палмер¹⁷⁶. Умозрения же Парменида и Зенона об отсутствии движения принято интерпретировать в качестве критики воззрений Гераклита о потоке. Элеаты, отрицая возможность порождения и гибели в природе, ставили под сомнения и взгляды Эмпедокла и Анаксагора, которые изображали зарождение космоса в терминах смешения и разделения. Заключительным же этапом становления философии в ранней Греции можно считать воззрения Левкиппа и

¹⁷³ Palmer J. The world of early Greek philosophy // Ed. by F. Sheffield, J. Warren. Routledge Companion to Ancient Philosophy. Routledge, 2013. P. 9.

¹⁷⁴ Вольф М. Н., Берестов И. В. Проблемный подход к исследованию древнегреческой философии // Scholē. Философское антиковедение и классическая традиция. 2007. Т. 1, № 2. С. 203–246.

¹⁷⁵ Чанышев А. Н. Итальянская философия. М. : Изд-во Московского ун-та, 1975. 163 с.

¹⁷⁶ Palmer J. The world of early Greek philosophy // Ed. by F. Sheffield, J. Warren. Routledge Companion to Ancient Philosophy. Routledge, 2013. P. 9.

Демокрита о материальных и неизменных атомах. Взгляды указанных атомистов согласуются с проблемой изменения в природе, поскольку атомам свойственно как объединяться в вещи природы, так и распадаться. Иными словами, выстраивание общего нарратива для ранних мыслителей Эллады непростая задача, поскольку некоторые мыслители не будут в него вписываться без противоречий.

В то же время нельзя не обойти сомнения в философском статусе ранних мыслителей Аттики: прежде всего, слово «φιλοσοφία» не встречается в оставшихся, а главное, в подлинных, фрагментах их сочинений; во-вторых, как утверждает итальянский исследователь Ливио Россетти, в начале IV века до нашей эры «φιλοσοφία» и её дериваты вошли в обиход, но в качестве атрибута, характеризующего предмет или действие, например, любить знания (φιλοσοφεῖν) или любознательные (οἱ φιλοσοφοῦντες), однако, и эти дериваты не относятся к деятельности досократиков¹⁷⁷. Тем не менее существуют понятия, которые, вполне возможно, характеризовали интеллектуальные устремления ранних мудрецов Аттики. Например, ионийскую философию, благодаря перипатетической традиции, именуют «историей» (ἱστορία), а этимология этого слова отсылает нас к значению «свидетельства», согласно этимологическому словарю греческого языка Р. Бикеса¹⁷⁸. Ионийский «свидетель» включает в себе множество специализаций, от астронома и биолога до антрополога, но при этом, «историк» будет изучать мир такой, какой он представлен в действительности, посредством наблюдения¹⁷⁹. К числу «историков» или полиматов (πολυμάθης) можно причесть и Пифагора, согласно свидетельствам Гераклита: «Пифагор, Мнесархов сын, занимался собиранием сведений (ἱστορίην) больше всех людей на свете и, понадёргав себе эти сочинения, выдал за собственную мудрость (σοφίην) многознайство (πολυμαθίην) и мошенничество» [B 129 DK].

¹⁷⁷ Rossetti L. *Philosopher Socrates? Philosophy at the Time of Socrates and the Reformed Philosophia of Plato* // Ed. by A. Stavru, C. Moore. *Socrates and the Socratic Dialogue*. Brill, 2017. P. 276.

¹⁷⁸ Beekes R. *Etymological dictionary of Greek (2 vols.)* // *Etymological Dictionary of Greek (2 vols.)*. Brill, 2009. P. 602.

¹⁷⁹ Cherniss H. F. *The characteristics and effects of Presocratic philosophy* // Ed. by D. J. Furley; R. E. Alle. *Studies in Presocratic Philosophy Vol. 1*. Routledge, 2016. P. 11.

Парменид же указывает собственный метод изыскания, постулируемый Богиней. Слово «δίζησις» можно истолковать как исследование или изыскание, согласно словарю И. Х. Дворецкого. Однако, как отмечает отечественный учёный Е. В. Афонасин, элеат использовал слово «δίζησις», чтобы свои изыскания противопоставить учениям ионийской школы.¹⁸⁰ Такой тезис ранее отстаивал англоязычный исследователь античной философии Ч. Х. Кан. По словам исследователя, подобным образом древний элеат противопоставляет своё философское изыскание методу ионийцев – «ἱστορίη»¹⁸¹. Кроме того, в интерпретации Ч. Х. Кана главная задача Парменида заключается не в построении космологического учения, а в выявлении правильного пути достижения истины¹⁸². Иными словами, античный мыслитель ставит вопрос об условиях истинного познания и осмысленного высказывания, благодаря чему проблема бытия оказывается связана с проблемой мышления. Отглагольное существительное «δίζησις», доверяя этимологическому словарю древнегреческого языка Р. Бикеса, восходит к индоевропейскому корню, обозначающий «преследовать»¹⁸³. Сопоставив этимологию слова со всей поэмой Парменида, можно заключить, что «δίζησις» означает преследование или же шествие к природе сущего (ὄν), под наставлением мышления (νοεῖν).

Следуя по пути умозрительного изыскания, полагая бинарную оппозицию, а также используя дедукцию, мыслитель постулирует следующий тезис: «Ибо мыслить – то же, что быть (...τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.)» [B3 DK]. Современные исследователи, согласно утверждениям А. Х. Коксона¹⁸⁴, утверждают соответствие контекстуального и метрического метода позволяет утверждать, что [B3 DK] продолжение [B2 DK], а именно продолжение фразы «ни изъяснить» (οὔτε φράσαις). Стоит отметить, что существует множество переводов

¹⁸⁰ Афонасин Е. В. Поэма Парменида: Перевод и комментарий. Новоси бирск: Центр изучения древней философии и классической традиции НГУ, 2021. С. 33.

¹⁸¹ Kahn C. The Thesis of Parmenides // The Review of Metaphysics. 1969. Vol. 22, no. 4. P. 700–724.

¹⁸² Там же.

¹⁸³ Beekes R. Etymological dictionary of Greek (2 vols.) // Etymological Dictionary of Greek (2 vols.). Brill, 2009. P. 333.

¹⁸⁴ Parmenides. The fragments of Parmenides / by A. H. Coxon; edited with new translations by Richard McKirahan and with a new preface by Malcolm Schofield. Parmenides Publishing 2009 P. 297.

и трактовок указанного фрагмента. В связи с этим, упомянем некоторые из них, чтобы продемонстрировать сложность интерпретации указанного фрагмента, ключевого для философии Парменида.

Существует несколько переводов, следовательно, и трактовок этого отрывка: «Ибо мыслить (сущее) и существовать одно и то же» Г. Дильса; «For it is the same thing that can be thought and that can be»¹⁸⁵ Дж. Бернета; «For the same things can be thought of and can be»¹⁸⁶ Дж. Барнса; «... the same is there to be thought of and to be»¹⁸⁷ А. Мурелатос; «... for the same thing is for conceiving as is for being» А. Х. Коксон. В отечественной науке также можно отметить плюрализм интерпретаций: «Одно и то же есть мысль и то, о чём она мыслит»¹⁸⁸ С. Н. Трубецкого; «... мыслить и быть одно и то же»¹⁸⁹ А. В. Лебедев; «Ведь одно и то же есть как для мышления, так и для бытия»¹⁹⁰ Е. В. Афонасин.

Как мы можем отметить, на основании приведённых переводов, оба слова, как «мыслить» (νοεῖν), так и «быть» (εἶναι) непросты для интерпретации. Кроме того, неясна их взаимосвязь или же корреляция, например, насколько они едины ли они по своему содержанию, а также неясно какое из слов зависит от другого. Проблематичность прочтения, на первый взгляд довольно краткого фрагмента, отражается в переводе фрагмента И. В. Берестова «...ибо то же самое есть “мыслить [ноэму]” и быть [ноэмой или тем, кто её мыслит?]»¹⁹¹.

Следует отметить, что А. Х. Коксон, анализируя указанные фрагменты, выделяет несколько важных следствий для понимания парменидовской связи мышления и бытия. Во-первых, наличие ума предполагает направленность

¹⁸⁵ Burnet J. Early greek philosophy. A. & C. Black, 1920. P. 130.

¹⁸⁶ Barnes J. Early Greek Philosophy. New York: Penguin Books, 2001. P. 132.

¹⁸⁷ Mourelatos A. P. D. The Route of Parmenides: A New Revised Edition with a New Introduction, Additional Essays and a Previously Unpublished Paper by Gregory Vlastos. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2008. P. 75.

¹⁸⁸ Досократики. Доэлеатовский и элеатовский периоды / пер. с нем. А. О. Маковельского. Минск: Харвест, 1999. С. 235.

¹⁸⁹ Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1 / пер., вступ. ст. и прим. А. В. Лебедева. М.: Наука, 1989. 543 с.

¹⁹⁰ Афонасин Е. В. Поэма Парменида: Перевод и комментарий. Новоси бирск: Центр изучения древней философии и классической традиции НГУ, 2021. С. 35.

¹⁹¹ Берестов И. В. Современные взгляды на корректность умозаключений в «Пути истины» поэмы Парменида // ЮП. 2023. № 1. С. 10–18.

мышления на определённый предмет, который мыслится либо как существующий, либо как лишённый бытия. Во-вторых, предмет истинного мышления должен быть тождествен тому, что есть, поскольку мысль, обращённая к не-сущему, не может получить познавательной определённости. В-третьих, познание того, чего нет, оказывается невозможным, поскольку не-сущее не предоставляет мысли устойчивого предмета. В-четвёртых, утверждение о том, что «X имеет истинное бытие», открывает возможность для обоснованного рассуждения, ведущего к познанию соответствующего предмета. Таким образом, в интерпретации А. Х. Коксона мышление у Парменида получает свою истинностную направленность только в отношении к бытию как основанию мыслимости и познаваемости¹⁹².

Другими словами, мыслить о чём-либо можно лишь тогда, когда этот объект существует. Например, если помыслить Ахилла из эпической поэмы Гомера, то Ахилл будет существовать как часть Илиады, которая объективно существует. Поэтому неверно отдавать прерогативу существования мыслимому объекту, например, сказочной Бабе Яге; необходимо следить за точностью мысли и определять конечный объект, на который направлено мышление.

Следовательно, у Парменида мышление оказывается связано с истинно сущим не как внешняя по отношению к нему способность, а как тот способ, посредством которого бытие может быть постигнуто и высказано. Иными словами, путь к истинно сущему раскрывается через акт мышления (*νοεῖν*) и его мыслительное содержание (*νόημα*). Согласно У. К. Ч. Гатри, глагол *νοεῖν* в досократовскую эпоху не следует понимать в смысле мистического «прозрения», поскольку он указывает прежде всего на умственное схватывание предмета. В свою очередь, «*νόημα*», будучи производным от «*νοεῖν*», фиксирует не чувственное восприятие вещи, а её мыслимое содержание. Тогда как В. В. Биbihин, анализируя термин *νοεῖν*, подчёркивает в нём значение понимания и своеобразного «вбирания», что позволяет рассматривать мышление как способ обращения к тому, что обладает

¹⁹² Parmenides. The fragments of Parmenides / by A. H. Coxon; edited with new translations by Richard McKirahan and with a new preface by Malcolm Schofield. Parmenides Publishing 2009 p. 297.

устойчивостью и истинностью¹⁹³. Вместе с этим У. К. Ч. Гатри обращает внимание на особый философский статус «νοῦς», поскольку именно через ум древнегреческая мысль обозначает способность человека соотноситься с божественным и умопостигаемым порядком. Соответственно, в поэме Парменида мышление получает не эмпирическое, а онтологическое значение: оно направлено к бытию как к единственному основанию истины.

Обратим же наше внимание на проблему взаимоотношения этих понятий, чуть позднее, в следующем параграфе. На данный момент лишь отметим, что Парменид впервые установил взаимосвязь этих непростых понятий в истории философии. Картина этой взаимосвязи станет яснее после того, как мы рассмотрим и опишем глагол «быть» (εἶναι) в определённых нами выше фрагментах. В качестве более подробного описания содержания «δίζησις» рассмотрим фрагменты [B6 DK] и [B7 DK]. Кроме того, доверяя авторитету английского антиковеда и историка греческой философии У. К. Ч. Гатри, оба фрагмента, что не исключено, являются единым фрагментом поэмы Парменида¹⁹⁴.

Следует же, продолжает богиня во фрагменте [B6 DK], говорить (λέγειν) и мыслить (νοεῖν) сущее (τ' ἐόν), что существует (εἶναι), но не то, что не существует (οὐκ ἔστιν). Богиня Ночь предлагает юноше рассмотреть (φράζεσθαι) пути (ὁδός) изыскания (διζήσιος). От первого пути богиня оттесняет (εἴρω) юношу. Кроме того, и второй путь непригоден для изыскания, поскольку на нём незнающие смертные (βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν) бродят (πλάττονται) о двух головах (δίκρανοι). В их сердцах беспомощность (ἀμηχανίη) управляет (ιθύνει) блуждающим умом (πλακτὸν νόον). Смертные носятся, слепыми и глухими, поражённые, нерешившиеся люди, которыми быть (τὸ πέλειν) и не быть (οὐκ εἶναι) считается (γενόμεσται) одним и тем же. Для них есть противоположный путь (παλίντροπός κέλευθος).

Следом же опишем и седьмой фрагмент [B7 DK]. Богиня продолжает свою речь: «чтобы никогда это не было насильно подчинено (δαμῆι), но от этого пути

¹⁹³ Биbihин В. В. Чтение философии СПб.: Наука, 2009. С. 385.

¹⁹⁴ Гатри У. К. Ч. История греческой философии в 6 т. Т. II: Досократовская традиция от Парменида до Демокрита / пер. с англ. под ред. И. Н. Мочаловой. СПб.: Владимир Даль, 2017. С. 54.

изыскания (ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος) мысль сдержи (εἴργε νόημα)». Юноше нельзя позволить себе следовать (βιάσθω) по многоопытному пути (πολύπειρον ὁδόν): направляя (νωμαῖν) безрассудный взор (ἄσκοπον ὄμμα) и гулкий слух (ἡχήεσαν ἀκουήν) и язык (γλῶσσαν). Юноше также нужно судить рассудком (κρίναι δὲ λόγῳ) оспариваемый довод (πολύδηριν ἔλεγχον), богиней сказанный (ρήθέντα).

Главная лакуна в описанных выше фрагментах – количество путей и что под ними предполагается. Например, У. К. Ч. Гатри утверждает, что в указанных отрывках поэмы можно выделить три пути: 1) Истинный путь – мыслить то, что существует (τ' ἐόν); 2) Первый ложный путь – мыслить то, что не существует (οὐκ ἔστιν); 3) Второй ложный путь – «блуждание о двух головах» или смешение того, чего нет и того, что существует, руководствуясь зрением, слухом и языком¹⁹⁵. Обратившись к комментариям А. Х. Коксона, мы увидим, что по первому ложному пути шествуют мыслители, современники Парменида, предпочитающие эмпирический путь познания, например, упомянутые нами ранее «историки» или же сам Гераклит¹⁹⁶. Второй ложный путь, который юноше нужно «судить» (κρίναι), указывает на неуместность использования чувств для познания. Тем не менее, А. Х. Коксон настаивает, что в Парменид не радикален в оценке эмпирического познания, но наоборот, античный мыслитель рассматривает чувственное познание как дополнение к разуму (νοῦς)¹⁹⁷. При внимательном рассмотрении второго пути, можно задать вопрос: полноценный ли это путь? Поскольку, в своем роде, второй ложный путь избыточен для логики, изложенной Парменидом. Возможен ли этот путь, когда бытие есть, а бытия нет?

В комментариях к шестому фрагменту Е. В. Афонасин задаёт похожие вопросы и выдвигает предположение: вероятно, второй ложный путь необходим мыслителю, чтобы избежать логических противоречий [B6 DK]¹⁹⁸. Иными

¹⁹⁵ Там же.

¹⁹⁶ Parmenides. The fragments of Parmenides / by A. H. Coxon; edited with new translations by Richard McKirahan and with a new preface by Malcolm Schofield. Parmenides Publishing 2009. P. 300.

¹⁹⁷ Ibid. P. 304.

¹⁹⁸ Афонасин Е. В. Поэма Парменида: Перевод и комментарий. Новосибирск: Центр изучения древней философии и классической традиции НГУ, 2021. С. 38.

словами, второй ложный путь закрывает третий вариант вывода из постулата «бытие есть, а небытия нет», то есть когда совместно существует и бытие, и небытие. Второй ложный путь, скорее иллюстрация закона исключённого третьего: либо есть истинный путь, либо ложный, а третьего не дано. Уточнение порядка истины у Парменида связано с постепенным прояснением понятия бытия. В этом контексте в поэме появляется форма «τὸ ἓόν» – субстантивированное причастие среднего рода, образованное от глагола «εἶμι», который имеет значения «быть», «существовать», «являться». В дальнейшем Парменид использует также форму «τοῦ ἑόντος», представляющую собой родительный падеж той же субстантивированной формы. Тем самым речь идёт не только о глагольном значении «быть», но и о переходе к понятию «того, что есть», то есть к бытию как предмету философского рассмотрения.

Однако, как А. Х. Коксон, так и Е. В. Афонасин солидарны во мнении, что описываемые смертные из второго пути не совпадают с мнениями смертных из «Пути Мнения», о котором речь пойдёт позже. В то же время стоит подчеркнуть, что именно в этих фрагментах впервые в истории философии противопоставляются такие сферы познания как чувственное (αἰσθητόν) и умопостигаемое (νοητόν), отмечает У. К. Ч. Гатри¹⁹⁹. Однако, исследователь делает оговорку, что Парменид, возможно, в полной мере не осознавал это разделение подобно тому, как это делал Платон позднее с помощью диалектического рассуждения.

Необходимо подчеркнуть, что главное положение Парменида: «ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν» является основой для выведения определённых признаков «бытия». Парменид вводит предмет, который должен существовать «τ' ἓὸν ἔμμεναι». «Τὸ ἓόν» – предмет существования, который ещё не является существительным, однако имеет грамматическую форму причастия, что дословно переводится как «бытийствующее» или «существующее», тем самым эквивалентно слову «бытие». Далее, рассматривая седьмой фрагмент, мы увидим слово «ἑόντα»,

¹⁹⁹ Гатри У. К. Ч. История греческой философии в 6 т. Т. 2: Досократовская традиция от Парменида до Демокрита / пер. с англ. под ред. И. Н. Мочаловой. СПб.: Владимир Даль, 2017. С. 59.

которое образовано от того же глагола «εἶμι», также имеющее грамматическую форму причастия, но имеющее множественное число и выраженное с помощью винительного падежа. Следовательно, древнегреческий философ пытается сформировать понятие бытия, изменяя грамматические формы глагола «быть».

Перейдём же к непосредственному рассмотрению понятия бытия (τὸ ὂν) в поэме Парменида. Указанное понятие восходит к древнегреческому глаголу εἶμι, который имеет значения «быть», «существовать», «являться», и получает философскую определённую через причастные формы τὸ ὂν и τοῦ ὄντος. Первая из них представляет собой субстантивированное причастие среднего рода и может быть переведена как «то, что есть», тогда как вторая является родительным падежом той же формы. В этом отношении Парменид осуществляет переход от глагольного значения «быть» к рассмотрению сущего как предмета мысли и истинного высказывания. Наиболее отчётливо эта проблематика проявляется в разделе «Пути истины», где мыслитель различает два пути исследования: «есть» (ἐστίν) и «не есть» (οὐκ ἔστιν) [B2 DK]. При этом форма «ἐστίν» с грамматической точки зрения предполагает подлежащее, то есть то, о чём утверждается бытие. Определение данного подлежащего остаётся сложной исследовательской задачей, поскольку, как указывает А. Германн, субъектом такой конструкции может выступать «сферообразное единое», «истина», «разум» или «сущее»²⁰⁰. Следовательно, анализ формы «ἐστίν» у Парменида затрагивает не только грамматику поэмы, но и сам способ постановки вопроса о бытии.

В то же время следует отметить, что «τὸ ὂν» представляет собой субстантивированное причастие среднего рода, образованное от глагола «εἶμι», который имеет значения «быть», «существовать», «являться». Соответственно, выражение «τὸ μὴ ὂν» может быть понято как «то, что не есть» или «то, чего нет». Именно такой смысл передаёт А. В. Лебедев, переводя данную конструкцию как «то, чего нет». В этом отношении Парменид уже в начале рассуждения задаёт исходное различие, определяющее дальнейшее движение его онтологической

²⁰⁰ Hermann A. To Think Like God: Pythagoras and Parmenides the Origins of Philosophy. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004. P. 184.

аргументации: путь «есть» и путь «не есть». Поэтому А. В. Лебедев характеризует парменидовское учение как форму «дедуктивной метафизики»²⁰¹, тогда как В. Виндельбанд определяет его как «абстрактную онтологию»²⁰², основанную на умственной спекуляции. Сама эта спекуляция разворачивается вокруг предельного противопоставления: бытие есть, тогда как небытие мыслится как невозможный путь исследования²⁰³.

Для дальнейшего уточнения того, какой смысл Парменид вкладывает в «τὸ εἶναι», необходимо обратиться к признакам бытия, сформулированным во фрагменте [B8 DK]. Именно в этом фрагменте мыслитель последовательно раскрывает характеристики истинно сущего, показывая, что бытие мыслится как нерождённое, неуничтожимое, целостное, однородное, неподвижное и завершённое. Следовательно, анализ [B8 DK] позволяет перейти от грамматического значения причастия «τὸ εἶναι» к его философскому содержанию как умопостигаемого основания истины.

В самом фрагменте насчитывается шестьдесят один стих, что по объёму сопоставимо с прозаическим. Кроме того, восьмой фрагмент полностью посвящён описанию единственного истинного пути, который мы уже рассмотрели ранее. Описывать восьмой фрагмент поэмы мы будем согласно тем качествам бытия, которые постулируются в нём. Другими словами, исследователи делят этот фрагмент согласно атрибутам или признакам бытия.

Например, вновь обратимся к изданию поэмы Парменида подготовленное Е.В. Афонасином, где указанный фрагмент разделён на следующие части: строки 8.5-21, именуется как «Не родившееся и не гибнущее»; строки 8.22-25 именуемые как «Полностью цельное»; строки 8.26-31 именуется как «Непоколебимое»; строки 8.32-49 именуется как «Самодостаточное»; последние одиннадцать строчек именуется отечественным исследователем как «"Доха": свет и ночь». Подобную классификацию можно встретить и в зарубежных исследованиях. Например,

²⁰¹ Лебедев А. В. Парменид // Античная философия. Энциклопедический словарь / редкол.: П. П. Гайденко (пред.), М. А. Солопова (отв. ред.) М. : Прогресс-Традиция, 2008. С. 543.

²⁰² Виндельбанд В. Платон // Виндельбанд В. Избранное. М.: Юрист, 1995. С. 364–507.

²⁰³ Там же.

американский философ Р. Маккирахан делит [B8 DK] на шесть групп символов бытия: группа А: нерожденное, нетленное; группа В: целостное, завершённое, все вместе, держащиеся вместе; группа С: никогда не было, не будет, но есть сейчас; группа D: неизменное, неподвижное; группа E: непоколебимое; группа F: единое²⁰⁴.

Путь же полон знаков (σήματα ἔασι πολλὰ μάλα), где бытие (ἐὸν) есть (ἐστίν) нерожденное (ἀγένητον), не подвержено гибели (ἀνώλεθρόν), также цельное (οὐλομελές), неподвижное (ἀτρεμές) и неконечное (ἀτέλεστον). Кроме того, бытие (ἐὸν) не было когда-то (οὐδέ ποτ' ἦν) и не будет (οὐδ' ἔσται), однако сейчас (νῦν) есть (ἐστίν) полностью едино (ὁμοῦ πᾶν). Единое (ἓν) же оно и сплошное (συνεχές), включает богиня [B8.1–6 DK].

Следом, богиня указывает юноше, что немислимо (οὐδὲ νοεῖν) задавать следующие вопросы о природе бытия. Какое становление (γένναν) можно бытию разыскать (διζήσεαι)? Откуда оно растёт (αὐξηθέν)? Нельзя на это ответить, ни словами (φατὸν), ни помыслить (νοητόν), ведь, этого нет (οὐκ ἔστι). Никакая нужда не побудила бытие вырасти (γίγνεσθαί τι παρ' αὐτό) из ничего раньше (ὑστερον) или позже (πρόσθεν). В другом случае бытие либо есть всегда, либо никогда (ἢ πάμπαν πελέναι χρεὼν ἐστίν ἢ οὐχί). Исходя из силы достоверности (πίστιος ἰσχύς) не родится и не погибнет что-то помимо бытия, чему не позволит богиня Правда. Бытие же не родилось вовсе, иначе его, когда-то не было [B 8.6–21 DK].

Бытие не рождено и не гибнет (ἀνώλεθρόν), так как бытие дано сразу. Поэтому к понятию «бытия» невозможно применить категории «было» или «будет». Иначе бытия бы не было, об этом древнегреческий философ заявляет в восьмом фрагменте [B 8.19 DK]. Таким образом, к бытию невозможно приписать категорию времени.

После утверждения вечности бытия Парменид утверждает, что бытие исключительно извечным (ἀγένητον), однородно (οὐλομελές), неподвижно (ἀτρεμής), совершенно (ἀτέλεστον), сплошное (συνεχές). Поскольку к бытию

²⁰⁴ McKirahan R. Signs and Arguments in Parmenides B8 // Curd P., Graham D. W. (eds.). The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2008. P. 180–199.

неприменимо время, поэтому оно не может иметь частей, которые могут расположиться в прошлом, будущем, так и в пространстве. Бытие непрерывно, так как ничего не препятствует соединиться сущему с сущим. Это подтверждает отрывок восьмого фрагмента:

«И неделимо оно, коль скоро всецело (πᾶν) подобно (ὁμοῖον):

Тут вот – не больше (μᾶλλον) его ничуть, а там вот – не меньше (χειρότερον),
 Что исключило (συνέχεσθαι) бы сплошность (εἴργοι), но всё (πᾶν) наполнено
 (ἐμπλεὲς ἐστίν) сущим (ἐόντος).

Всё (πᾶν) непрерывно (ξυνεχὲς) тем самым: сомкнулось (πελάζει.) сущее (ὄν)
 с сущим (ἐόντι)» [В 8.22–25 DK]²⁰⁵.

В данном отрывке используется форма «ἐόντος» – родительный падеж субстантивированного причастия «τὸ ἐόν», восходящего к глаголу «εἶμι». Эта грамматическая форма позволяет Пармениду перейти от значения «быть» к рассмотрению бытия как определённого предмета философского мышления. Именно поэтому далее становятся возможными высказывания о признаках истинно сущего: его непоколебимости, целостности, завершённости и необходимости. Бытие у Парменида выступает достоверным основанием истины, в отличие от мира становящихся вещей, который не обладает тем же статусом устойчивости. Совершенство бытия выражается в его завершённости в себе, поскольку оно пребывает как целое и не нуждается во внешнем основании [В 8.28 DK]. Обращение к образу Ἀνάγκη позволяет Пармениду выразить необходимый характер бытия: необходимость удерживает его в собственных границах, сохраняя его целостность и непрерывность. В этом отношении бытие мыслится как завершённое, самотождественное и неподверженное гибели.

Восьмой фрагмент, при должном к нему внимании, как раз и вызывает споры среди ведущих историков философии, каким же образом Парменид использует глагол быть (εἶμι). Об этой трудности мы упоминали ещё в начале текущего параграфа. Тем не менее, когда философ описывает символы бытия, глагол быть

²⁰⁵ Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1 / пер., вступ. ст. и прим. А. В. Лебедева. М.: Наука, 1989. 347с.

используется в качестве логической связки, например, бытие есть (ἐστίν) нерожденное (ἀγένητον). Кроме того, при внимательном рассмотрении может возникнуть вопрос об истинности выводов Парменида о знаках бытия. На эту особенность обращает внимание отечественный историк философии И. В. Берестов. Исследователь отмечает, что фрагмент [B8 DK] полностью зависит от того, как именно мы интерпретируем глагол «быть» (εἶμι). Именно по этой причине вопрос о том, что скрывается под этим глаголом, не пользуется популярностью среди исследователей²⁰⁶. Тем не менее, отмечает И. В. Берестов, мы можем рассматривать «εἶμι» как реальный (внешний) или же ментальный объект.

Интерпретация «εἶμι» в качестве реального объекта вписывается в традиционное изложение истории ранней мысли Греции, где философы искали «ἀρχή», согласно, например, Э. Целлеру или Т. Гомперцу. Благодаря их усилиям сложились две основные традиции интерпретации ранних античных мыслителей, разделяемые как философами, так и филологами. Э. Целлер акцентировал связь раннегреческой мысли с орфической и религиозно-мифологической традицией, тогда как Т. Гомперц видел в первых философах предшественников рационального естествоиспытания. В первом случае ранние мыслители Греции рассматриваются через полумистическое миропонимание и представление о бессмертии души, во втором же, как фигуры, подготовившие переход к рациональному объяснению природы и последующему развитию научного мышления. Можно выделить и ревизионистский взгляд В. Йегера на ранних мыслителей Аттики. Исследователь определяет «первопринцип миростроя» (ἀρχή), предмет поиска мыслителей, как божественное безличное вещество, которое является источником становления в мире. Затем, по аналогии с поиском основы миростроя, досократические мыслители находят подобный первопринцип и в человеческом существе, но в этом случае источником жизни человека выступает его душа, открытая религиозному опыту и поиску божественного. Далее, первопринцип природы требует конкретизации, что выражается в его возможных атрибутах: «чистый»,

²⁰⁶ Берестов И. В. Современные взгляды на корректность умозаключений в «Пути истины» поэмы Парменида // ЮП. 2023. № 1. С. 11–18.

«несмешанный» и «разумный». Иными словами, формируется представление о существовании рационального создателя, который являет себя в образе телеологии физического мира, доступной для постижения человеку²⁰⁷. Таким образом, во всех подходах предмет изыскания внешний, относительно находящийся в реальности или действительности: ἀρχή, φύσις или божественное. В этом контексте следует упомянуть и проблемный подход в интерпретации ранней философии Греции, который мы кратко описали ранее вместе с парменидовским подходом «δίζησις». Кроме того, как отмечает И. В. Берестов, существуют интерпретации «льющие воду на мельницу субъективного идеализма»²⁰⁸. Основой для такой интерпретации служит фрагмент [B4 DK].

Второй же подход, где «εἶμι» – это ментальный объект, разрабатывается самим И. В. Берестовым в отечественной науке. В строчках 11 и 16 восьмого фрагмента, содержится описание бытия или того, что мыслиться: «οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεὼν ἔστιν ἢ οὐχί» и «ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν» [B 8.11, 16 DK]. В указанных строчках бытие выступает в качестве холистического объекта, поскольку оно обязательно должно быть целым (πάμπαν πελέναι) или не быть вовсе. С такой точки зрения можно утверждать, что бытие не только объект мышления, но и холистический объект. Всецелое бытие существует сейчас благодаря мышлению, что прочитывается в 34-й строчке восьмого фрагмента, отмечает И. В. Берестов²⁰⁹. Упомянутая строчка целиком выглядит так: «ταὐτὸν δ' ἔστι νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα» [B 8.34 DK]. Согласно с замечаниями отечественного исследования «νόημα» (мысль), как объект мысли, выступает основой для осуществления мышления. Затем, бытие порождается самим мышлением, при таком взгляде, бытие становится ментальным объектом. Опорой для таких предположений выступают исследования англоязычного учёного Дж. Баррингтона, где бытие Парменида трактуется как ментальный объект²¹⁰. Согласно

²⁰⁷ Тихонов А. В., Хмелевской Д. О. Начала философской теологии: книга В. Йегера «Теология ранних греческих философов» // Вопросы философии. 2024. № 1. С. 160–170.

²⁰⁸ Там же.

²⁰⁹ Там же.

²¹⁰ Jones B. Parmenides' The Way of Truth // Journal of the History of Philosophy. 1973. Vol. 11, № 3. P. 287–298.

замечаниям И. В. Берестова, англоязычный учёный делит представления Парменида о бытии на то, что «субсистирует» и что «экзистирует»²¹¹. Под «субсистирующим» стоит понимать объект мышления, то есть бытие, а под «экзистирующим» несуществующее (ἀλόντα), который существует объективно, но не существует в акте мышления (νόημα). Основой для такой интерпретации выступает фрагмент [В 4.1-2 DK]: «λεῖσσε δ' ὅμως ἀλόντα νόῳ παρόντα βεβαίως· οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὼν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι». Согласно подходу Дж. Баррингтона, в указанных строчках И. В. Берестов вычитывает необходимое основание для существования объекта – существованием стоит понимать совпадение характеристик внешнего объекта с характеристиками помысленного объекта. Другими словами, помыслить внешний экстенциональный объект в изменении невозможно, ровно как и небытие нельзя помыслить, поскольку для объекта мышления необходимо обладать теми «символами» бытия или же быть холистическим объектом, который вневременный и не зависит от времени, то есть становления.

Можно заметить, именно такое прочтение Парменида позволяет оградить его мысль от самой важной логической ошибки – самореферентной непоследовательности. Как можно говорить о небытии или мыслить о нём, когда его нет [В 2, 3 DK]? Очевидно, что античные мыслители не владели такой терминологией как «самореферентная непоследовательность». Однако мы можем упомянуть сходную критику, развёрнутую в сторону Парменида. Самым близким свидетелем философии Парменида выступает Платон. В диалоге позднего периода «Софист» (Plat. Soph. 237 - 259d). В обозначенном отрывке из диалога «Софист» чужестранец, один из участников диалога, доказывает необходимость существования небытия по отношению к сущему, поскольку невозможно мыслить абсолютное бытие, так и абсолютное небытие²¹². Выходом из этой проблемы

²¹¹ Берестов И. В. Внутренние объекты мышления у Парменида и Платона // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия «Философия». 2014. Т. 12. Вып. 4. С. 86–98.

²¹² Протопопова И. А. Примечания // Платон. Софист: Исследование, перевод, комментарий СПб.: Платоновское философское общество, 2018. С. 170–236.

мышления абсолютного бытия (τὸ ὄν) и небытия служит пять величайших родов Платона, где небытие (τὸ μὴ ὄν) представлено иным (ἕτερος) по отношению к самому сущему (οὐσία), и его родам как движение (κίνησις), покой (στάσις), тождественное (αὐτός). Говоря более кратко, Платон устами чужестранца демонстрирует необходимость небытия, но только в качестве иного, что даёт возможность представить бытие как тождественным, а следом и подвижным, и покоящимся. К более подробному рассмотрению, каким образом Платон переосмысляет онтологию Парменида, поэтому мы обратимся к этому вопросу во второй главе текущего исследования. В строгом смысле, в диалоге «Софист» отсутствует критика Парменида как самореферентной непоследовательности, тем не менее, Платон показывает, в каком смысле можно говорить и мыслить о небытии.

Стоит кратко упомянуть, каким образом Аристотель, ученик Платона, критикует философию древнего Элеата. В определённом отношении ученик продолжает аргументацию Платона против онтологии Парменида, но в более строгом ключе. В трактате «Физика» Аристотель указывает, что представление Парменида о сущем не только ложно (ψευδής), но и вовсе не выведено (οὐ συμπεραίνεται) (Arist. Phys. 186a22-b12). Принимая белое за единственное сущее, пишет Аристотель, мы заметим, что быть белым (τὸ εἶναι λευκῷ) и обладать белизной (λευκῷ τῷ δεδεγμένῳ) – разные способы существования (Arist. Phys. 186a29). Другими словами, о сущем уже можно говорить в двух смыслах: высказываться о бытии можно не так однозначно, как предлагает Парменид в своей поэме. В таком случае, утверждает Аристотель, Парменид вынужден признать существование бытия как такового (ὅπερ ὄν), единого и существующего отдельно, и бытия реального или единичного (ὅπερ ἓν) (Arist. Phys. 186a33). Кроме того, если мы принимаем холистическое определения бытия, где сущее едино и не делимо, то невозможно приписывать бытию любую предикацию. Невозможно сказать «бытие белое», поскольку оно едино, а качество станет частью единого, что невозможно по логике Парменида. Исходя же из невозможности предикации, бытие как таковое

(τὸ ὅλερ ὄν) становится невыразимо, как и небытие, о котором нельзя говорить и мыслить.

Парменида, от вышеприведённой критики Платона и Аристотеля, можно защитить, утверждает И. В. Берестов.²¹³ В связи с этим, необходимо выдвинуть контраргументы в пользу холизма Парменида. Позиции Аристотеля и Платона требуют одного – различие, которое опровергает единство бытия Парменида. В случае с Платоном речь идёт о необходимости иного, то есть небытия; в то же время Аристотель указывает на различие между действительной вещью и бытием как таковым. Критика Аристотеля и Платона может быть опровергнута в том случае, когда мы не будем воспринимать бытие в качестве реального объекта, но будем же рассматривать сущее как ментальный объект. Такое положение доказуемо при условии использования логики абстрактных объектов, где допускается два способа предикации – экземплификация и кодирование. Подход Э. Залты, как это демонстрирует И. В. Берестов в своём исследовании, даёт возможность представить различие между «бытием» и «единым» только в ментальном акте, поскольку мы описываем этими понятиями предмет мышления²¹⁴. Другими словами, мышление кодирует помысленный объект с помощью таких понятий как «единое» и «бытие». Этот объект не будет допускать в себе множественности, о которой заявляют Платон и Аристотель. Выражаясь более точно, это различие существует только в гносеологической сфере, в моменте кодирования.

Имеет смысл отметить, что исследование И. В. Берестова, несмотря на применяемый логический инструментарий, существенно отличается от стандартной интерпретации идей Парменида в англоязычной литературе. Стандартная интерпретация онтологии Парменида выражена в работах

²¹³ Берестов И. В. Анализ критики Платоном и Аристотелем парменидовского единства сущего // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2021. № 61. С. 87–96.

²¹⁴ Zalta E. N. Abstract Objects: An Introduction to Axiomatic Metaphysics. Dordrecht (Netherlands): D. Reidel, 1983. P. 263.

англоязычных мыслителей Г. Оуэна, А. Мурелатоса и П. Керд.²¹⁵ Ядром этой интерпретации выступает исследование Г. Оуэна, где англоязычный исследователь описывает Парменида как философа, выстраивающего онтологическую систему, чтобы показать логическую невозможность мнения смертных из «Пути Мнения»²¹⁶. В то же время Г. Оуэн интерпретирует парменидовское бытие экзистенциально, опираясь на отсутствие обязательного использования древнегреческого глагола «быть» (εἶναι) с субъектом. Другими словами, в поэме Парменида идет речь о факте чистого существования. В свою очередь, это существование – логическая основа для знания и мышления.

Отечественный историк философии М. Н. Вольф в своём анализе «стандартной» интерпретации описывает англоязычный подход через три варианта прочтения глагола быть (εἶμι) в качестве экзистенционального объекта (то, что существует объективно), копулятивной связки и предикационного значения. Последний упомянутый способ прочтения бытия, т.е. в качестве предикации, позволяет описать существование через совокупность тех предикатов, которые Парменид приписывает бытию. Это и есть основа предикационного монизма, описание бытия как единого и неделимого объекта. В своей докторской диссертации И. В. Берестов использует именно этот подход, но добавляя к нему логику Э. Залты, о чём мы писали выше²¹⁷. Экзистенциальное прочтение ведёт нас к тем проблемам, которые были описаны Платоном и Аристотелем, а также к упомянутой самореферентной непоследовательности.

Подход И. В. Берестова можно назвать, в определённом отношении, гносеологическим идеализмом, поскольку, при таком прочтении Парменида, мы имеем переосмысление акта познания через логику и кодирование с помощью ментального акта. Такой взгляд даёт возможность прочитать поэму Парменида также и феноменологически, например, как это впервые было представлено

²¹⁵ Вольф М. Н. Стандартная англоязычная интерпретация учения Парменида // Вестник НГУ. Серия «Философия». 2009. Т. 7, № 2. С. 96–105.

²¹⁶ Owen G. E. L. Eleatic Questions // The Classical Quarterly. 1960. Vol. 10, № 1–2. P. 84–102.

²¹⁷ Берестов И. В. Аргументация Парменида против множественности сущего в свете древнегреческих и современных концептуализаций: автореф. дис. д-ра филос. наук: 5.7.2. «История философии» / И. В. Берестов; ИФиП СО РАН. Томск, 2022. С. 12.

немецким философом М. Хайдеггером в лекциях о Пармениде²¹⁸. Немецкий философ интерпретирует бытие с опорой на смысл и значение «ἀλήθεια» в поэме Элеата. Философия Парменида не онтологический реализм, и под бытием следует понимать, как явление рас-скрытие (ἀ-λήθεια) события (Ereignis) бытия в языке и мышлении²¹⁹.

Вернёмся же к признакам бытия (σήματα), описанным в поэме, и обобщим их [B8.1-4 DK]. В восьмом фрагменте бытие получает ряд основных характеристик: оно есть и пребывает вечно; оно неделимо, всецело и непрерывно; оно неизменно и неподвижно; оно самодостаточно и завершено в себе [B8 DK]. Перечисленные признаки позволяют Пармениду мыслить бытие как совершенное и самотождественное. Однако именно здесь возникает трудность, на которую обращает внимание А. О. Маковельский. С одной стороны, бытие у Парменида лишено становления, изменения и множественности, а с другой стороны, оно описывается через образ шара, предполагающий пространственную форму. Тем самым в поэме возникает определённая апория, где бытие мыслится как превосходящее обычные пространственно-временные характеристики, но выражается посредством образа пространственной завершенности²²⁰. На возражения отечественного философа А. О. Маковельского можно ответить, обращаясь к критическому изданию фрагментов Парменида А. Х. Коксона. Шарообразность (σφαίρη) бытия может выступать только поэтической метафорой, свойственной языку Парменида. Например, обездвиженное бытие великими оковами (ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν) [B8.26 DK], то есть также и неизменное, может выступать поэтической аллюзией на Прометея прикованного, поскольку слово оковы (δεσμός) с эпитетом «великие» (μέγας) встречается только в теологии Гесиода при описании Прометея (Hes. Th. 616)²²¹. Несмотря на тот факт, что Парменид описывает бытие в качестве сферы, употребляя физические эпитеты,

²¹⁸ Хайдеггер М. Парменид / пер. с нем. А. П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2009. 376 с.

²¹⁹ Там же. С. 139.

²²⁰ Маковельский А. О. Досократики. Мн.: Харвест, 1999. С. 400.

²²¹ Parmenides. The fragments of Parmenides / by A. H. Coxon; edited with new translations by Richard McKirahan and with a new preface by Malcolm Schofield. Parmenides Publishing 2009 P. 328.

например, масса (ὄγκω) или равный (ἰσοπαλές) не даёт нам оснований для утверждения бытия в качестве физического объекта [B8.32-49 DK]. Шарообразность бытия – противопоставление физическому телу через сравнение, а само бытие при таком описании означает логическую неделимость, согласно с утверждениями А. Х. Коксона. Кроме того, атрибуты бытия, они же символы (σῆματα), оформляют бытие в единство интенции совершенной, универсальной и равномерно сбалансированной от своего центра (μεσσόθεν ἰσοπαλές πάντη), заключает тот же А. Х. Коксон [B8.42-44 DK]²²². Обращаясь же к комментариям Е.В. Афонасина к поэме Парменида, мы заметим, что повествование шествия юноши к бытию – описание шествия к храму.²²³ Юноша должен руководствоваться этими символами (σῆματα), идя по «священному пути» к «храму подлинной действительности», отмечает Е. В. Афонасин.²²⁴ При более радикальном прочтении поэмы Элеата, как это показано в работе американского эзотерика и мыслителя П. Кингсли, знаки бытия (σῆματα) можно рассматривать как атрибуты мистического и сферического божества²²⁵. Обращение У. К. Ч. Гатри к проблеме сферичности парменидовского бытия позволяет уточнить статус пространственных образов в поэме²²⁶. Речь идёт не о буквальном описании физического тела, а о попытке выразить средствами поэтического языка предельную завершённость истинно сущего. В этом отношении образ шара выполняет философскую функцию, поскольку он указывает на полноту, равномерность и самотождественность бытия. Следовательно, «τὸ ἓν» у Парменида следует понимать как умопостигаемое основание истины, которое описывается посредством образа сферической завершённости, но сохраняет принципиальное отличие от становящихся и чувственно данных вещей²²⁷.

²²² Ibid. P. 314.

²²³ Гатри У. К. Ч. История греческой философии: Т. 2: Досократовская традиция от Парменида до Демокрита / Пер. с англ. под ред. И. Н. Мочаловой. СПб.: Владимир Даль, 2017. 845 с.

²²⁴ Афонасин Е. В. Поэма Парменида: Перевод и комментарий. Новоси бирск: Центр изучения древней философии и классической традиции НГУ, 2021. С. 49.

²²⁵ Kingsley P. Reality. Inverness, CA: Golden Sufi Center Publishing, 2003. P. 234.

²²⁶ Гатри У. К. Ч. История греческой философии: Т. 2: Досократовская традиция от Парменида до Демокрита / Пер. с англ. под ред. И. Н. Мочаловой. СПб.: Владимир Даль, 2017. С. 78.

²²⁷ Там же. С. 99.

Обращение к интерпретации У. К. Ч. Гатри позволяет уточнить статус сферического образа в поэме Парменида. Скорее речь идёт о том, что поэтический образ шара выражает предельную завершённость и внутреннюю равномерность истинно сущего. В этом отношении сферичность выполняет онтологическую функцию, поскольку она указывает на отсутствие недостатка, разрыва и внутренней неоднородности в бытии. Соответственно, «τὸ ἕν» следует понимать как умопостигаемое основание, которое мыслится через признаки целостности, непрерывности и самотождественности, сохраняя при этом отличие от чувственно воспринимаемых вещей.

Подводя итоги, отметим следующее. В поэме Парменида формы глагола «быть» (εἶναι) и причастная форма τὸ ἕν обладают многослойным значением. В этом отношении, если воспользоваться терминологией Ж. Делёза и Ф. Гваттари, парменидовское τὸ ἕν представляет собой динамическое множество компонентов, каждый из которых раскрывает особую грань философского мышления²²⁸. В одних фрагментах они выражают утверждение о наличии сущего, в других – служат основанием для приписывания ему определённых признаков: безначальности, вечности, целостности, устойчивости и завершённости. Поэтому экзистенциальное и предикативное значения глагола «быть» в поэме образуют единую структуру рассуждения. Сначала богиня указывает на обязательность мыслить то, что есть, а затем раскрывает признаки этого сущего в «Пути истины».

В этом смысле «τὸ ἕν» у Парменида следует понимать как умопостигаемый предмет истинного мышления. Сущее обладает устойчивостью и внутренней обязательностью, поскольку оно пребывает тождественным самому себе, сохраняет целостность, завершённость и мыслительную определённость. Именно поэтому оно может выступать основанием достоверного знания. Мышление направлено к сущему как к тому, что может быть помыслено и высказано согласно порядку истины. Следовательно, становление понятия бытия у Парменида связано с переходом от вопроса о природном первоначале к вопросу об условиях

²²⁸ Butler R. Deleuze and Guattari's "What is Philosophy?": A Reader's Guide. London: Continuum, 2012. P. 76.

мыслимости, сказуемости и истинности. Таким образом, в настоящем параграфе было показано, что парменидовское «τὸ ἓόν» формируется как умопостигаемое основание истины. В поэме соединяются экзистенциальное утверждение о сущем и предикативное описание его признаков, благодаря чему глагол «εἶναι» получает философское значение. Этот вывод подготавливает наш переход к следующему параграфу, где необходимо рассмотреть, каким образом связь мышления (νοεῖν, νόημα, νοῦς) и сущего (τὸ ἓόν) получает у Парменида нормативно-онтологический характер.

§ 1.4. Корреляция понятий «τὸ ἓόν» и «νοῦς»: проблема единства бытия и мышления

При анализе учения Парменида нередко упускается из виду символический строй его поэмы, особенно – художественные приёмы, используемые в проэмии. Однако подобная трактовка вызывает сомнения, поскольку произведение Парменида обладает цельной структурой, где форма и содержание неразрывны. Поэтический стиль Парменида выполняет не просто выразительную, но и концептуальную функцию: он настраивает восприятие читателя, вводит в философское пространство особого порядка. Поэма не ограничивается логическим рассуждением, а разворачивается в символическом поле, насыщенном метафорами, напрямую связанными с ключевыми философскими интуициями автора, прежде всего, с образом мышления, направленного к бытию (ἀλήθεια)²²⁹.

Античный философ описывает путешествия юноши в занебесную область к богам и вратам Дня и Ночи. Внимательно рассмотрев этот поэтический отрывок труда Парменида, мы можем отметить достаточное количество противопоставлений или имплицитных дихотомий: юноша и девы, смертное и божественное, ночь и день. Иными словами, мыслитель-поэт предвещает самую главную дихотомию: бытие есть, а небытия нет (ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν).

²²⁹ Драч Г. В., Тихоново А. В., Хмелевской Д. О. Взаимосвязь бытия и мышления в философии Парменида и Платона // *Nomothetika: Философия. Социология. Право*. 2023. Т. 48, № 2. С. 217–227.

Повествование ведётся от первого лица, поэтому можно утверждать, что поэт отождествляет себя с этим человеком. Образ путешествия, помимо физического передвижения, также может указывать на познания самого себя, опыт рефлексии и опыт откровения. Г.В. Драч находит в художественных образах поэмы метафоры самопознания – путь и юноша²³⁰. Таким образом, поэмы «О природе» на символическом уровне говорит нам об опыте субъекта в откровении.

У Парменида нет оснований предполагать, что существует только то, что есть, то есть то, что есть (то, что оно есть) и не может не быть (то, что оно есть), или, проще говоря, то, что должно быть (то, что оно есть) – это единственная вещь, которая существует. Поскольку в его онтологии есть место для других вещей, которые есть (то, что они есть), хотя и изменчиво или необязательно, поскольку ему есть что сказать об этих сущностях, кажется неправильным заключать, что существование того, что есть, исключает или иным образом несовместимо с существованием мира, так как бытие Парменида касается описания космоса, отмечает А. Л. Доброхотов²³¹.

Необходимостью, и всё же он не предполагал, что должно быть основной субстанцией остального космоса. Рассмотренные до сих пор проблемы с возможными способами реагирования на проблему совместного присутствия уже предполагают, как Парменид, по-видимому, действительно предвидел связь между Тем, что есть, и изменчивым космоса, а именно, что он рассматривал их как смежные, но не единосущные. Если есть что-то, что есть и чего не может не быть, как богиня указывает на то, что оно есть, и если оно одновременно существует и является тем, что оно есть, не только во времени, но и в пространстве, как это демонстрируется «Путём Истины», то оно может быть только там, где уже находятся все знакомые объекты нашего повседневного опыта. Если то, что есть, не является основной субстанцией этих других сущностей, как предполагает [B4. 1 DK], тогда остающаяся возможность заключается в том, что-то, что есть, незаметно

²³⁰ Драч Г. В. Рождение античной философии и начало антропологической проблематики. М.: Гардарики, 2003. С. 256.

²³¹ Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М.: Издательство Московского университета, 1986. С. 10.

проникает или проходит через весь космос, сохраняя при этом свою собственную идентичность, отличную от изменчивого космоса. Если кажется поразительным, что-то, что есть, должно быть, повсюду вокруг нас, даже если мы этого не воспринимаем, тогда мы должны вспомнить указание богини, очевидно относящееся к тому, что есть, для Парменида: «созерцать вещи, которые, хотя и отсутствуют, постоянно присутствуют в мыслях» [B4. 1 DK]

Юношу несут многомудрые кони по пути божества «многоговорящего» (πολύφημον) или, согласно англоязычному словарю Лиделла и Скотта, это слово означает «изобилующий песнями и легендами». Тем самым, философ подготавливает читателя к неумолимой околобожественной истине. Следующим подобным символом выступают Девы дочери бога Солнца, откидывающие покрывала со своих голов, в момент приближения к воротам Дня и Ночи – религиозный жест, означающий откровение. В то же время стоит обратить внимание на значение божеств в проэмии. Бог солнца Гелиос, в народной религии греков, представлен в виде юноши, путешествующего на золотой колеснице, отражающей лучи солнца. Отблески солнца, отражённые колесницей Гелиоса, – исцеляющие лучи, освобождающие нас от скверны, отмечает отечественный филолог Ф. Ф. Зеленский²³². Суммировав перечисленные символы, можно заключить, что в случае поэмы Парменида такими лучами выступают Девы дочери бога Гелиоса. Затем, юноша прибывает на колеснице Гелиоса к воротам Дня и Ночи, ключи от которых хранит богиня Правды (Δίκη), без нее разрешения никто не сможет пройти, отмечает У. Ч. К. Гатри²³³.

Δίκη рассказывает путешественнику, что ему откроется истина как следует говорить о мнимом. Богиня повествует путнику о двух путях: первый ведёт к убеждению и истине, а второй ведёт к небытию, к тому, что «не есть» и что познать нельзя. «Ибо мыслить – то же, что быть» [B3 DK] заключает Правда. Здесь мы

²³² Зеленский Ф. Ф. История античных религий. Том 1–3. СПб.: Издательский проект «Квадривиум»; Алетейя, 2014. С. 38.

²³³ Гатри У. Ч. К. История греческой философии в 6 т. Т. 2: Досократовская традиция от Парменида до Демокрита / пер. с англ. под ред. И. Н. Мочаловой. СПб.: Владимир Даль, 2017. С. 33.

встретим глагол «мыслить (voeĩv)». Древнегреческое слово «мыслить» (voeĩv) берёт своё начало из эпоса Гомера, однако его первоначальное значение не было ассоциировано с познанием посредством разума, а предполагаю чувственное познания сродни акту созерцания²³⁴.

Особенность философского подхода к понятию «мышления» (voeĩv), благодаря усилиям философов идеалистов, что закрепилось в дальнейших этапах становления западноевропейской философии, выражается в исключительном статусе мышления, прочно связанного с бытием, источником истины для человека. В то время как акт мышления в учении Парменида, представляет собой моментальный прыжок от частных предметов к истинам общего дедуктивного характера²³⁵. В то же время согласно содержанию «voeĩv», можно судить о религиозном или божественном откровении, но философского наполнения. М. К. Мамардашвили подчёркивал особый статус мышления, направленного на бытие, тем самым, человек сможет увидеть законы в том, что может существовать²³⁶. Иными словами, перед человеческим существом, согласно Пармениду, открываются только два пути-истины и мнения. Первый путь может быть проложен только разумом, однако второй представляет собой обычный способ представления действительности²³⁷. Следуя пути мнения, выбор двуглавых людей, как отмечает Парменид, человек начинает совмещать в своём мышлении бытие и небытие о мире, поэтому мироздание начинает состоять из тех физических элементов, о которых заявляли философы из Ионии [B4 DK].

Доктрина Парменида сводится к двум тезисам: бытие есть, а область природы, то есть становления, является иллюзией для человека. Все, что имеет становление в физическом мире берёт своё начало из бытия. Поскольку, исходя из

²³⁴ Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии. М.: Прогресс-Традиция; Фонд Мераба Мамардашвили, 2016. С. 46.

²³⁵ Гатри У. К. Ч. История греческой философии в 6 т. Т. 2: Досократовская традиция от Парменида до Демокрита / пер. с англ. под ред. И. Н. Мочаловой. СПб.: Владимир Даль, 2017. С. 47.

²³⁶ Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии. М.: Прогресс-Традиция; Фонд Мераба Мамардашвили, 2016. С. 52.

²³⁷ Целлер Э. Очерк истории греческой философии / пер. с нем. С. Л. Франка прим. М. А. Солоповой. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. С. 61.

логики Парменида, бытие уже есть, а не становится, то область природы – иллюзия, поскольку в то же время, природа не может появиться из небытия. Бытие просто есть, и Бытие едино, поскольку множественность, согласно той же логике Парменида тоже является фикцией. Весьма вероятно, что образ мыслей, изложенный во второй части поэмы, представляет космологию пифагорейцев; и поскольку сама пифагорейская философия вряд ли пришла бы в голову мыслителю, который руководствовался только чувственным знанием, не следует утверждать, что проведенное Парменидом различие между этими двумя путями имеет все основания, отмечает М. К. Петров²³⁸. Поэма Парменида, отмечает Ф. Коплстон²³⁹, является отказом от одной определённой философии в пользу другой определенной философии. И всё же верно, что Парменид отвергает философию Пифагора – и, действительно, любую философию, которая согласна с ним по этому вопросу, так как она допускает изменения и движение.

Итак, изменение и движение, безусловно, являются явлениями, которые воспринимаются органами чувств, так что, отвергая изменение и движение, Парменид отвергает способ чувственного восприятия. Следовательно, не будет неправильным сказать, что Парменид вводит наиболее важное различие между умом и чувством, Истинной и видимостью. Конечно, верно, что даже Фалес в определённой степени признавал это различие, поскольку его предполагаемая истина о том, что все есть вода, едва ли воспринимается непосредственно органами чувств: для того, чтобы ее постичь, нужен разум, который выходит за рамки видимости. Центральная «истина» по Гераклиту, опять же, является истиной разума и намного превосходит общепринятое мнение людей, которые во всём полагаются на чувственную видимость, отмечает Ф. Х. Кессиди²⁴⁰. Верно и то, что Гераклит даже частично проводит это различие недвусмысленно, ибо разве он не проводит различия между простым здравым смыслом и разумом. И всё же именно

²³⁸ Петров М. К. Проблемы детерминизма в древнегреческой философии классического периода: монография. Южный федеральный университет. Ростов-на-Дону: Издательство Южного федерального университета, 2015. С. 153.

²³⁹ Copleston F. History of Philosophy Volume 1: Greece and Rome. A&C Black, 2003. P. 64.

²⁴⁰ Кессиди Ф. От мифа к логосу: становление греческой философии / отв. ред. А. Е. Зимбули. 2-е изд., испр., доп. СПб.: Алетейя, 2003. С. 228.

Парменид первым излагает великие и явный акцент на различии, и достаточно легко понять, почему он это делает, когда мы рассмотрим выводы, к которым он пришёл. В философии Платона это различие приобрело кардинальное значение, как, собственно, и должно быть во всех формах идеализма.

Хотя Парменид провозглашает различие, которое должно было стать фундаментальным принципом идеализма, следует отвергнуть искушение говорить о нём так, как если бы он сам был идеалистом. Как мы увидим, есть очень веские основания предполагать, что в глазах Парменида Единое чувственно и материально, и рассматривать его в качестве объективного идеалиста типа девятнадцатого века — значит быть виновным в анахронизме: из отрицания изменений не следует, что Единое есть исключительно идеальный объект. Нас могут призвать следовать пути мышления, но из этого не следует, что Парменид рассматривал Единое, к которому мы приходим этим путём, как, собственно, саму мысль. Если бы Парменид представлял Единое как самосущую мысль, Платон и Аристотель вряд ли не зафиксировали бы этот факт, а Сократ не нашел бы первого трезвомыслящего философа в лице Анаксагора с его концепцией разума.

Истина, по-видимому, действительно заключается в том, что, хотя Парменид и утверждает различие между умом и чувством, он утверждает это не для того, чтобы создать идеалистическую систему, но чтобы создать систему монизма, в которой изменение и движение отвергаются как иллюзорные. Только ум может постичь реальность, но реальность, которую постигает ум. О бытии можно говорить, и оно может быть объектом моей мысли. Но то, о чём мы можем думать и говорить, может быть, «ибо это одно и то же, о чем можно думать и что может быть» отмечает Г. В. Драч²⁴¹. Но если может быть, значит, так оно и есть. Поскольку если бы это могло быть и, в то же время, не было, то это было бы небытием. Итак, ничто не может быть объектом речи или мысли, ибо говорить ни о чём — значит не говорить, а думать ни о чём — это то же самое, что вообще не думать.

²⁴¹ Драч Г. В. Рождение античной философии и начало антропологической проблематики. М.: Гардарики, 2003. С. 267.

В поэме Парменида устойчиво проводится различие между порядком истины и порядком мнения. Это различие выражено как на уровне содержания, так и на уровне образов: день и ночь, божественное и смертное, путь истины и путь блуждания. Оно указывает на два способа отношения к сущему: мышление, следующее необходимости того, что есть, и мнение, опирающееся на чувственную видимость и изменчивость. Благодаря этому символизм проэпия позволяет описать акт мышления как переход от обычного человеческого пути к порядку истины. Благодаря этому философ старается описать акт мышления через символизм проэпия, сравнив познание разумом с прыжком-путешествием к общим истинам. В то же время религиозный символизм также указывает читателю на некоторый субъективный опыт, предполагающий обращение к разуму. Тем не менее, называть Парменида идеалистом было бы некорректно. Он нигде не утверждает, что бытие есть мысль или что реальность возникает в мышлении. Скорее, мысль и бытие оказываются связаны на уровне возможности: мы можем мыслить только о том, что есть. Мыслить о небытии невозможно – и в этом смысле небытие исключается не только онтологически, но и логически, и лингвистически. Речь о ничто – не речь; мысль о ничто – не мысль. Именно здесь М. Хайдеггер находит ключевое интуитивное открытие Парменида: впервые в истории философии поставлен вопрос о том, каким образом бытие становится предметом мысли²⁴². Эта постановка вопроса скорее не вывод, а исходный пункт философствования, сделавший возможной всю последующую метафизику.

Подводя итоги, отметим следующее. В поэме Парменида связь мышления и бытия раскрывается через различение двух путей изыскания: пути истины и пути мнения. Первый путь задаётся утверждением сущего и требует, чтобы мысль и речь следовали тому, что есть. Второй путь связан с областью мнения смертных, где чувственное восприятие, язык и привычные представления смешивают сущее и не-сущее. Поэтому различие истины и мнения у Парменида имеет не только онтологический, но и познавательный характер. В этом отношении фрагменты [DK B3], [DK B6] и [DK B8] позволяют говорить о нормативно-онтологическом

²⁴² Хайдеггер М. Парменид / пер. с нем. А. П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2009. С. 20.

характере связи мышления и бытия. Мышление у Парменида направлено к сущему как к тому, что может быть помыслено, высказано и удержано в порядке истины. Сущее, в свою очередь, выступает основанием этой направленности, поскольку именно оно обладает устойчивостью, целостностью и необходимостью. Следовательно, единство мышления и бытия у Парменида следует понимать не как простое тождество мысли и реальности, а как отношение, в котором мышление получает свою истинность благодаря обращённости к сущему.

Такая интерпретация позволяет уточнить место Парменида в истории античной онтологии. Его поэма не сводится к описанию физического первоначала и не ограничивается поэтическим образом откровения. В ней формируется новый тип философского рассуждения, где вопрос о бытии одновременно становится вопросом о границах мыслимого, сказуемого и истинного. Именно поэтому связь «*νοεῖν*», «*νόημα*» и «*τὸ ἓόν*» у Парменида подготавливает дальнейшее развитие проблемы соотношения ума и сущего в философии Платона и Плотина.

Глава 2. Онтология Платона

§ 2.1. Понятие ума (*νοῦς*) или начала учения Платона об идеях (*εἶδη*)

Учение Платона об идеях задаёт одну из центральных линий его онтологии, поскольку чувственно воспринимаемые вещи (*πράγματα*) получают определённую через отношение к умопостигаемым основаниям – идеям (*idéai* и *εἶδη*). Однако подобный взгляд превалирует преимущественно при схематическом обращении к наследию Платона. Здесь же под схематическим прочтением следует понимать упрощённый или общий взгляд на учение Платона. Безусловно, такой подход используется для пропедевтических целей, что отражается в учебных пособиях по истории философии, чтобы представить мысль философа более компактно для читателя. Примером общего взгляда на философию Платона выступает доксография, что не является, в строгом понимании, недостатком подобного жанра изложения воззрений мыслителя. В доксографии Диогена Лаэртского можно обнаружить, например, противопоставление чувственного и

умопостигаемого в философии Платона. Согласно доксографу, Платон описывал чувственное (αἰσθητός) как изменение и вечное состояние потока, в свою очередь, умопостигаемое (νοητόν) не подвержено исчезновению (ἀπολείνεται), а также появлению (προσγίνεται) (Diog. Laert. 3.10)²⁴³. В то же время, однако уже в работах XIX века немецкоязычного историка философии Э. Целлера, мы можем увидеть подобное противопоставление умопостигаемого и чувственного. Немецкий учёный, при описании онтологии Платона, преимущественно опирается на замечания Аристотеля²⁴⁴.

Подобные описания, безусловно, дают ёмкий абрис ядра платоновского учения – онтологии. Тем не менее, подобный взгляд ведёт к стигматизации образа античного мыслителя из Афин, превращая его в «наивного метафизика». Подобная стигматизация касается не только онтологии, но и, к примеру, художественных и литературных особенностей диалогов Платона. Одним из ярких следствий общего взгляда на произведения философа выступает упрощение роли собеседников в диалогах, сведение их роли до «рупора» идей античного мыслителя.

Представление о платоновском учении как о двух мирах, судя по всему, восходит к первой критике Платона, а именно, к оценкам платонизма со стороны Аристотеля. Имеет смысл подчеркнуть, что Стагирит не называет онтологию учителя двумировой, а лишь косвенно указывает на разрыв между идеями (ιδέα) и чувственным (αἰσθητός) в ней. Аристотель интерпретирует учение Платона об идеях таким образом, что эти интеллигибельные сущности (ιδέα) существуют помимо чувственного, но и всё чувственно воспринимаемое сказывается идеями, благодаря причастности (μέθεξις) к ним (...τὰ δ' αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα...) (Arist. Met. 987b1–7). В этом контексте необходимо упомянуть и критику Аристотеля о «третьем человеке» (τὸν τρίτον ἄνθρωπον) или о «вечном Сократе» (ὁ Σωκράτης αἰδῖος) в платонической теории идей. Указанная критика направлена на удвоение сущностей, исходя из платонического

²⁴³ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / пер. М. Л. Гаспарова; ред. и вступ. ст. А. Ф. Лосева. 2-е изд., испр. М.: Мысль, 1986. 571 с.

²⁴⁴ Целлер Э. Очерк истории греческой философии / пер. с нем. С. Л. Франка, прим. М. А. Солоповой. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. С. 136.

изложения теории идей, для каждой вещи необходима идея, следовательно, и для самой идеи должен существовать прообраз (παράδειγμα), то есть ещё одна идея. Другими словами, должно существовать три Сократа: один мудрец как часть мира чувственных вещей, второй Сократ как идея, а третий уже прообраз идеи Сократа. Своё рассуждение об идеях Аристотель заканчивает вопросом: «Каким образом идеи (ιδέαι), сущее вещей (οὐσίαι τῶν πραγμάτων), могут быть отделены (χωρίς) от сущего (οὐσαι)?» (Arist. Met. 1079a1–35).

Углубляясь же в фундаментальные, прежде всего для платоноведения, проблемы необходимо упомянуть также различие между «ιδέα» и «εἶδος». Необходимо отметить, что оба слова можно перевести как «вид», «наружность» или «образ», поскольку у этих древнегреческих слов общий корень²⁴⁵. Примечательно, в приведённых выше фрагментах «Метафизики» Аристотеля, мы не видим, чтобы ученик Платона различал указанные слова при описании онтологии учителя. К примеру, во фрагменте 987b1-7, мы видим определение слова «εἶδος» закреплённое за Платоном. В то же время, обратившись к рассуждениям Аристотеля о третьем человеке, мы обнаружим, что ученик Платона использует «ιδέα» в качестве синонима εἶδος: «ὅλως τε ἀναιροῦσιν οἱ περὶ τῶν εἰδῶν λόγοι ἃ μᾶλλον βούλονται εἶναι οἱ λέγοντες εἶδη τοῦ τὰς ιδέας εἶναι...» (Arist. Met. 1079a.15). Кроме того, есть основания полагать, что и у самого Платона нет чётко сформулированной технической терминологии для указанных слов, утверждает американский исследователь К. Дортер²⁴⁶. Исследователь отсылает нас к отрывку диалога Евтифрон, где «ιδέα» и «εἶδος» взаимозаменяемы (Plato Euthyphro 6d-e). Иными словами, терминологическая разница между указанными словами отсутствует, однако есть и другие точки зрения.

В отечественной литературе автором, указывающим на разницу между «ιδέα» и «εἶδος» выступает авторитетный историк философии А. Ф. Лосев. Историк философии для различия понятий применяет проблематику единого и многого из

²⁴⁵ Мочалова И. Н. К вопросу о становлении философской терминологии: идея и эйдос в философии Платона // Вестник РХГА. 2007. № 2. С. 73–80.

²⁴⁶ Dorter K. The Transformation of Plato's Republic. Lanham, MD: Lexington Books, 2006. 395 P. 209.

наследия античной философии, показывая, что за «*ἰδέα*» выполняет функцию интегральную, в то время как «*εἶδος*» дифференциальную²⁴⁷. В то же время оба древнегреческие слова необходимо понимать, скорее, как умственно-осязаемый вид предмета. Их функционально-смысловое различие выражается в том, что «*εἶδος*» скорее устанавливает внешнее различие видов, например, как подходящий или нет, а «*ἰδέα*» уже выражает целостный образ, составленный из частей.

Исходя из обозначенных трудностей, цель настоящего параграфа состоит в том, чтобы показать, каким образом в ранних и переходных диалогах Платона формируются предпосылки учения об идеях. Определение начал онтологического поиска Платона следует начать с рассмотрения тех проблемных узлов, которые возникают уже в ранний период его творчества. Иными словами, цель данного параграфа состоит в выявлении ἀρχαί, или причин, которые подготавливают введение Платоном учения об идеях. В этом смысле начало платоновской онтологии будет рассмотрено через антропологическую и гносеологическую проблематику, поскольку именно в них формируется вопрос о возможности обращения души к умопостигаемому. Для достижения поставленной цели необходимо воспользоваться догматическим прочтением корпуса сочинений античного мыслителя. В свою очередь, это предполагает эволюционистский взгляд на творчество философа, отражаемый в хронологическом порядке²⁴⁸. Догматический подход эволюционистского характера позволяет рассматривать диалоги Платона как единую философию, развивающуюся в определённой хронологии.

Традиционно выделяют следующие этапы становления философии Платона: ранний период (390-380 годы до н. э.); зрелый период (380-360 годы до н.э.); поздний период (360-340 годы до н. э.). Сторонником такого подхода был упомянутый выше отечественный историк философии А. Ф. Лосев. В рамках же этого параграфа периодизация платоновского корпуса имеет вспомогательное, но

²⁴⁷ Лосев А. Ф. Терминология учения Платона об идеях (εἶδος и ἰδέα) // Очерки античного символизма и мифологии / общ. ред. А. А. Тахо-Годи, И. И. Маханькова. М.: Мысль, 1993. С. 135–281.

²⁴⁸ Пресс Дж. Постановка вопроса в платоноведении // Платоновский сб. М., 2013. Т. 1. С. 5–47.

методологически значимое значение. Она позволяет показать, что обращение Платона к идеям формируется не как изолированная онтологическая доктрина, а как результат постепенного усложнения вопросов о душе, знании, добродетели и истинном сущем. Поэтому ранние диалоги рассматриваются здесь как пространство, где складываются основания последующей онтологии. Наряду с этим необходимо учитывать древнюю традицию классификации диалогов, связанную с Аристофаном Византийским и Трасиллом: она указывает на то, что философское содержание у Платона раскрывается в особой драматической форме. Соответственно, литературная организация диалогов будет приниматься во внимание в тех случаях, когда она позволяет точнее определить движение мысли от антропологической и гносеологической проблематики к учению об уме и идеях²⁴⁹.

Периодизация платоновского корпуса должна быть дополнена вниманием к литературно-драматической форме диалогов. Античные классификации, восходящие к Аристофану Византийскому и Трасиллу, показывают, что сочинения Платона изначально воспринимались не как систематические трактаты, а как тексты, в которых философское содержание раскрывается через композицию, порядок беседы и фигуры собеседников. Для настоящего исследования это обстоятельство имеет вспомогательное значение. Драматическая организация диалога будет учитываться постольку, поскольку она позволяет точнее выявить переход от сократического поиска определения к платоновской постановке вопроса об уме, идеях и умопостигаемом основании знания.

Поскольку мы взяли за основу совмещение подходов в платоноведении для исследования, нам необходимо учитывать и драматический подход в классификации диалогов. Следует обратить внимание на тематизацию творчества Платона французским исследователем Л. Бриссона, бывшим президентом международного платоноведческого сообщества. Учёный разделяет диалоги на два

²⁴⁹ Серегин А. Современные подходы к интерпретации Платона: догматизм, антидогматизм и диалогизм // Платоновский сборник Т.1. / Ред. И. А. Протопопова, О. В. Алиева, А. В. Гараджа, А. А. Глухов, А. В. Михайловский, Р. В. Светлов. СПб. 2013. С. 75–92.

класса: исследовательские и догматические²⁵⁰. Догматические диалоги также подвержены разделению и распределяются на теоретические и практические. В свою очередь, исследовательские были разделены на упражнения и споры. Таким образом, мы совместим описанную классификацию диалогов с эволюционным подходом, выдвинутым А. Ф. Лосевым. Совмещая указанные в платоноведении подходы, начнём анализ диалогов Платона.

Ранние диалоги Платона имеют принципиальное значение для понимания истоков его онтологии, поскольку именно в них формируется переход от практического вопроса о добродетели к проблеме устойчивого основания знания. В этих текстах, которые Л. Бриссон определяет как исследовательские диалоги, Сократ не предлагает завершённой доктрины, а испытывает мнения собеседников через процедуру *ἔλεγχος*. Предметом такого испытания становятся понятия, связанные с практической жизнью человека: благочестие в «Евтифроне», прекрасное в «Гиппии Большем», молитва в «Алкивиаде II». Однако сама логика поиска дефиниции постепенно обнаруживает недостаточность единичных примеров и мнений, поскольку определяемое понятие требует обращения к тому, что сохраняет тождество во множестве случаев. Поэтому сократический поиск определения может быть рассмотрен как предварительная форма движения к «*εἶδος*», а следовательно, как один из истоков платоновского вопроса об умопостигаемом и подлинно сущем.

В диалоге «Лакет» перед собеседниками и Сократом возникает вопрос об определении такого явления как «мужество» (*ἀνδρεία*). Вместе с тем, мужество тесно сопряжено с добродетелью (*ἀρετή*), поскольку мужественный человек не проявляет свою худшую сторону в опасных для жизни ситуациях. Сократ проводит своё исследование в несколько этапов: первый этап заключается в определении позиции собеседника; второй этап заключается в испытании этих тезисов на прочность с помощью вопросов; третий этап – корректировка позиции собеседника после процедуры испытания (*ἔλεγχος*). Всем этим этапам был подвержен, и собеседник Лакет. Сократ в течение беседы приводит примеры нестандартного

²⁵⁰ Бриссон Л. Платон / пер. с фр. Алиевой М.: Rosebud Publishing 2019. С. 262.

мужества, например, тактика боя скифов, которые при отступлении мечут стрелы во врага. Затем античный мудрец задаёт собеседнику вопросы общего характера, тем самым принуждая согласиться в обратном. Таким образом, Сократ пытается определить общее во множестве феноменов, определить εἶδος мужества, демонстрируя это на примере скорости. Теперь, мужество – прекрасная (καλὴ καγαθή) разумная (φρονήσεως) стойкость (καρτερία). Данное определение также подлежит испытанию. Сократ, продолжая задавать уточняющие вопросы Лахету, вынуждает отказаться в определении мужества от «прекрасного» и «разумного».

Обращение к «Кратилу» позволяет увидеть, что платоновский вопрос об идеях формируется не только в контексте познания и души, но и через проблему правильности именования. Сократ показывает, что имя может быть правильным лишь в том случае, если оно каким-либо образом соотнесено с собственной определённой вещи, то есть с её «οὐσία» (Plat. Crat. 386a). Поэтому речь идёт не просто о языке, а о том основании, благодаря которому вещь остаётся тем, чем она является. Пример с челноком усиливает эту мысль: ремесленник ориентируется на образец (εἶδος), поскольку именно образец задаёт меру правильного изготовления (Plat. Crat. 389b). В этом отношении «εἶδος» в «Кратиле» можно понимать как прообраз и общую структуру вещи, благодаря которой чувственно воспринимаемый предмет получает определённую.

В диалоге «Менон» Платон намечает важный переход от сократического поиска определения к проблеме основания знания (Plat. Meno 81b). Сократический поиск определения обнаруживает недостаточность мнений собеседника и приводит к вопросу о том, каким образом возможно познание того, что ещё не дано человеку как готовый предмет опыта. Учение об анамнезисе (ἀνάμνησις) позволяет Платону ответить на это затруднение через представление о душе, сохраняющей связь с тем, что превосходит чувственную данность. Поэтому припоминание следует понимать не только как гносеологический механизм, так и указание на особый статус души, способной соотноситься с устойчивым и умопостигаемым. Геометрический пример с мальчиком-рабом показывает, что душа может прийти к знанию через внутреннее рассуждение, а не через простое накопление эмпирических сведений.

Тем самым в “Меноне” формируется один из важных переходов к платоновскому учению об идеях: знание предполагает обращение к тому, что обладает устойчивостью, всеобщностью и доступностью для мышления.

Итак, ἀνάμνησις и поиск всеобщего в частных явлениях, содержащегося в εἶδος – предпосылки для теории идей, однако, полностью формирование данной теории происходит в зрелом периоде творчества философа. Именно там деление мира выражено более ясно. О значении ἀνάμνησις в философии Платона Дж. Бернет, в примечаниях к диалогу «Федон», заявляет следующее: «Наше обучение – это на самом деле не что иное, как реминисценция; другими словами, это просто процесс напоминания (reminded) о том, что мы когда-то знали. Важно иметь в виду, что этот процесс – это процесс напоминания (reminded), а не просто припоминания (remembering) или воспоминания (recollection)»²⁵¹. Перейдём к анализу творчества данного периода.

В диалоге «Федон» Платон продолжает рассмотрение человека и его души, однако данная проблематика получает уже более выраженное онтологическое значение²⁵². Исходным пунктом рассуждения становится тема смерти и умирания, поскольку именно смерть позволяет мыслителю поставить вопрос об отношении души и тела (Plat. Phaedo 64b). Смерть понимается как отделение (ἀπαλλογή) души от тела, а потому через её анализ Платон уточняет статус души как начала, способного обращаться не только к чувственно воспринимаемому, но и к незримому порядку. В этом отношении рассуждение о душе становится переходом к делению действительности на зримое и незримое, а затем – к вопросу о сущностях самих по себе (οὐσίᾱς). Следовательно, «Федон» можно рассматривать как один из ключевых диалогов, где антропологическая проблематика подготавливает оформление платоновской онтологии идей.

Немаловажная деталь в диалоге «Федон» – изменения метода философского поиска, то есть появления метода гипотез, в отличие от ранних диалогов, где

²⁵¹ Plato's Phaedo / Edited, with Introduction and Notes, by J. Burnet. Oxford: At the Clarendon Press, 1911. P. 52.

²⁵² Протопопова И. А. «Метафизика» и «феноменология» у Платона («Федон») // Scholē, СХОЛЭ. 2021. № 1. С. 342–354.

Сократ «испытывал» (ἐλέγχεω) собеседников. Согласно У. К. Ч. Гатри, гипотетический метод в «Федоне» опирается на признание самостоятельного существования сущностей самих по себе²⁵³. Благодаря этому Сократ связывает доказательство бессмертия души с онтологическим допущением о Благе, Прекрасном и иных умопостигаемых основаниях, к которым душа способна обращаться в процессе философского познания. Метод гипотез, согласно актуальному исследованию Дж. Палмера, можно отнести к диалектическому рассуждению, что делает метод гипотез в качестве преддверия философского метода Платона – диалектики²⁵⁴. Сократовское «испытание» можно описать как процесс критики изложенного тезиса от собеседников, что приводило философский поиск в беседе в тупик. В свою очередь, метод гипотез направлен на проверку предположений, но с поиском дополнительных условий, при которых можно проверить истинность выдвинутых предположений или утверждений.

Кроме того, как отмечает М. Н. Вольф, метод гипотез занимает особое место не только в переходном периоде творчества Платона, но и в более поздних диалогах: «Тимей», «Евтифрон», «Хармид», «Пир» и так далее²⁵⁵. Метод гипотез же можно определить и частным случаем диалектики, а древнегреческое слово ὑποτίθημι (класть в основу) скорее означает старт или предпосылку для самого рассуждения. По этим причинам метод гипотез можно рассматривать двояко: движение индуктивным способом от предпосылок к выводу или использовать гипотезу для выведения следствий с проверкой их на непротиворечивость, указывает М. Н. Вольф²⁵⁶. Для должного понимания обратимся же, к примеру, индуктивного рассуждения, приведённый исследователем. Индуктивное восхождение, согласно методу гипотез, будет выглядеть следующим образом: Добродетели можно научить → Добродетель есть знание → Добродетель есть

²⁵³ Guthrie W. K. C. A History of Greek Philosophy. Vol. 4: Plato, the Man and His Dialogues: Earlier Period. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. P. 334.

²⁵⁴ Palmer J. The Method of Hypothesis and the Nature of Soul in Plato's Phaedo. Cambridge University Press. 2021. P. 2.

²⁵⁵ Вольф М. Н. Гипотетический метод Платона: стоит ли возобновлять дискуссию? // ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция. 2020. № 1. С. 246–256.

²⁵⁶ Вольф М. Н. Гипотетический метод Платона: стоит ли возобновлять дискуссию? // ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция. 2020. № 1. С. 246–256.

Благо. Соответственно, дедуктивное рассуждение будет произведено в обратную сторону, другими словами, «схождение» к следствиям будет начитаться с утверждения «Добродетель есть Благо».

В диалоге «Менон» метод гипотез получает значение переходной формы между сократическим ἔλεγχος и последующей платоновской диалектикой. В интерпретации Дж. Палмера данный метод строится как движение от исходного вопроса к условию, при котором искомое утверждение может быть принято как истинное. Поэтому вопрос о добродетели переводится из плоскости непосредственного определения в плоскость поиска основания, от которого зависит возможность истинного суждения. Последующая проверка гипотезы осуществляется через её согласование или несогласование с другими положениями рассуждения, что Палмер обозначает через συμφωνεῖν и διαφωνεῖν. В этом отношении метод гипотез важен для становления платоновской онтологии, поскольку он показывает: знание требует не только опровержения ложного мнения, но и обращения к устойчивому основанию, которое делает высказывание истинным. Тем самым в «Меноне» подготавливается переход к вопросу об умопостигаемом, идеях и той способности души, которая позволяет соотноситься с истинным сущим.

Восходящее диалектическое рассуждение можно наблюдать во введении Сократом в беседу учения об идеях самих по себе (Plat. Phaedo 65d-66a). Преддверием же к введению этого учения выступает переход беседы от вопроса «Допустимо ли самоубийство?» к «Готов ли философ к смерти?». Именно в этом переходе намечается некое восхождение беседы, поскольку меняется характер гипотезы от этического вопроса к онтологическому вопрошанию. Следом же Кебет вопрошает Сократа о смертности уже самой души, что снимает этический ракурс беседы, выступая «мостиком» для исследования проблемы бессмертия души и сохранения ею когнитивных способностей после отделения от тела (Plat. Phaedo 69d6-70b4; 70a2-6). Диалектический характер рассуждения подтверждается, как утверждает Дж. Палмер, что Сократ приглашает собеседников дальше «по-мифологизировать» (διαμυθολογεῖν) вместе с ним, чтобы узнать, всё ли так или

иначе (εἴτε εἰκὸς οὕτως ἔχειν εἴτε μή) (Plat. Phaedo 70b6-7). Другими словами, полученные «доказательства», с помощью метода гипотез, не являются аргументами в строгом понимании, а выступают ступенями вверх к более фундаментальным основаниям (ἀρχαί).

Диалектическое свойство метода гипотез раскрывается более подробно посредством «циклических» аргументов в диалоге «Федон». Например, третий аргумент в пользу бессмертия души, рассматривается Дж. Палмером, как демонстрация процесса возникновения жизни или её циркуляции, а не доказательство в пользу бессмертия души²⁵⁷. Безусловно, подобная интерпретация «доказательства» порождает дополнительные вопросы для обсуждения, например, неясно кто именно становится мёртвым, а затем живым – одна ли это и та же душа? Подобное доказательство, следуя за англоязычным исследователем, по своей природе выполняет и дидактическую функцию, показывая необходимость определения сущности души перед доказательством её бессмертия. Именно по этой причине Сократ вводит дополнительные вопросы для обсуждения: о припоминании души, о потустороннем мире, а также и саму теорию идей.

Сосредоточимся же на последнем доказательстве бессмертия души, где Сократ ведёт речь о недопустимости перехода противоположностей друг в друга (Plat. Phaedo 96a-107b). Дж. Палмер видит в этом рассуждение вовсе не доказательство, но аналитический ход Сократа, преследующего цель определить необходимую и случайную предикацию²⁵⁸. Другими словами, это рассуждение скорее преследует цель определения атрибутов души, однако собеседники не добиваются к определению самой сущности души. В этом ключе душа бессмертна (ἀθάνατον) в таком смысле, что она не допускает предикацию качества «смертности» к себе, поскольку душа привносит в тело жизнь (Plat. Phaedo 105c9-d5). Следующим закономерным шагом была бы попытка определить сущность души, так как теперь мы знаем её атрибут, однако собеседник Сократа прерывает

²⁵⁷ Palmer J. The Method of Hypothesis and the Nature of Soul in Plato's Phaedo. Cambridge University Press. 2021. P. 23.

²⁵⁸ Там же. С. 38.

восхождение рассуждения, заявляя, что показанное (ἀποδείχθαι) философом достаточно (μᾶλα γε ἰκανῶς) (Plat. Phaedo 105e8-9).

Эсхатологический миф и путешествие души по загробному миру и её последующее перерождение – впечатляющая картина, призывающая человека, быть бесстрашным перед лицом смерти (Plat. Phaedo 107b-115a)²⁵⁹. Кроме того, миф о загробном путешествии души обрамляет достоинство философского образа жизни, а именно заботы о душе, ведь такая забота вознаграждается в посмертном мире. Миф подчёркивает не только необходимость пренебрежения к телесному, но и к тому же иллюстрирует, что природа души подобна умопостигаемым эйдосам, например, прекрасному самому по себе, ведь именно в том мире у души есть шанс на подлинное единение с умопостигаемым. Под конец изложения мифа Сократ напоминает собеседникам, что те четыре «доказательства» бессмертия души следует использовать как заклинание (ἐπάρδειν) для «настройки» души перед лицом смерти (Plat. Phaedo 114d6-7)²⁶⁰. Именно по этим причинам Сократ не противится своей судьбе в диалоге «Федон».

Перейдём от методологического рассмотрения диалога к содержательной части, а именно, к рассуждениям Сократа о природе души. Учитель Платона рассуждает о корреляции души и тела. Сократ интерпретирует взаимоотношение тела и души как гармонию, где душа – это определённого рода единство частей тела, то есть зависит от тела (Plat. Rep. 92a7-b2, 92e5-93a9). Тем не менее в «Федоне» Сократ подвергает критике понимание души как гармонии, поскольку подобное определение не позволяет объяснить её способность управлять телом. Гармония, будучи соотношением составляющих её элементов, следует за их состоянием и не обладает властью над ними (Plat. Phaedo 93a8-9, 94c3-7). Душа же, согласно аргументации Сократа, способна противостоять телесным влечениям и аффектам, возникающим в составе человеческого организма (Plat. Phaedo 94b7-c1, 94c10-d2). Поэтому душа раскрывается не как результат телесного смешения, а как начало, способное соотноситься с телом и направлять его. Данный тезис Сократ

²⁵⁹ Там же. С. 52.

²⁶⁰ Там же. С. 48.

иллюстрирует обращением к образу Одиссея, который удерживает собственный гнев и тем самым показывает возможность внутреннего господства разумного начала над аффективным состоянием. В рамках настоящего исследования этот аргумент имеет значение постольку, поскольку он подготавливает переход от антропологического анализа души к вопросу о её способности обращаться к устойчивому и умопостигаемому порядку²⁶¹.

Другими словами, душа занимает главенствующую позицию по отношению к телу и его частям. Душа властвует над телом и может принуждать его к спортивным упражнениям. В случае с медицинским лечением она может угрожать телу или вовсе пытаться увещевать и успокоить его (Plat. *Phaedo* 94c9-d6). Сократ иллюстрирует взаимоотношение души и тела отрывком из «Одиссея» Гомера (Hom. *Od.* 20.17-18). Цитата из Одиссеи отсылает нас к финальным сценам из путешествия героя эпоса, когда Одиссей прибывает на Итаку. Указанный гомеровский эпизод получает у Платона не только иллюстративное, но и философское значение. Одиссей, столкнувшись с недостойным поведением служанок Пенелопы, испытывает гнев и желание немедленного наказания, однако удерживает этот аффект, поскольку преждевременное раскрытие его личности как законного царя Итаки нарушило бы общий порядок его замысла. В этом отношении образ Одиссея показывает способность разумного начала ограничивать эмоциональный импульс и подчинять его более общей цели. По этой причине, данный отрывок оказывается значимым как для аргументации «Федона», где речь идёт о способности души управлять телом, так и для четвёртой книги «Государства», где он используется при рассмотрении отношения между разумной и аффективной частями души (Plat. *Rep.* 441b). Фрагмент из произведения Гомера и упоминание эпического поэта в диалоге более позднего периода «Государство», позволяет выделить и другие виды взаимоотношения, но уже внутри души и её возможных частей. Нечто главенствующее (ἐπιπλήττον) в душе может обращаться

²⁶¹ Von Fritz K. *ΝΟΥΣ, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras): Part I. From the Beginnings to Parmenides* // *Classical Philology*. 1945. Vol. 40, № 4. P. 223–242.

к гневу и желаниям. Одиссей, пытаясь сдержать свой гнев, обращается к своему сердцу, говоря: «Терпи, сердце моё, (...τέτλαθι δῆ, κραδίη...) ты терпел и похуже этого» (Plat. Phaedo 94d7-e1). Обращение к желаниям характеризуется как разговор души, или того, что главенствует уже в самой душе, с желаниями, например, гневом (ὀργαῖς) или страхом (φόβοις). Платон же прямо характеризует это взаимоотношение «как одна вещь, которая разговаривает (διαλεγομένη) с другой» (Plat. Phaedo 94d5-6).

При рассмотрении учения о душе в диалоге «Федон» необходимо отдельно обратить внимание на тот момент, где Сократ переходит от темы очищения души к введению сущностей, существующих самих по себе (Plat. Phaedo 65d–66a; 96a–100a). После рассуждения об освобождении души от телесного Сократ обращается к примеру равного самого по себе (αὐτὸ τὸ ἴσον), показывая, что чувственное сравнение равных предметов возможно только при наличии умопостигаемого основания такого сравнения (Plat. Phaedo 74a–c). Физические вещи, например равные палочки, не дают полного совпадения с равным самим по себе, однако именно через их восприятие душа вспоминает то, что выступает мерой и условием сравнения. Соответственно, знание о сущностях самих по себе получает у Платона доопытный характер и связывается с пребыванием души до её воплощения в теле (Plat. Phaedo 75d). В то же время обращение к прекрасному самому по себе, справедливому самому по себе и другим подобным сущностям осуществляется посредством рассуждающего мышления (διανοίας λογισμῶ), то есть через способность души обращаться к безвидному и умопостигаемому (Plat. Phaedo 79a). Соответственно, в «Федоне» деление на зримое (ὁρατόν) и безвидное (ἀιδές) становится не только антропологическим, но и онтологическим: душа получает возможность ориентироваться в мире становления благодаря обращению к тем сущностям, которые обладают статусом подлинно сущего.

Рамкой обращения к душевному постижению или обращению души к упомянутым выше сущностям самим по себе, выступает интеллектуальная биография Сократа, отказавшегося от исследования природы (περὶ φύσεως ἱστορίαν). Сократ констатирует несостоятельность подобного подхода, поскольку

поиск причин (αἰτίαι) явлений в природе, или поиск причин в телесных процессах, не помогут прояснить причины, по которым Сократ остался в темнице. Переход к более продуктивному исследованию Сократ именует «вторым плаванием» (τὸν δεῦτερον πλοῦν) (Plat. Phaedo 99d). Вторая попытка Сократа постичь настоящие причины приводят к методу гипотез (ὑποθέμενος λόγον), о котором мы описали ранее с опорой на исследования М. Н. Вольф и Дж. Палмера²⁶².

Рассмотрение ранних и средних диалогов Платона, прежде всего «Федона», позволяет уточнить, каким образом антропологическая и гносеологическая проблематика подготавливает переход к онтологии идей. В отличие от Парменида, который задаёт вопрос о бытии через различение пути истины и пути мнения, Платон начинает с анализа человеческой души и её способности выходить за пределы чувственно данного. Однако в обоих случаях речь идёт о таком порядке знания, где истинное связано с обращением к устойчивому и неизменному. В «Федоне» это движение раскрывается через понятия восприятия, припоминания и мыслительного обращения к иному содержанию знания. Душа, воспринимая чувственный предмет, способна не останавливаться на самом акте восприятия, а переходить к тому, что превосходит данный единичный предмет и выступает условием его понимания. Именно поэтому λαμβάνω (схватывать), ἐννοέω (умозакоючать) и ἀνάμνησις (припоминать) в данном контексте указывают на структуру перехода от чувственного опыта к умопостигаемому основанию (Plat. Phaedo 73c). Соответственно, в «Федоне» формируется важный для платоновской онтологии ход. Познание идей подготавливается мыслителем через способность души вспоминать и мыслить то, что не совпадает с единичными чувственными вещами, но делает возможным их сравнение и определение. В дальнейшем эта линия получает развитие в понятии «νοῦς» (ума) как способности обращения к подлинно сущему.

²⁶² Хмелевской Д. О. Метод гипотез и природа души в "Федоне" Платона: рецензия на монографию Джона Палмера // Южный Полус. Исследования по истории современной западной философии. 2025. Т. 13, № 1. С. 76–82.

Рассуждение о равном самом по себе показывает, что познание у Платона не исчерпывается фиксацией чувственных предметов. Когда человек сравнивает равные вещи, он уже предполагает некоторую меру равенства, которая превосходит сами воспринимаемые предметы и делает возможным их сопоставление. Поэтому чувственный опыт выполняет здесь не окончательную, а переходную функцию: он побуждает душу обратиться к тому, что является устойчивым, мыслимым и не данным непосредственно чувствам. Эта логика получает дальнейшее развитие в шестой книге «Государства», где образ разделённой линии позволяет Платону связать уровни познания с уровнями сущего (γένος – ἄνθρωπος – νοούμενος) (Plat. Rep. 509d–511e). В результате вопрос о душе приобретает онтологическое значение: душа оказывается тем началом, через которое человек способен перейти от восприятия вещей к постижению идей. Именно поэтому обращение к себе, выраженное в дельфийской формуле «γνῶθι σεαυτόν», может быть понято как путь к раскрытию умопостигаемой способности души. В этой перспективе характеристика платоновского подхода у И. А. Протопоповой как «феноменологического» указывает на необходимость анализа самой работы мысли, благодаря которой душа соотносится с идеями как с подлинно сущим²⁶³.

Обнаружение незримого и умопостигаемого мира требует дальнейшего обоснования, которое Платон разворачивает в диалоге «Федр» через миф о душе. Здесь душа человека становится своеобразным проводником от антропологической проблематики к онтологии, поскольку именно через её движение раскрывается связь человека с умопостигаемым порядком. После смерти душа может оказаться как в более низком состоянии, связанном с телесным и земным, так и приблизиться к небесной области (ὑπερουράνιος τόπος), где открывается возможность созерцания истинно сущего (Plat. Phaedrus 256e). Условием такого восхождения выступает философский образ жизни, в котором разумное начало получает преимущество над телесными влечениями. В этом отношении миф о круговороте

²⁶³ Протопопова И. А. «Метафизика» и «феноменология» у Платона («Федон») // Scholē, СХОЛЭ. 2021. № 1. С. 342–354.

душ показывает, что душа соотнесена не только с человеческим телом, но и с космосом, а также с областью умопостигаемого бытия²⁶⁴.

Подведём итог текущего параграфа. Сведение мысли Платона к схеме «двух миров» и образу «наивного метафизика» упрощает и онтологию, и драматургию диалогов. Более продуктивным, как нам представляется, точнее рассматривать учение об идеях не как исходную схему, а как результат постепенного движения платоновской мысли от этической и антропологической проблематики к вопросу об условиях истинного знания. Совмещение догматического и драматического подходов при рассмотрении проблем, поднимаемых Платоном в ранних и “средних” диалогах, позволяет определить начала его онтологии. Под такими началами в данном случае понимаются не готовые метафизические принципы, а те проблемные узлы, через которые Платон приходит к различению чувственного и умопостигаемого. В качестве таких начал можно указать следующее антропологические предпосылки. К первой предпосылке следует отнести этические проблемы, например, вопрос, поднимаемый Сократом в диалоге Алкивиад II: «О чём следует молить богов для своего блага?». К ранним диалогам, где Сократ исследует такую сторону человеческой жизни, имеет смысл отнести Лахет, Кратил и Менон и др. Ко второй предпосылке следует отнести диалоги «Федон» и «Федр». В этих диалогах Платон исследует природу человеческой души, в том числе через гносеологическую проблематику. Эти поиски ведут к установлению теории припоминания и введению теории идей, сущностей, прибывающих сами по себе. В первой теории мыслитель показывает, каким способом человеческая душа обращается к неизменным сущностям, то есть к идеям самим по себе. В свою очередь, теория идей спровоцирована гносеологией, а именно, по каким причинам человек может сравнивать явления физического мира или этические поступки. Прочной основой для сравнения выступают идеи сами по себе, например, видя что-то прекрасное, душа обращается к «неизменному образцу», то есть к прекрасному самому по себе, который она наблюдала в

²⁶⁴ Хмелевской Д. О. О значении мифа в среднем периоде творчества Платона // Южный Полус. Исследования по истории современной западной философии. 2021. Т. 7. № 1-2. С. 12–23.

посмертном мире. По этим причинам мы можем утверждать, что Платон использует человеческую сферу и природу души как точку для входа размышления о бытии.

§ 2.2. Понятие бытия (ὄν): платоновская ревизия онтологии Парменида

Продолжая рассмотрение философии Платона, следует перейти от анализа ума, души и идеи к проблеме бытия как такового. Если в предыдущем параграфе внимание было сосредоточено на тех основаниях, которые подготавливают обращение Платона к учению об идеях, то в данном параграфе необходимо показать, каким образом в зрелых диалогах мыслителя вопрос о познании связывается с проблемой сущего, небытия и различия. В связи с этим особое значение приобретают диалоги «Теэтет», «Софист», «Парменид» и «Государство», где платоновская онтология раскрывается через анализ истинного знания, ложного высказывания, причастности идей и диалектического различения родов сущего.

Основной дискуссионный вопрос для этого параграфа будет состоять в том, следует ли понимать зрелую онтологию Платона как простое противопоставление чувственного и умопостигаемого или как более сложную диалектическую структуру. Первая линия восходит к доксографическому и классическому изложению платонизма, представленному у Диогена Лаэртского и Э. Целлера²⁶⁵. Вторая линия, принимаемая в настоящем исследовании, опирается на работы И. А. Протопоповой и Т. В. Васильевой о знании и логосе в «Теэтете», А. В. Тихонова и А. В. Богомолова о небытии и ином в «Софисте», Ю. А. Шичалина, У. К. Ч. Гатри и А. В. Тихонова о диалектике «Парменида», а также Х. Х. Бенсона о различии «διάνοια» и «νόησις» в «Государстве». Благодаря этому зрелая онтология Платона рассматривается как постепенное уточнение связи сущего, знания и диалектического мышления.

Познание же раскрывается Платоном с помощью дальнейшей разработки «теории идей». По мнению французского мыслителя Ж. Делёза, основная

²⁶⁵ Целлер Э. Очерк истории греческой философии. М.: Канон+, 2012. С. 136.

мотивация для выдвижения теории идей – отбор²⁶⁶, иными словами, с помощью этой теории возможно проведение разграничения или, говоря в рамках философии Ж. Делёза, различия между претендентами для дальнейшего познания. Как мы увидели в прошлом параграфе, гносеологическая проблематика «провоцирует» на формулировку теории идеи. В дальнейшем именно через платоновскую гносеологию, антропологические и гносеологические предпосылки которой были рассмотрены на примере диалогов «Менон» и «Федон», раскрывается онтология Платона.

В настоящем параграфе эти диалоги будут рассматриваться как этапы уточнения платоновского понимания сущего. Основной дискуссионный вопрос состоит в том, следует ли понимать зрелую онтологию Платона как простое противопоставление чувственного и умопостигаемого или же как более сложную диалектическую структуру, где сущее определяется через различие, причастность, логос и возможность ложного высказывания. В настоящем исследовании принимается вторая линия интерпретации: Платон не только наследует парменидовскую проблему бытия, но и преобразует её, вводя не-сущее как иное и тем самым расширяя способы мышления о сущем.

Обратимся к диалогу «Теэтет», в издании Трасилла носит тематический подзаголовок «О знании». Уже в этом диалоге Платон отходит от «классических» стратегий обретений знания, например, от того же анамнезиса из диалога «Менон» и «схватывания» идей из диалога «Федон» и переходит к более систематическому изложению гносеологии посредством критики конкретных представлений о знании²⁶⁷. Общая логика беседы состоит из критического рассмотрения возможных модусов знания, от знания как умения до знания как истинное мнение. Тем не менее, диалог заканчивается гносеологическим пессимизмом²⁶⁸. В смысловом содержании диалогов, а также взаимосвязи их тем, как замечает отечественный

²⁶⁶ Делёз Ж. Логика смысла. М.: Академический Проект, 2011. С. 329.

²⁶⁷ Светлов Р. В., Галанин Р. Б. «Мегракий» диалог «Теэтет» и платоновские стратегии определения знания // Вестник РХГА. 2011. №4. С. 164–181.

²⁶⁸ Васильева Т. В. Беседа о Логосе в платоновском «Теэтете» (201c-210d) // Поэтика античной философии. М.: Академический Проект; Трикста, 2008. С. 529–556.

учёный Д. В. Бугай, диалог «Теэтет», вероятно, был написан Платоном для оправдания идей диалога «Федон»²⁶⁹. В этом ключе можно предположить, что в диалоге «Теэтет» Платон демонстрирует те виды познания, которые явно уступают способу «схватывания» идей или их припоминания. В любом случае, совершенно логично перейти к рассмотрению диалога «Теэтет» после нашего анализа диалога «Федон».

Для перехода к платоновскому рассмотрению бытия необходимо обратиться к диалогу «Теэтет», поскольку именно в нём вопрос о знании постепенно выводит рассуждение за пределы чувственного восприятия. Как показывает И. А. Протопопова, структура диалога строится вокруг последовательной проверки трёх определений знания: знания как ощущения или представления (φαντασία и αἴσθησις), знания как истинного мнения (ἡ ἀληθὴς δόξα ἐπιστήμη εἶναι) и знания как истинного мнения с логосом (μὲν μετὰ λόγου ἀληθὴ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι) (Plat. Theaet. 152b11–c1; 187b5–6; 201c9–10)²⁷⁰. Для нас важно, что каждый из этих этапов обнаруживает недостаточность чисто эмпирического понимания познания и подготавливает переход к вопросу о том, каким должен быть предмет знания, чтобы он мог быть истинно познан. Поэтому дальнейшее рассмотрение «Теэтета» будет направлено на выявление тех моментов, где проблема знания переходит в проблему устойчивости, различия и бытийной определённости познаваемого.

Первое определение знания в диалоге «Теэтет» связано с отождествлением знания и чувственного восприятия. На этом этапе Платон рассматривает возможность считать «αἴσθησις» основанием познания, поскольку именно через восприятие человеку непосредственно даны вещи чувственного мира. Однако дальнейшее рассуждение показывает, что такая модель знания сталкивается с трудностью устойчивости познаваемого предмета. Если чувственно воспринимаемое находится в постоянном становлении, а само восприятие зависит от отношения между воспринимающим и воспринимаемым, то знание оказывается

²⁶⁹ Бугай Д. В. Как читать платоновский «Теэтет». К интерпретации «диалектических» диалогов // Вопросы философии. 2018. № 1. С. 170–180.

²⁷⁰ Платон. Софист / исслед., пер., коммент., прил. И. А. Протопоповой. СПб.: Платоновское философское общество, 2019. С. 15.

привязанным к изменчивому состоянию как предмета, так и познающего. В этом отношении анализ восприятия в «Теэтете» подготавливает переход к онтологическому вопросу: каким должен быть предмет знания, чтобы он мог сохранять тождество и выступать основанием истинного суждения (Plat. Theaet. 160a).

Переход ко второму определению знания в «Теэтете» связан с попыткой понять знание как истинное мнение. Данная формула позволяет Платону расширить анализ познания: речь теперь идёт не только о чувственном восприятии, но и о том, каким образом душа удерживает, сопоставляет и различает данные опыта. Образ восковой дощечки (κῆρινον ἐκμαγεῖον) показывает, что память выступает условием сохранения следов восприятия, а качество этих следов зависит от состояния самой души (Plat. Theaet. 191c). Ложное мнение возникает в том случае, когда воспринимаемое связывается с несоответствующим ему отпечатком памяти, то есть когда душа ошибочно соединяет данный предмет с другим знаком (Plat. Theaet. 193c). В этом отношении рассуждение о памяти подготавливает более широкую проблему платоновской онтологии. Иными словами, для возможности истинного и ложного мнения необходимо различие между воспринимаемым, мыслимым и тем, с чем душа соотносит предмет в акте суждения. Платон приводит и вторую иллюстрацию познанию, но уже в виде образа птичника (Plat. Theaet. 197c-200c). С помощью этого образа мыслитель иллюстрирует, в каком-то смысле, процесс мышления, или описание как душа имеет и сопоставляет знания, при котором мы можем ошибаться, ошибочно «схватив» (ἀμαρτὸν λάβη) ложную птицу, а следовательно, знание (Plat. Theaet. 199b). Другими словами, мнение зависит от чувств, памяти и мысли, то есть, от человека естества (Plat. Theaet. 195d). В этом контексте, отечественный учёный Т. В. Васильева указывает, что слово «δόξα» означает не только «учения» или «суждения», но это слово сохраняет и связь с индивидуальным восприятием, где субъективность и объективность уравновешены²⁷¹.

²⁷¹ Васильева Т. В. Беседа о Логосе в платоновском «Теэтете» (201c–210d) // Поэтика античной философии. М.: Академический Проект; Трикста, 2008. С. 529–556.

Далее к представлению о знании, как истинном мнении, прибавляется «логос», который трактуется переводчиком «Теэтета» Т. В. Васильевой, как «объяснение» (μὲν μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι) (Plat. Theaet. 200e). В своём комментарии к переводу слова «λόγος», в контексте указанного диалога, Т. В. Васильева подчёркивает смысловую глубину древнегреческого слова, например, в словаре древнегреческого языка Дворецкого можно насчитать больше 30 значений указанного слова. Однако переводчик выделяет его общий смысл, подчёркивая его «коренное» значение как «членораздельность» и «отчетливость»²⁷². Иными словами, именно такая интерпретация «λόγος» как «объяснение» верна при прочтении «Теэтета», а не «истинное мнение с умом есть знание»²⁷³ в переводе В. Карпова или «истинное мнение с определением есть знание»²⁷⁴ в переводе В. Сержникова, утверждает Т. В. Васильева.

Объяснение, прибавленное к знанию, бывает трёх типов: «изображение мысли в звуке» (τὸ μὲν γὰρ ἧν διανοίας ἐν φωνῇ); «переход от начал к целому» (διὰ στοιχείου ὁδὸς ἐπὶ τὸ ὅλον); «отличительный признак вещи» (τῶν ὄντων τὴν διαφορὰν τῶν ἄλλων). В конце диалога «Теэтета» Сократ признаёт подходящим последний тип объяснения и знания, поскольку обладание отличительным признаком укрепляет различие среди предметов, тем самым делает человеческий рассудок более точным.

Таким образом, в зрелых диалогах Платона парменидовская проблема знания получает антропологическое и онтологическое развитие. В «Теэтете» Платон показывает движение от чувственного восприятия к рассудочному различению, благодаря чему знание начинает пониматься как способность души выходить за пределы непосредственной «αἴσθησις». Однако дальнейшее уточнение этой проблемы требует перехода к «Софисту», где вопрос о знании связывается уже с онтологией различия, небытия и ложного высказывания. Поэтому «νοῦς» следует рассматривать как такую способность, благодаря которой человек соотносится не

²⁷² Там же.

²⁷³ Платон. Соч. : пер. В. Карпова. Т. 5. СПб., 1879.

²⁷⁴ Платон. Теэтет / пер. с греч. и примеч. В. Сержникова. М.-Л., 1936. 191 с.

только с чувственно данным сущим, но и с идеальным бытием²⁷⁵. В этом отношении показательна мысль А. В. Тихонова о «умственном взоре»²⁷⁶, позволяющем человеку знать об идеальном бытии, исходя из окружающего его сущего.

Сосредоточим же наше внимание на диалоге «Софист», в котором рассматривается способность «νοῦς». Данная философское понятие у Платона фигурирует в рассматриваемом диалоге восемь раз, в отличие от диалога «Теэтет», где «νοῦς» не имел философского значения. Главный вопрос диалога «Софист» – «Кто такой софист?» и для ответа на него, в конце диалога, Платон использует метод диалектики, как высший способ познания, присущий исключительно уму (νοῦς). Метод диалектики определяется мыслителем так: «вид рассуждений в вопросах и ответах по определённым правилам»²⁷⁷. Однако «диалектическое философское рассуждение есть освещение конкретики обсуждаемой вещи, есть познание содержания этой вещи», несмотря на то, что Аристотель мог повлиять уже на своего учителя, а именно, на пересмотр формулировки метода диалектики, утверждает Ю. А. Шичалин²⁷⁸.

В этом контексте важно учитывать критику релятивизма, развернутую Платоном в диалоге «Теэтет». Как показывает В. А. Ладов, Сократ выдвигает против протагоровского тезиса о человеке как мере всех вещей два аргумента²⁷⁹. Первый аргумент связан с самореферентностью, поскольку релятивистское утверждение об относительности всякого суждения должно быть применено и к самому себе. Вторым аргументом оказывается более сильным, поскольку Сократ вводит другого эпистемического субъекта, мнение которого признаёт тезис Протагора ложным. Следовательно, если Протагор признаёт истинность всех

²⁷⁵ Богатов М. А. Смертные: к античной онтологии современности. М.: Русский Гулевер, 2025. С. 111.

²⁷⁶ Тихонов А. В. Проблема микро- и макрокосмоса в философии Платона: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук: 09.00.03 / А. В. Тихонов; РГУ Ростов-на-Дону 2003. С. 13.

²⁷⁷ Платон. Парменид / исслед., пер., коммент., прил. Ю. А. Шичалина. СПб.: Издательство РХГА, 2017. С. 24.

²⁷⁸ Там же.

²⁷⁹ Ладов В. А. Два аргумента в опровержение релятивизма в диалоге Платона «Теэтет» // ΣΧΟΛΗ. 2016. Т. 10, № 1. С. 205–213.

мнений, то он вынужден признать истинным и мнение о ложности собственной позиции. В этом смысле «Теэтет» показывает, что знание не может быть сведено к субъективному восприятию или частному мнению, поскольку само различение истинного и ложного требует более устойчивого основания для логоса и мышления.

Переход к диалогу «Софист» позволяет уточнить, каким образом Платон преобразует парменидовское понимание небытия²⁸⁰. Если для Парменида путь «не есть» закрыт для мысли и высказывания, то Платон стремится показать, в каком смысле о не-сущем всё же можно говорить. Решение этой проблемы связано с анализом «величайших родов»: сущего (τὸ ὄν), движения (κίνησις), покоя (στάσις), тождественного (αὐτόν) и иного (θάτερον). Именно род иного даёт возможность мыслить небытие как различие, а не как простое отсутствие бытия. В результате каждая идея получает определённую через собственное тождество и через отличие от других идей. Одновременно становится возможным объяснить ложное высказывание, поскольку ложь предполагает смешение того, что относится к одному сущему, с тем, что принадлежит иному²⁸¹.

Необходимо рассмотреть понятие небытия, поскольку Платон разработкой данного понятия опровергает взгляды Парменида из Элеи. Небытие или не-сущее обнаруживается Платоном через вопрос о возможности лжи (Plat. Soph. 236d). Необходимо исследовать бытие (сущее) с не-сущим (небытие), для определения софиста. Поэтому необходимо обратиться к учению Парменида, который утверждал, что небытия не существует. Платон обращается к философскому наследию ранних древнегреческих философов. Существует две точки зрения на бытие: оно едино либо множественно. Обе точки зрения Платон находит ошибочными (Plat. Soph. 243e). Затем, после вышеупомянутой критики, философ обращает наше внимание на другие две противоположные точки зрения на бытие: тех, кто считает, что бытие материально «тела и бытие как одно и то же (αὐτόν

²⁸⁰ Тихонов А. В. Бытийная негативность софиста в учении Платона // ΑΚΑΔΗΜΕΙΑ: материалы и исследования по истории платонизма. 2010. № 8. С. 53–69.

²⁸¹ Богомолов А. В. Апофатическая проекция учений о материи в философии Платона, Аристотеля и Плотина / А. В. Богомолов. Тамбов: Грамота, 2019. Т. 12, № 5. С. 91–94.

σῶμα καὶ οὐσίαν ὀρίζόμενοι)» (Plat. Soph. 246b)²⁸², и тех, кто считает, что бытие – идеи (νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἶδη) (Plat. Soph. 246c). Философские воззрения двух представлений о бытии опровергается Платоном за счёт того, что они вынуждены признать существование нематериальных феноменов, например, справедливости.

В этом контексте необходимо подчеркнуть проблему интерпретации фразы «ὄντως [οὐκ] ὄν...» (Plat. Soph. 240b). Согласно с исследованием историка философии М. А. Богатова, подобное словосочетание можно встретить и в раннем диалоге «Федр». Однако в этом раннем диалоге «...τὸ ὄν ὄντως» переводится как «подлинное бытие» в рамках описания путешествия души в загробном мире (Plat. Phaedr. 249b8-c4). Подобное совпадение позволяет актуализировать вопрос об истинном бытии в онтологии античного мыслителя, утверждает М. А. Богатов²⁸³. Исследователь устанавливает зависимость «анамнесиса» души с «τὸ ὄν ὄντως», а именно с «избыточностью бытия». Подлинное бытие требует другой формы изречения, например, апофатического описания такого истинного сущего в традиции неоплатонизма, например, в философии Прокла. Иными словами, в утверждении «τὸ ὄν ὄντως» можно обнаружить начала различия древними греками сущего (εἶναι) и истинного бытия (ὄν ὄντως), отмечает М. А. Богатов в другом исследовании, однако такая интерпретация возможно благодаря неоплатонической традиции, учитывая поздний этап творчества философии М. Хайдеггера²⁸⁴. С другой стороны, возникает вопрос о валидности подхода М. Хайдеггера к античному наследию. Действительно ли можно обнаружить разделения универсума на сущее и истинно сущее? Согласно с исследованием историка философии В. Г. Косыхина, в античной философии скорее идет поиск не истинного

²⁸² Платон. Софист / исслед., пер., коммент., прил. И. А. Протопоповой. СПб.: Платоновское философское общество, 2019. С. 136.

²⁸³ Богатов М. А. Избыточная речь: бытие у Платона и Парменида // Известия Саратовского университета. 2007. Т. 7. Сер. Философия. Психология. Педагогика. № 1. С. 10–18.

²⁸⁴ Богатов М. А. Основной (Grundfrage) и ведущий (Leitfrage) вопросы о бытии: претензия на античное понимание // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2021. Т. 21, № 3. С. 242–246.

бытия и сущего, а поиск и установление различий между истинным бытием и небытием и мнимого бытия²⁸⁵.

В «Софисте» платоновская ревизия парменидовской онтологии достигает своей наиболее отчётливой формы в анализе «величайших родов». Платон показывает, что сущее следует понимать не как замкнутое и неподвижное единство, а как структуру, в которой движение, покой, тождественное и иное находятся в отношении взаимной причастности. Движение и покой позволяют описать разные способы бытийной определённости, тогда как тождественное и иное вводят возможность различения. Именно род иного становится основанием для нового понимания небытия: не-сущее оказывается не противоположностью бытию в смысле абсолютного отсутствия, а способом обозначения различия. Всякое сущее является тождественным самому себе, но в то же время оно иное по отношению к другим родам и определениям. Следовательно, «τὸ μὴ ὄν» получает у Платона диалектический смысл, поскольку выражает не уничтожение бытия, а его различённость. В этом отношении диалектика выступает способом работы ума, который способен различать роды, устанавливая их взаимную причастность и тем самым объяснять возможность как истинного, так и ложного высказывания (Plat. Soph. 257b–259d).

Рассмотрим один из самых сложных диалогов Платона – «Парменид». В беседе с молодым Сократом участвуют два древнегреческих философа, представители Элейской школы – Парменид и Зенон. В диалоге «Парменид» раскрывается диалектика, философский метод Платона, который является отличительной чертой философии Аристотеля. Кроме того, учёные В. Г. Косыхин и С. М. Малкина, указывают на герменевтическую и онтологическую функцию вступления (прооймий) к указанному диалогу, намечавшее заранее смысл всего диалога. Весь диалог, что необходимо подчеркнуть, является цепочкой воспоминаний, где Кефал вспоминает встречу с Антифонтом, а последний

²⁸⁵ Косыхин В. Г. Метафизика и сущее: от Хайдеггера к Платону // Современная онтология II: материалы международной научной конференции «Бытие как центральная проблема онтологии» (25–29 июня 2007 г., Санкт-Петербург, Россия) / под ред. М. С. Уварова. СПб.: Изд. дом С.-Петерб. гос. ун-та, 2007. С. 158–168.

пересказывает воспоминания Пифодора о беседе Сократа с Парменидом и Зеноном. Цепочка воспоминаний, утверждают исследователи, выступает аллегорией на четыре онтологические уровни бытия²⁸⁶. Кроме того, воспроизведение этих воспоминаний отсылает читателей к теории «анмезиса» Платона. Иными словами, вступление к диалогу выполняет функцию аллегорического плана-указателя философского восхождения от чувственного данного к подлинному умопостижаемому смыслу. Диалектика выражается в переходе друг в друга противоположных определений мышления, например, одного и многого единого тождественного себе и иного, отличного от себя самого. Диалектика единого – одна из вершин исторического развития философии целое, которое включает в себя условия, необходимые для её постижения. Диалог затрагивает ключевую проблему платонизма – причастность идей к вещам. Обращаясь к неоплатонической традиции комментирования указанного диалога (Ямвлих и Дамаский), мы можем утверждать, как отмечает А. В. Тихонов, что диалектика – рассуждение о первоначале²⁸⁷.

Указанный диалог принято делить на следующие части: первая часть апоретическая и посвящена критике представлений Сократа об идеях со стороны Элеатской философской школы (Парменида и Зенона) (Plat. Parm. 127e-135c); вторая часть состоит из восьми аргументов, с помощью которых описывается природа единого (Plat. Parm. 137c-166c).

Согласно С. Скольникову и И. Родригизу, восемь аргументов следующим образом²⁸⁸. В первом аргументе Парменид и Зенон демонстрируют юному Сократу, по каким причинам единое не может быть причастно к чему-либо, а следовательно единое не может быть именовано, помысленно; кроме того, о нём невозможно сложить речь (Plat. Parm. 137c-142a). Второй же аргумент обращён к предикации

²⁸⁶ Косыхин В. Г., Малкина С. М. Значение прооймиев в диалогах Платона на примере прооймий диалога «Парменид» // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2025. Т. 25, № 4. С. 257–260.

²⁸⁷ Тихонов А. В. Метареализм Платона как учение о бытии, представленное в «диалектике» «Парменида» // ΣΧΟΛΗ (Scholē). 2024. Т. 18, № 1. С. 239–251.

²⁸⁸ Scolnicov S. Parmenides // The Bloomsbury Handbook of Plato. 2nd ed. / eds. G. A. Press, M. Duque. London ; New York: Bloomsbury Academic, 2023. P. 101–102.

единого, например, можно ли описать единое тождественным или иным, подобным и неподобным (Plat. Parm. 142b-155e). В третьем аргументе исследуется допущение, что единое существует для иного, например, для той же предикации (Plat. Parm. 157b-159b). Четвёртый аргумент посвящён единому самому по себе, что ведёт к невозможности предикации как иного, так и самого единого (Plat. Parm. 159b2-160b2). В свою очередь, в пятом аргументе речь идёт о взаимозависимости бытия и небытия, как необходимого условия причастности (μετέχω) (Plat. Parm. 160b-163b). В шестом же аргументе, рассматривается невозможность предикации небытия к такому единому, которое не причастно к чему-то иному (Plat. Parm. 163b-164b). Из шестого аргумента плавно вытекает седьмой, поскольку, в таком случае, Платон описывает пресективную онтологию, где всё причастно друг к другу, однако такая онтология эпистемологически неудовлетворительна для мыслителя (Plat. Parm. 164b-165e). Следовательно, в восьмом аргументе Платон заключает, что существование единого только в причастности или связи со всем остальным бессмысленно, так как единое теряет свой смысл и превращается в многое (Plat. Parm. 165e-166c). Общий же вывод предполагает парадоксальную природу единого, поскольку его существование необходимо как само по себе, так и в причастности ко многим, чтобы обладать своими атрибутами (Plat. Parm. 166c-165).

В свою очередь, обращение к интерпретации А. Ф. Лосева позволяет уточнить философское значение начальной части диалога «Парменид». Уже в рассуждении Зенона о едином и многом задаётся та проблематика, в пределах которой далее будет проверяться теория идей. Зенон показывает, что признание множественности вещей приводит к затруднению: вещи оказываются одновременно подобными и неподобными, тождественными и различными (Plat. Parm. 127e–128e). Сократ замечает, что подобная аргументация сохраняет связь с парменидовским тезисом о единстве сущего, поскольку Зенон защищает его косвенным образом, а именно, через критику множественности. Однако далее Платон переносит этот вопрос в область собственной онтологии: если чувственная вещь может обладать множеством признаков, то необходимо объяснить, каким

образом она соотносится с идеями, оставаясь одной вещью. Поэтому критика позиции молодого Сократа в диалоге «Парменид» скорее направлена на выявление внутренних трудностей «теории идей», а именно, отношения идеи и вещи, единого и многого, причастности и различия.

В дальнейшем ходе диалога «Парменид» Платон показывает, что теория идей сталкивается с рядом внутренних онтологических затруднений. Первое из них связано с характером причастности: необходимо объяснить, каким образом чувственная вещь может иметь отношение к идее, сохраняя различие между чувственным и умопостигаемым уровнями (Plat. Parm. 130a–e). Второе затруднение касается единства идеи: если одна идея присутствует во множестве вещей, то возникает проблема сохранения её неделимости и самотождественности (Plat. Parm. 131a–e). Третье затруднение вытекает из отношения подобия: сходство вещи и идеи требует основания, которое само может быть понято как ещё одна общая форма, что приводит к апории «третьего» (Plat. Parm. 132a–133a). В этом отношении «Парменид» не просто подвергает проверке отдельные элементы теории идей, а выявляет необходимость более строгого объяснения связи между идеей, вещью и познавательным актом. Сквозным же мотивом, затрагивающим поставленные вопросы – проблема соотношения единого и многого. Согласно отечественному историку философии А. В. Тихонову, можно выделить следующие семь гипотез, с помощью которых Сократ исследует эти вопросы:

- «1. Если существует единое и только оно, то единого не существует.
2. Если существует единое, то существует и всё остальное, к чему относится и единое, как включающее в себя всё остальное.
3. Если существует единое, то существует всё остальное, за исключением самого единого.
4. Если существует лишь единое, то не существует ничего другого кроме него.
5. Если единое не существует, то не существует ничего из того, что единое в себя включало, а само единое существует.

6. Если единое не существует, то не существует само единое, а всё включённое в него существует.

7. Если единое не существует, то не существует ничего»²⁸⁹.

В свою очередь, эти гипотезы, продолжает А.В. Тихонов, можно прочесть онтологически и гносеологически. К первому прочтению необходимо отнести неоплатоников Прокла, Плотина, а также А. Ф. Лосева. Онтологическое прочтение гипотез указанными авторами заключается в диалектике бытия и космоса, что, впоследствии, организует реальность. Согласно А. В. Тихонову, сведение причастности (μετέχω) из диалога «Парменид» и становления (γεννάω) из диалога «Тимей» демонстрирует порождение реальности демиургом²⁹⁰.

В гносеологическом прочтении принято делать акцент на тренировку рассуждения, посредством рассмотрения гипотез и категорий с разных сторон, особенно это касается второй части диалога, где собеседники исследуют, например, гипотезу является ли единое само по себе. К подобному прочтению следует отнести замечания Алкиноя из «Учебника платоновской философии» (Alcin. Didasc. VI. 10) или исследование по истории платонизма от отечественного историка философии Ю. А. Шичалина²⁹¹. В то же время У. К. Ч. Гатри интерпретировал указанный диалог как диалектическое упражнение аристотелевского толка, где гипотеза о едином принимается за ложную или истинную, а затем анализируются выводы из этой гипотезы²⁹².

Удерживая во внимании сущность диалекти из диалога «Государство», которую мы ранее кратко рассматривали, мы можем предположить, что в диалоге «Парменид» присутствует не только онтологическое прочтение или школьное упражнение в рассуждении, но и демонстрация работы ума (νοῦς). Иными словами, как утверждает А. В. Тихонов, в диалоге сочетаются мета-уровни, не

²⁸⁹ Тихонов А. В. Метареализм Платона как учение о бытии, представленное в «диалектике» «Парменида» // ΣΧΟΛΗ (Scholē). 2024. Т. 18, № 1. С. 239–251.

²⁹⁰ Там же.

²⁹¹ Шичалин Ю. А. История античного платонизма в институциональном аспекте. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000. С. 44.

²⁹² Guthrie W. K. C. A History of Greek Philosophy. Vol. 5: The Later Plato and the Academy. Cambridge: Cambridge University Press, 1978. P. 54.

противоречащие друг другу, а диалектическое исследование единого во второй части диалога «Парменид» – идеальная конструкция физической реальности, предполагающая метод конструирования знания, то есть гносеологию²⁹³.

Другими словами, диалог «Парменид» встраивается в триаду диалогов, исследующих познавательные способности души: «Федон», как общая схема постижения идей самих по себе, «Теэтет» как экспликация знания, полученного посредством логоса, а затем диалог «Софист», где Платон вводит пять величайших родов для диалектики. Кроме того, вопрос о взаимоотношении идей позволяет уточнить саму возможность познания в платоновской онтологии. Душа способна познавать идеи постольку, поскольку она может устанавливать между ними различие, сопоставлять их и мыслить их в отношении друг к другу. При полной изолированности идей от вещей и друг от друга область умопостигаемого оказалась бы недоступной человеческому познанию, поскольку идеи не могли бы выступать основаниями различения чувственных предметов. В этом отношении апория диалога «Парменид» показывает, что учение об идеях требует не только признания их самостоятельного статуса, но и объяснения их отношения к вещам, душе и познавательному акту. Поэтому итогом рассуждения становится необходимость мыслить идеи в структуре различия и причастности, а не как полностью обособленные сущности.

В дальнейшем указанная трудность станет одним из оснований аристотелевской критики платоновской теории идей. Прежде всего речь идёт об аргументе «третьего человека», посредством которого Аристотель показывает проблему объяснения отношения между единичными вещами и общей идеей: «b) Далее, какими способами они ни доказывают, что существуют виды, никаким из них не обнаруживается [это существование], потому что на основании одних [аргументов] не необходимо получается вывод [об идеях], на основании же других возникают виды также и того, о видах чего они и не думают»²⁹⁴. Иными словами,

²⁹³ Тихонов А. В. Платон об искусстве и разуме // *Nomothetika: Философия. Социология. Право*. 2021. Т. 46, № 1. С. 22–26.

²⁹⁴ Лосев А. Ф. Критика платонизма у Аристотеля М.: Академический Проект, 2011. С. 152.

если множество вещей получает своё основание через причастность одной идее, то возникает вопрос о том, каким образом сама идея соотносится с этими вещами. Для объяснения этого отношения может потребоваться ещё одна общая идея, что ведёт к бесконечному умножению оснований. В этом отношении критика Аристотеля позволяет зафиксировать центральную апорию платоновской онтологии: идея должна быть самостоятельным основанием познания и вместе с тем должна сохранять объяснительную связь с теми вещами, которые через неё получают определённую.

Однако стоит определить понимание содержания термина «идея» (εἶδος). А. Ф. Лосев допускает понимание идей как понятий, так и образцов вещей²⁹⁵. Обратимся к точке зрения историков философии о концепте идей в философии Платона. Большое влияние на понимание воззрений Платона оказал Ф. Шлейермахер. Точку зрения Ф. Шлейермахера разделял Э. Целлер в своём историческом труде «Философия греков в её историческом развитии» вышедшем в 1824 году²⁹⁶. «... Сущность вещей философ ... усматривает в их форме (εἶδος, ιδέα – то и другое – равнозначные выражения), т. е. в общем, в том, что одинаково присуще ряду единичных существ, в их общем понятии»²⁹⁷ утверждает Э. Целлер. Похожей позиции придерживается историк философии Н. Я. Грот утверждая, что истинно сущее, согласно Платону заключено в понятиях ума²⁹⁸. По мнению Л. Бриссона, Платон ассоциирует моральные ценности, как и факты, качества вещей, с εἶδος, что позволяет исследователю назвать Платона предшественником морального реализма²⁹⁹.

Проблема поздней теории идей важна для настоящего исследования постольку, поскольку она показывает дальнейшее усложнение платоновского

²⁹⁵ Платон. Собрание сочинений: в 4 т. / общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1990–1994. Т. 3. С. 499.

²⁹⁶ Месяц С. В. Учение Платона об идеях-числах // Космос и душа. Вып. 2: Учения о природе и мышлении в Античности, Средние века и Новое время / под ред. А. В. Серёгина. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 29–82.

²⁹⁷ Целлер Э. Очерк истории греческой философии / Пер. с нем. С. Л. Франка прим. М. А. Солоповой. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. С. 115.

²⁹⁸ Грот Н. Я. Очерк философии Платона М. КомКнига, 2007. С. 83.

²⁹⁹ Бриссон Л. Платон / пер. с фр. Алиевой М.: Rosebud Publishing 2019. С. 145.

понимания сущего. Если в классической формулировке идеи выступают как устойчивые умопостигаемые основания чувственных вещей, то в поздней традиции интерпретации платонизма они начинают рассматриваться в связи с более глубокими принципами – Единым и неопределённой двойцей, обозначаемой как «большое и малое». На это указывает С. В. Месяц, анализируя свидетельства Аристотеля о платоновском учении, что между идеями и чувственными вещами располагается область математических предметов (*τὰ μαθηματικά*), а сами идеи получают связь с числовым порядком³⁰⁰. В результате «εἶδος» приобретает как онтологическое, так и структурно-математическое значение. Для рассматриваемой нами проблемы это имеет значение, поскольку бытие у Платона мыслится в качестве порядка различия, меры и определённости, доступный диалектическому мышлению.

Апории, возникающие в диалоге «Парменид», имеют принципиальное значение для дальнейшего движения платоновской онтологии. Они показывают, что признание идей как самостоятельных умопостигаемых оснований требует дополнительного объяснения их отношения к множеству чувственных вещей, к человеческому познанию и к структуре самого сущего. В этом смысле «Парменид» следует рассматривать как этап её внутренней проверки, где Платон фиксирует трудности, которые позднее получают новое решение через диалектику различия, причастности и родов сущего.

Философ, несмотря на затруднения в теории идей, продолжает обращаться к данной теории в работах позднего периода. Обратим внимание на VI книгу «Государства». Мыслитель обозначает связь двух областей мира, которые мы встречали в диалоге «Федон», зримого (*γένους*) и не зримого (*νοούμενου*), через образ прямой линии, на которой в иерархическом порядке располагаются познавательные способности души, отражающие статус познаваемых сущих. Прямая разделена на две равные части, каждая из которых также делится надвое.

³⁰⁰ Месяц С. В. Учение Платона об идеях-числах // Космос и душа. Вып. 2: Учения о природе и мышлении в Античности, Средние века и Новое время / под ред. А. В. Серёгина. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 29–82.

Два отрезка первой части, зримый мир, соответствуют: первый – образам (теням, отражениям), второй – части образцы или идей. В первой части образ относится к образцу как неподлинное к подлинному. Аналогичное соотношение сохраняется и в другой части прямой, представляющей умопостигаемый мир: «Один раздел умопостигаемого (τοῦ νοητοῦ) душа вынуждена искать на основании предпосылок, пользуясь образами из получившихся у нас тогда отрезков и устремляясь поэтому не к началу (οὐκ ἐπ' ἀρχήν), а к завершению (ἐπὶ τελευτήν)» (Plat. Rep. 6.510b). Второй отрезок, который расположен выше предыдущего, постигается с помощью диалектической способности (τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει) души, она была продемонстрирована в диалогах «Софист» и «Парменид».

Вместе с тем, диалектическая способность, обращающаяся к беспредпосылочному началу всего, не требует чувственного подхода к ним: «но лишь самими идеями в их взаимном отношении, и его выводы относятся только к ним» (Plat. Rep. 6.511c) Однако восходить к беспредпосылочным началам можно через первый отрезок линии Платона, далее душа мыслит самими идеями (Plat. Rep. 6.510b). Согласно позиции Хью Х. Бенсона, диалектика и метод διάνοια, то есть дианоэтика, различны. Диалектика и дианоэтика по-разному интерпретируют свои предпосылки (ὑπόθεσις). Первый метод рассматривает их исключительно как неизвестные, второй метод в них полностью уверен. «Идея, по-видимому, заключается в том, что дианоэтика использует чувственное восприятие для изучения или изучения вещей, которые должны быть изучены мыслью или разумом. Дианоэтика использует чувственное восприятие как способ изучения Идей. Диалектика – нет»³⁰¹, – заключает Х. Х. Бенсон.

Таким образом, в зрелых диалогах Платона проблема сущего раскрывается через несколько взаимосвязанных тем: знание, логос, ложное высказывание, небытие, причастность и диалектику. В диалоге «Теэтет» Платон показывает ограниченность тех определений знания, которые остаются в пределах ощущения, мнения и объяснения. Завершение этого диалога апорией подготавливает переход

³⁰¹ Plato's 'Republic' A Critical Guide / M. L. McPherran (ed.) Cambridge University Press 2010. P. 196.

к «Софисту», где вопрос о знании требует уже онтологического уточнения. Чтобы объяснить возможность ложного высказывания, Платону необходимо показать, каким образом возможно говорить о не-сущем. Именно в этом контексте мыслитель обращается к парменидовскому запрету на мышление и высказывание не-сущего, но не просто отказывается от него, а преобразует саму постановку вопроса. Небытие получает значение иного, благодаря чему становится возможным различение сущего, множественность идей и объяснение ложного высказывания. Поэтому платоновское «отцеубийство» в отношении Парменида следует понимать не как отрицание проблемы бытия, а как её диалектическое расширение, где сущее (οὐσία) мыслится через связь с движением (κίνησις), покоем (στάσις), тождественным (αὐτός) и иным (ἕτερος).

Диалоги «Парменид» и «Государство» позволяют дополнить этот вывод. В «Пармениде» Платон показывает трудности такого понимания идей, при котором они оказываются изолированными как от вещей, так и друг от друга. Поэтому анализ единого, многого и иного становится необходимым условием для дальнейшего осмысления причастности и связи идей. В «Государстве» эта проблематика получает гносеологическое выражение через образ линии познания, где движение души осуществляется от мнения к «διάνοια» и «νόησις». Другими словами, человек соотносит уровни действительности со строением познавательной способности души: от «αἴσθησις» и «δόξα», связанных с областью зримого, через «διάνοια», обращённую к эйдосам (μέτεμψις εἶδος) при опоре на предпосылки, к «νόησις» как высшей форме умопостижения и обращённости к истине (ἀλήθεια). Следовательно, зрелая онтология Платона описывает сущее не только как предмет умопостижения, но и как условие различимости, истинного знания и диалектического мышления. В этом смысле рассмотренные диалоги показывают, что платоновское понимание сущего формируется как сложная структура отношения между знанием, речью, различием и умопостигаемым порядком. Этот вывод подготавливает переход к следующему параграфу, где необходимо рассмотреть, каким образом «νοῦς» соотносится с сущим в иерархии платоновской онтологии.

§ 2.3. Корреляция понятий «ὄν» и «νοῦς» в онтологии Платона

В предыдущих параграфах было показано, что платоновская онтология формируется через переход от антропологической и гносеологической проблематики к учению об идеях, а затем получает более сложное выражение в зрелых диалогах, где сущее рассматривается через логос, различие, причастность и диалектику. В настоящем параграфе необходимо определить, каким образом в этой онтологии соотносятся «ὄν» и «νοῦς», то есть сущее и ум. Основной вопрос состоит в том, следует ли понимать это отношение как простое противопоставление чувственного и умопостигаемого, как форму объективного идеализма или как более сложную иерархическую структуру, в которой ум обращается к сущему через идеи и диалектическое мышление.

В исследовательской литературе можно выделить несколько подходов к этой проблеме. Первый подход, восходящий к классическому изложению платонизма, подчёркивает онтологическое первенство идей и тем самым сближает философию Платона с объективным идеализмом. В отечественной традиции близкая линия интерпретации представлена в работах А. Ф. Лосева, где платоновское учение об идеях рассматривается как онтологически нагруженное учение, сближающее Платона с объективным идеализмом³⁰². Второй подход представлен Л. Бриссоном, который предлагает говорить о соотношении чувственного и умопостигаемого более осторожно и рассматривать его не как грубый дуализм двух изолированных миров, а как различие уровней реальности, связанных отношениями причастности, сходства и причинности³⁰³. Наконец, современная интерпретация Й. Гранта стремится прочесть платоновские идеи в одномировой перспективе, сближая их с природой и становлением. В настоящем параграфе принимается промежуточная позиция, согласно которой Платон действительно преодолевает простое

³⁰² Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2000. С. 156.

³⁰³ Бриссон Л. Платон / пер. с фр. Алиевой М.: Rosebud Publishing 2019. С. 252.

противопоставление чувственного и умопостигаемого, однако связь ума и сущего у него сохраняет иерархический характер.

Сопричастность причинности заключается, согласно Платону, приобщенности (μέτεσις) вещи к платонической идее. «...Лишь единственный путь, каким возникает любая вещь, – это её причастность особой сущности, которой она должна быть причастна» (Plat. Phaed. 101c). Предпосылкой для подобного осмыслению соотношения вещей и идей – сократовское разочарование в изучении природы. Это мы обнаруживаем в диалоге «Федон». Сократ подумал, что «необходимой причиной» каждой вещи является «наилучшее для нее» из-за знакомства с книгой Анаксагора. Сократ разочаровывается и в этом представлении о бытии. «Итак, единственная истинная причина того, что вещь такова, есть существование идеи, которой эта вещь обязана своим основным качеством. Всё, что относится к собственно физической и материальной причинности, Платон помещает на уровень необходимости, «того, без чего... и отказывается считать подлинной причиной»³⁰⁴, заключает Л. Бриссон. Критическое осмысление этого вида сопричастности можно встретить в диалоге «Парменид» (Plat. Parm. 133a).

Обращение к интерпретации Л. Бриссона позволяет уточнить, каким образом у Платона следует понимать отношение чувственного и умопостигаемого. В «Государстве» это отношение раскрывается не только через различие уровней реальности, а через их направленную связь: чувственное существует как менее совершенный и менее устойчивый порядок, однако оно сохраняет зависимость от умопостигаемого как от своего основания. Миф о пещере показывает движение души от области образов и мнений к тому, что обладает подлинной онтологической устойчивостью. Поэтому платоновская модель требует осторожного обращения с понятием дуализма³⁰⁵. Поскольку различие чувственного и умопостигаемого у Платона сохраняется, но оно встроено в иерархию причастности, уподобления и познавательного восхождения. Для проблемы «νοῦς» и «ὄν» это означает, что ум у

³⁰⁴ Там же. С. 253.

³⁰⁵ Там же. С. 257.

Платона соотносится с сущим в порядке восхождения к более высокой степени бытия и истины.

При анализе диалога «Тимей» можно обнаружить объяснение сопричастности (μέτεσις) мира чувственно воспринимаемого и незримого мира через «ἀρμονία». Философ осмысляет гармонию через числовые соотношения, где мир устроен согласно геометрии демиургом и познается согласно геометрии. Существование геометрии в философии Платона ставит вопрос о влиянии пифагорейства на онтологию философа. Диоген Лаэртский пишет о том, что Платон был знаком с учением пифагорейца Филолая. Подробный анализ воззрений Филолая и Платона в диалоге «Тимей» можно встретить в научном наследии профессора В. Н. Карпова³⁰⁶.

Проблема отношения идей и чувственно воспринимаемых вещей показывает, что платоновскую онтологию нельзя сводить к простой схеме двух изолированных миров. Различие зримого и умопостигаемого у Платона сохраняет принципиальное значение, однако это различие не устраняет связи между ними. Напротив, чувственные вещи получают свою определённую через отношение к идеям, а сами идеи выступают основаниями их познаваемости и упорядоченности. В этом отношении Л. Бриссон обращает внимание на два способа описания связи чувственного и умопостигаемого: через сходство и через причинность. Оба способа позволяют рассматривать причастность в качестве отношения, благодаря которому чувственно воспринимаемое оказывается включено в порядок умопостигаемого. Поэтому вопрос о платоновском дуализме требует уточнения, ведь, как мы убедились, речь идёт не о полном разрыве между идеями и вещами, а об иерархической связи, в которой зримое получает смысл через причастность незримому.

Платонизм в традиции континентальной философии воспринимается как дуализм, где вещи – несовершенные копии идей. В то же время философия Платона является идеализмом, который обладает качеством «феноменализма». Как мы убедились, феноменализм выражен в практиках «схватывания», определения

³⁰⁶ Там же. С. 23.

«причастности» идей и в опыте мышления диалектикой. Поскольку человек имеет доступ к миру идей, а, следовательно, к бытию, это создаёт проблему антропологического характера, а именно проблему отношения мысли и бытия. Иными словами, Платон попадает в «корреляционизм», где «... мы можем иметь доступ только к корреляции между мышлением и бытием, но никогда к чему-то одному из них в отдельности»³⁰⁷. Следовательно, необходимо обратиться к современному представителю спекулятивного реализма Й. Гранту, который трактует философию Платона не ортодоксально. «Как и все спекулятивные реалисты, каждый по-своему, он хочет избавиться от заикленности на том, как человек получает доступ к знанию о мире, и вернуться к философствованию о самом мире»³⁰⁸.

Й. Грант рассматривает мир в качестве природы, причиной этого является философия Шеллинга. Как мы помним, мир вещей или природа – явления, принадлежащее к образам, а они по отношению к идеям иное в философии Платона. Й. Г. Грант предлагает переосмыслить идеализм, затем совместить его с природой. Для этого британский философ обращается к работам Б. Бозанкета, интерпретируя его следующим образом. «Он думает, что вселенная на самом деле проявляет логические законы, и их выражение в значительной степени индифферентно. Мы обнаружим, что природа действительно ведёт себя таким образом. Итак, существует это предшествующее явление, эта «первичность», предшествующая созданию законов логики в той мере, в какой они являются явными законами логики и сформулированы нами самими или иным способом. «Познать это значит наделить это формой», – говорит Бозанкет; и эта форма – форма, которую это обязательно имеет, поскольку это есть вселенная, проявляющая себя и удерживающая себя от самопротиворечия»³⁰⁹. В этом контексте логика выступает синонимом идеализма, а логический закон

³⁰⁷Меясу К. После конечности: эссе о необходимости контингентности / пер. с фр. Л. Медведевой. Екатеринбург Москва: кабинетный ученый, 2015. С. 11.

³⁰⁸Харман Г. Спекулятивный реализм: введение / пер. с англ. А. А. Писарева М.: РИПОЛ классик 2019. С. 194.

³⁰⁹Collapse III: Unknown Deleuze [+Speculative Realism] / ed. by R. Mackay. Falmouth: Urbanomic, 2007. P. 245.

противоречия и иные логические константы можно выразить в терминах существования. «Всё, что здесь происходит, всё, что предлагает Бозанкет, заключается в том, что основания для того, чтобы мы могли иметь закон противоречия, предоставляются, как и для всех мыслей или всех систем мышления, не из эфира, не из какой-то нефизической причины, а из природы». Таким образом, источником идей выступает сама природа, а субъект лишается интериорности.

В обращении к философии Й. Гранта Г. Харман фиксирует важное смещение в понимании идеализма: мысль, идея и субъект у Й. Гранта не совпадают с внутренними состояниями сознания, а получают более широкий онтологический статус. В этом ключе существенно не то, что субъект обладает мыслью, а то, что сама мысль оказывается включённой в порядок реальности³¹⁰. По этой причине новый идеализм Й. Гранта следует понимать как попытку вывести идею за пределы субъективного опыта и рассмотреть её в связи с природой как производящим основанием. Подобный ход может напоминать панпсихизм или отдельные мотивы гегелевской философии, однако существенное отличие позиции Й. Гранта состоит в том, что природа у него выступает не внешним объектом для мысли, а той областью, где мысль, идея и бытие получают единую онтологическую артикуляцию.

Подобный метод прочтения применяется Й. Грантом к теории идей Платона, через разделения отрицания в диалоге «Софист», а именно переосмысление отрицания бытия «μὴ ὂν» и «οὐκ ὂν». Философ интерпретирует «μὴ ὂν» как абсолютное отрицание бытия, а «οὐκ ὂν» – отрицание как различия или отличия одного объекта от другого. «Как отмечал Спиноза, это происходит потому, что всякое определение вещи зависит не от ее «бытия, а, напротив, от их небытия», причём каждая определённая вещь определяется в силу того, что она отличается от любой другой вещи»³¹¹. Таким образом, бытие в философии Платона состоит из целостности идей, а не едино, как полагает Парменид из Элеи, поскольку

³¹⁰ Харман Г. Спекулятивный реализм: введение / пер. с англ. А. А. Писарева. М.: РИПОЛ классик, 2019. С. 245.

³¹¹ Dunham J., Grant I. H., Watson S. Idealism. The History of a Philosophy. McGill-Queen's University Press 2014. P. 31.

определение красоты самой по себе требует отличия её от других идей. Как мы помним, диалог «Парменид» представляет критический анализ теории идей, где устанавливается разрыв между миром вещей и миром идей, который выражен в аргументе третьего человека. Однако Й. Грант, обращаясь к исследователю философии Платона Ф. М. Корнфорду, преодолевает данный разрыв: «... что «бытие» должно быть общим для всего сущего: всех идей и, в той мере, в какой они участвуют в Идее, становления всего»³¹², «...как и в его первоначальном изложении в «Федоне», где теория вытекает из исследования “причины возникновения и распада” (Plat. Phd. 95e-6a)»³¹³. Итак, идеи приближены к становлению, то есть к природе, где они выступают каузальными причинами, поэтому природа производит мысль, а субъект познания перестаёт обладать внутренним опытом. Й. Г. Грант приходит к следующему выводу: «Основная квалификация Идеи как «самой по себе» не должна пониматься как теория двух миров, но, напротив, как настаивали многие философы, как объяснение одного мира, простирающееся от причин физического становления до причин умопостигаемого»³¹⁴. Иными словами, идея каузальна в своей организации, которая «...соотносит часть с целым как этим целым...»³¹⁵, а новый смысл идеализма – одномировой идеализм, который не пренебрегает миром природы. Порождение единичных вещей вызвано проявлением имманентных интенсивных потоков (идей), возникающих из интенсивных различий, а сознание познающего – продукт стирания различия, которое порождает все актуальные вещи. Итак, объективность существования идей заключена в имманентном пребывании их в природе, которые являются общими как для субъекта, так и для мира вещей.

Подводя итог настоящего параграфа, мы отметим следующее. Связь «ὅν» и «νοῦς» в онтологии Платона не следует сводить к простой схеме «двух миров», где чувственное и умопостигаемое существуют как полностью изолированные

³¹² Ibid. P. 34.

³¹³ Ibid. P. 34.

³¹⁴ Ibid. P. 35.

³¹⁵ Харман Г. Спекулятивный реализм: введение / пер. с англ. А. А. Писарева. М.: РИПОЛ классик, 2019. С. 245.

области. Исследования Л. Бриссона позволяют уточнить, что отношение вещей и идей выражается через причастность, сходство и причинность. Благодаря этому чувственные вещи получают свою определённую через идеи, а сами идеи выступают не только предметами мышления, но и основаниями различимости и познаваемости вещей. В то же время современная интерпретация Й. Гранта показывает другую крайность, связанную со стремлением прочесть платоновские идеи в одномировой перспективе, где они сближаются с природой, становлением и каузальными процессами. Такая линия важна как критика грубого дуализма, однако она требует ограничения, поскольку у Платона идеи сохраняют умопостигаемый статус, а обращение к ним предполагает соответствующую способность души.

Следовательно, связь ума и сущего у Платона имеет иерархический и диалектический характер. Ум не производит сущее, но восходит к нему через идеи, различие, причастность и диалектическое рассуждение. Поэтому корреляция «νοῦς» и «ὄν» у Платона выражается не в зависимости бытия от человеческого мышления, а в согласованности познавательного и онтологического порядков. Различные способности души, от мнения и «διάνοια» до «νόησις», соотносятся с различными уровнями сущего. Именно поэтому платоновская онтология позволяет говорить о связи мышления и бытия как о структуре восхождения души к умопостигаемому, а не как о горизонтальной связи субъекта и объекта.

Глава 3. Онтология Плотина

§ 3.1. Первопринцип всего сущего или учение Плотина о Едином (ἕν)

Следующим этапом настоящего исследования становится обращение к философии Плотина (204/205–270 н. э.), поскольку именно в его онтологии связь бытия и ума получает наиболее выраженную иерархическую форму. В историко-философской литературе Плотин традиционно рассматривается как основоположник неоплатонической традиции, хотя сам термин «неоплатонизм» является позднейшим обозначением, возникшим для характеристики мыслителей, которые обращались к наследию Платона в условиях позднеантичной философии. Сам Плотин называл себя платоником и понимал собственное учение как продолжение платоновской линии. Вместе с тем его философия не сводится к комментированию Платона: она представляет собой самостоятельную метафизическую систему, в которой платоновская проблематика идей, Ума и Блага получает новое выражение через учение о Едином, Уме и Душе. Соответственно, оригинальность Плотина заключается в том, что защита платонизма соединяется у него с радикальным преобразованием платоновской онтологии в направлении неоплатонической иерархии.

Тем не менее именно усилиями Плотина была оформлена та позднеантичная традиция, которая в историко-философской литературе получила название неоплатонизма и развивалась с III по VII век н. э. Данный термин следует понимать как зонтичное обозначение, поскольку он охватывает ряд мыслителей, по-разному интерпретировавших наследие Платона и включавших его в собственные философские построения. Популярность неоплатонизма была связана с тем, что он предлагал целостное понимание мира и места человека в нём, объединяя онтологическую, космологическую, этическую и религиозную проблематику. При этом неоплатоники обращались к широкому наследию античной мысли — от досократиков и Платона до Аристотеля и перипатетической школы, — однако центральное значение сохраняла именно платоническая линия, связанная с

приоритетом умопостигаемого над чувственно-материальным. Важнейшим основанием этой традиции становится признание первого принципа, от которого зависит порядок бытия, мышления и космоса. Соответственно, в философии Плотина указанная линия получает наиболее завершённое выражение в учении о Едином, Уме и Душе.

Порфириевская редакция сочинений Плотина имеет принципиальное значение для понимания того, каким образом мы сегодня обращаемся к неоплатонической онтологии. С одной стороны, «Жизнь Плотина» сообщает сведения о биографии мыслителя, его характере, учениках и философском образе жизни. С другой стороны, именно Порфирий выступает редактором корпуса, распределяя трактаты Плотина в шесть девяток, или Эннеад. Такое распределение имеет тематический, а не хронологический характер: этические, натурфилософские, психологические, ноэтические и собственно метафизические вопросы расположены в порядке, который отражает редакторский замысел Порфирия. Поэтому при анализе учения о Едином и Уме необходимо учитывать двойной статус сочинений. С одной стороны, мы имеем дело с трактатами Плотина, а с другой же, с корпусом, организованным позднейшей редакцией. В рамках текущего исследования это обстоятельство важно постольку, поскольку порядок изложения не должен подменять внутреннюю структуру самой плотиновской онтологии, где исходным основанием выступает Единое, за ним следует Ум, а затем Душа и космос.

Для понимания онтологии Плотина важно учитывать, что его платонизм имеет избирательный и метафизически ориентированный характер. Плотин обращается к тем диалогам Платона, в которых можно обнаружить основания учения об умопостигаемом, душе, бытии и первом начале. Поэтому особое значение для него получают «Софист» и «Парменид», где разрабатываются проблемы сущего, иного и единого; «Тимей», задающий космологическую перспективу; «Федон» и «Федр», связанные с учением о душе; а также VI и VII книги «Государства», где раскрывается тема Блага и восхождения к умопостигаемому. А. Х. Армстронг справедливо подчёркивает, что Плотин читает

Платона не как историк философии, а как мыслитель, выстраивающий собственную метафизическую систему и привлекающий авторитет платоновских текстов для её обоснования. В этом смысле платиновский платонизм может быть назван частичным, или «Plato dimidiatus», поскольку политическая и институциональная проблематика Платона отступает на второй план, тогда как центральное место занимает онтология Единого, Ума и умопостигаемого бытия³¹⁶.

Переход к онтологии Плотина требует предварительного определения того текста и проблемного узла, через который раскрывается структура его метафизики. В центре данного рассмотрения находится учение о Едином, поскольку именно первый принцип задаёт порядок происхождения Ума, Души и всего сущего. Как отмечает Т. Г. Сидаш, основные положения платиновской метафизики получают выражение в ряде трактатов, прежде всего в III, V и VI Эннеадах, где последовательно рассматриваются вопросы Единого, Ума, чисел и структуры умопостигаемого порядка³¹⁷. Особое значение для настоящего исследования имеет трактат VI.9 «О Благости или Едином», поскольку в нём Плотин наиболее отчётливо формулирует апофатический и сверхбытийный статус первого принципа. Поэтому анализ онтологии Плотина следует начать с рассмотрения Единого как основания, по отношению к которому определяется место Ума и сущего.

Необходимо подчеркнуть, что статус Единого в исследовательской литературе рассматривается с разных сторон в многочисленных исследованиях. Например, с одной стороны Э. Доддс связывает происхождение Единого прежде всего с рецепцией сочинений Платона, а именно, интерпретацией диалога «Парменид». В то время как Г. Стомателлос указывает на необходимость учитывания досократической традиции, особенно обращая внимание на поэму Парменида «О природе». В этом контексте учение Плотина о Едином можно рассматривать не только как развитие платонизма, а также и в качестве

³¹⁶ Армстронг А. Х. Кембриджская история поздней греческой и ранней средневековой философии / пер. с англ. М.: Слово о сущем, Владимир Даль, 2021. С. 378.

³¹⁷ Сидаш Т. Г. Краткое введение // Плотин. Шестая эннеада. Трактаты VI–IX. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2019. С. 5–7.

переосмысления вопроса о едином, сущем и мышлении, поставленного ранее Парменидом из Элеи.

В то же время в исследованиях Дж. Буссанича и Й. Хальфассена Единое Плотина рассматривается в качестве сверхбытийного первопринципа, который превосходит порядок сущего и возможность мышления. Для текущего параграфа этот тезис важен не только в качестве описания онтологии Плотина, но скорее как уточнение связи ума и сущего. В случае, если Единое превосходит Ум и, соответственно, сущее, то Единое рассматривается вне корреляции ума и мышления, а как основу для становления отношения между этими понятиями. Наряду с этим в работах И. В. Берестова, Дж. Риста и Д.В. Никулина, как мы увидим далее, ставится акцент на продуктивный характер Единого. Платиновское Единое рассматривается исследователями как источник происхождения иного, многого и последующих ипостасей. Указанный подход, для настоящего параграфа, имеет особое значение, поскольку позволяет выявить, что связь Ума и сущего в философии Плотина не является самодостаточной, а возникает внутри более широкого порядка, заданного Единым. В то же время, существует попытка интерпретации Плотина Й. Грантом в форме «инфляционного идеализма», которая напрямую вступает в коллизию с подходами в описании Единого выше. Поэтому, задачей текущего параграфа будет выступать попытка определения положения Единого в онтологии Плотина вне рамок новых онтологий.

Для Й. Гранта и соавторов центральным в философии Плотина становится вопрос о том, каким образом многое происходит из Единого. Вслед за Платином они подчёркивают, что Благо или Единое находится «за пределами бытия» и выступает источником Ума, идей и последующих уровней реальности. Однако специфика их интерпретации заключается в том, что Единое описывается прежде всего через категорию силы. Так, авторы называют его «производящей силой всех вещей»³¹⁸ (*productive power of all things*) и связывают различие уровней реальности с различной степенью причастности этой силе. Включение авторами Плотина в

³¹⁸ Dunham J., Grant I. H., Watson S. *Idealism: The History of a Philosophy*. Montreal; Kingston: McGill-Queen's University Press, 2011. P. 28.

историю инфляционного идеализма смещает акцент с трансцендентного статуса Единого на продуктивную силу онтологического развёртывания. В результате возникает риск рассмотреть платоновскую метафизику преимущественно как модель онтогенеза, где Единое мыслится в горизонте производства бытия, природы и умопостигаемых структур³¹⁹.

Вместе с тем Плотин показывает, что единство вещей обеспечивает возможность их познания. Если некоторый предмет представлен в уме, то он уже мыслится как определённое единство, поскольку только в таком виде он может быть схвачен мыслью. Множественность получает отношение к мышлению постольку, поскольку она собрана в некотором едином порядке и обладает внутренней определённой. Как отмечает Й. Халфвассен, подобная постановка вопроса восходит к философии Парменида и Платона, где единство связано с бытием, мыслимостью и истинностью³²⁰. В этом контексте Плотин наследует также платоновское употребление отрицания «οὐδέν», обозначающего то, что лишено единства и определённости. Следовательно, то, что причастно единству, получает статус сущего, тогда как отсутствие единства означает утрату онтологической определённости.

Стоит также отметить то, что Единое (ἓν) также является Благом (ἀγαθόν). Такая позиция Платона объясняется следующим. Платон, в диалоге «Государство», утверждает, что Благо находится за пределами конечного бытия (οὐσία), то есть сущего, представленного материальным миром (Plato Rep. 509b). Таким образом, как утверждают А. Л. Пек и Ф. Х. Сэндбаг, Платон отошел от традиционного понимания Блага как предела сущего³²¹. В то же время Единое, но не Благо, понималось Платоном как основой сущего»; но тем не менее, Сократ, рассуждая об идеях и Едином, отождествлял их с Благом, - но в качестве монад (Plato Phil. 15a-b). Однако, продолжают англоязычные исследователи платонизма, Платон

³¹⁹ Dunham J., Grant I. H., Watson S. *Idealism: The History of a Philosophy*. Montreal; Kingston: McGill-Queen's University Press, 2011. P. 29.

³²⁰ Halfwassen J. *The Metaphysics of the One // The Routledge Handbook of Neoplatonism*. London; New York: Routledge, 2014. P. 182–199.

³²¹ Rist J. M. et al. *Plotinus: road to reality*. CUP Archive, 1967 P. 23.

попадает в парадокс, где трансцендентное бытие обозначает конечное Единое, поскольку оно находится за пределами конечного. Понимание совершенного бытия в качестве конечного вызывает споры у современных комментаторов платонизма, однако, обращаясь к философии Плотина, можно заключить, что античный мыслитель поместив Единое за пределы бытия, сделал Единое бесконечным внутри него самого. Тем не менее вопрос о положении Единого и его бесконечности или конечности не был актуален для современников Плотина.

Вопрос об истоках платиновского учения о Едином связан с более широкой дискуссией о том, какие античные источники оказываются определяющими для неоплатонической метафизики. Э. Доддс, анализируя происхождение неоплатонического Единого, обращает внимание прежде всего на платоновскую традицию и показывает значение диалогов Платона для формирования данной проблематики³²². Вместе с тем Г. Стамателлос подчёркивает необходимость учитывать досократический пласт в философии Плотина, в частности влияние элеатов³²³. Сам же Плотин, приступая к рассмотрению природы Единого, обращается к «древнейшим» мыслителям (οἱ πᾶντο παλαιοί), которые рассуждали о том, является ли сущее множественным или единым. В этом контексте обращение к Пармениду имеет принципиальное значение: элеатская постановка вопроса о единстве сущего становится одним из важных историко-философских оснований для платиновского различения Единого, Ума и бытия. Поэтому Плотин не просто воспроизводит парменидовскую онтологию, а включает её в собственную иерархическую метафизику, где Единое превосходит уровень сущего и выступает его сверхбытийным основанием (Enn. VI.6.18).

Другой причиной, почему Единое (ἓν) отождествляется с Благом (ἀγαθόν) можно представить в классическом изложении, через проблему «единого и многого». О процессе происхождения многого из Единого задает вопрос и сам

³²² Dodds E. R. The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic “One” // The Classical Quarterly. 1928. Vol. 22, № 3–4. P. 129–142.

³²³ Stamatellos G. Plotinus and the presocratics: a philosophical study of presocratic influences in Plotinus' Enneads. State University of New York Press, 2012. P. 178.

Плотин: «Но как и почему [от единого] происходит многое? (πῶς δὲ πολλά;)»³²⁴ (Enn.V.3.15). Имеет смысл подчеркнуть, говорить о Едином, можно только с помощью двойного отрицания (negatio negationis), однако, говоря об Едином, мы формулируем дискурсивное значение о нем³²⁵. О Едином невозможно говорить, поэтому его определение – апофатика или двойное отрицание, позволяющее определить предел отрицания, то есть определить «не-небытие» первопринципа, отмечает Д. В. Никулин. Многое же это результат эманации (ἀπόρροή), вызванной избыточной полнотой Единого, поскольку оно Благо, а всё благое необходимо что-то дарует, как отмечает Плотин (Enn. V.1.6.38). Согласно исследователю, описать процесс более подробно невозможно, поскольку оно предшествует мышлению, однако, Плотин для этого использует язык метафор (Enn.V.1.6.28; V.3.15.6). Тем не менее, «продукт» Единого будет отличаться от него самого, что очевидно из общей логики рассуждения Плотина о Едином. Исследователь называет этот принцип, позволяющий начать полагать иное по отношению к Единому – «инаковостью» (τὸ ἕτερον), на которой покоится эманация Ума (νοῦς), второй ипостаси в онтологии Плотина (Enn.V.3.15.7). В платоновской традиции «инаковость» возможно полагать благодаря двоице (δύάς), инаковости как таковой. Благодаря двоице и тождественности (ἐν) Ум полагает идеальные числа, что позволяет мыслить Единое-Многое, заключает Д. В. Никулин (Enn.V.3.15 40–45). Основываясь на изложенном кратко принципе, взаимоотношения тождественного и иного, Ум порождает Душу, а уже она порождает и материю, как крайний «полюс» продуктивности Единого.

Вместе с тем существует и другой подход, где акцент рассуждения о Едином покоится на Благе, в качестве свободы. И. В. Берестов в своём исследовании, посвящённом свободе в философии Плотина, описывает генезис Единого, как Блага, следующим образом. Исследователь реконструирует учение мыслителя об Едином, отмечая две аксиомы, на которых основаны рассуждения Плотина:

³²⁴ Плотин. Сочинения: Плотин в русских переводах / сост. М. А. Солопова. СПб.: Алетея, 1995. 672 с.

³²⁵ Nikulin D. The One and the Many in Plotinus // Hermes. 1998. Vol. 126, no. 3. P. 326–340.

«первоначало есть благое» и «первоначало есть единое». Единое – абсолютная простота без частей, гарантирующая независимость начала от чего-либо внешнего, отмечает учёный. Иными словами, Единое абсолютно свободно, а следовательно, оно есть Благо. В то же время, Плотин даёт Благу следующую характеристику: «...эта первая энергия...» (πρώτη ἂν ἐνέργεια εἴη) (Enn. VI. 8.20, 14-15). Соответственно, Единое есть Благо как действие, неограниченное в чем-либо. Кроме того, отмечает исследователь, это действие направлено на иное (τὸ ἕτερον), поскольку Единое не имеет сущности, иначе, действие могло быть направленно на само Единое, что исключается логикой рассуждения Плотина. Действие Единого как Блага не может нести зло, отмечает исследователь, так как подобное действие уничтожало бы само действующее³²⁶. Иными словами, И. В. Берестов выводит «существование» Единого через его благое действие – свободу. Благость Единого выражается в «творении свободы» (ἐλευθεροποιόν) всему иному, то есть многому (Уму, Душе и материи): «Что же касается того верховного начала, которое саму сущность (οὐσίαν) делает свободною (πεποικκός), которому свойственно творить (ποιεῖν) лишь существа свободные и которое может быть творческою причиною свободы (ἐλευθεροποιόν), то кому или чему, спрашивается, оно могло бы быть подневольно, если можно так выразиться?» (Enn. VI.8, 12-19).

Объяснение Единого через свободное благое действие согласуется с исследованием британского учёного Дж. Риста. В своей работе исследователь акцентирует наше внимание, что Единое подобно гуляющему по пляжу человеку, оставляющему следы на песке³²⁷. Для британского исследователя Единое – «актуальный творец сущих»: «Что же есть то, чему он причастен (μετέχει), что творит (ποιεῖ) существующим (εἶναι) и его (αὐτὸ), и вместе с ним все вещи (τὰ πάντα)?» (Enn. V. 3.17.9). Соответственно, Единое не может «творить» (ποιέω) по случаю, а волеизъявляет бытие. При этом эманация ипостасей от Единого является «подобающей (τὰ δέοντα)», утверждает исследователь, однако это не

³²⁶ Берестов И. В. Свобода в философии Плотина: монография / СПб. : Изд-во С.-Петерб. Ун-та, 2007. С. 101.

³²⁷ Рист Дж. М. Плотин: путь к реальности / пер. с англ. Е. В. Афонасина, И. В. Берестова. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005. 320 с.

отменяет свободу, а необходимость противопоставляется случайному³²⁸. Иными словами, заключает учёный, Единое желает то, что необходимо: «А это значит, что ничем случилось стать, то он и есть, а, напротив, он есть то, чем сам восхотел быть, ибо он желает (βούλεται) лишь того, что подобает ему (τὰ δέοντα), и это ему подобающее тождественно с его энергией; это подобающее тут вовсе не есть субстрат (ὑποκείμενον), а есть чистая первая энергия, являющая себя такою, какою ей подобает, следует быть»³²⁹ (Enn. VI. 8.18).

Единое у Плотина превосходит весь порядок существующего, включая область идей, поскольку идеи уже предполагают определённую форму и принадлежность к умопостигаемому бытию. В этом отношении Единое следует понимать как сверхбытийное основание, которое не совпадает ни с одной из определённых сущностей, но выступает источником их происхождения. Именно поэтому Плотин описывает его через ряд предельных характеристик: оно превышает то, что может быть названо лучшим (Enn. V.8.2), обладает самодостаточностью (αὐτάρκεια) и производящей силой по отношению к последующему порядку сущего (Enn. V.3.17). В то же время Единое характеризуется как безвидное (ἀνείδεον) и бесформенное по отношению к области определённых форм (Enn. V.5.6; VI.7.32–33). Его невозможно выразить посредством адекватного имени, поскольку всякое имя уже вводит определённую, тогда как Единое предшествует любой определённости и форме (Enn. V.3.13; V.5.6). Соответственно, апофатическое описание Единого показывает, что оно является не предметом среди других предметов, а условием самой возможности бытия, мышления и умопостигаемого порядка.

Атрибут бесконечности Единого связан с его силой или могуществом (δύναμις) порождать умопостигаемый мир, например, это можно увидеть в девятом трактате шестой Эннеады. Бесформенность Единого может говорить нам о том, что оно не ограничено, как ограничено бытие или сущее (Enn. V. 5.5.6), в свою очередь, бесформенность влечёт за собой самодостаточность (Enn. VI. 7.32), равно как и

³²⁸ Там же. С. 97.

³²⁹ Пер. М. И. Малеванского.

простота (Enn. I. 8.2.). Понятие совершенства тесно ассоциируется с платоническим бытием, а Аристотелем – с актуальным, но всё же Плотин приписывает совершенство Единому, возможно, на том основании, что его совершенство проистекает из его собственной реальности (οὐσία) (Enn. VI. 2.13). Оно совершенно, потому что оно полностью прибывает само по себе, полностью актуально и представляет собой совершенную актуальность (ἐνέργεια) (Enn. VI. 8.20). Совершенство – свойство, необходимое для Единого, чтобы порождать другие сущности.

Единое у Плотина следует рассматривать как причину сущего в двух отношениях. С одной стороны, оно является источником происхождения последующего порядка реальности; с другой стороны, оно выступает тем высшим благом, к которому всё сущее обращено как к предмету стремления. Именно поэтому Дж. Буссанич характеризует Единое одновременно как действующую и конечную причину, поскольку оно сообщает бытие и вместе с тем задаёт предельную цель для всего, что происходит от него (Enn. VI.8.14)³³⁰. В этом контексте Плотин описывает производящую функцию Единого через понятия активности (ἐνέργεια) и силы (δύναμις). Данные понятия позволяют показать, что первый принцип не является пассивным основанием, а обладает самодостаточной способностью к исхождению последующего. Существование Единого, его воление и его деятельность у Плотина мыслятся в неразрывной связи, поскольку Единое действует из полноты собственной сверхбытийной природы (Enn. VI.8.7; VI.8.13). Соответственно, «ἐνέργεια» и «δύναμις» выражают не набор атрибутов Единого, а его статус как производящего и самодостаточного первоначала.

Единое является необходимым условием всякой мысли и основой бытия. Соответственно, Единое выступает основой для структуры мышления и мира. Единство мысли и бытия было впервые выражено Парменидом, как мы ранее отмечали. Й. Халфвассен полагает, что эта мыслительная модель отличается от аристотелевского подхода тем, что основа бытия у Плотина и гносеологии

³³⁰ Halfwassen J. The Metaphysics of the One // The Routledge Handbook of Neoplatonism. London; New York: Routledge, 2014. P. 182–199.

простирается за пределы бытия³³¹. Единое является необходимым условием всякой мысли и основанием бытия. В этом смысле оно выступает не только источником онтологического порядка, но и условием самой мыслимости сущего. Как отмечает Й. Хальфвассен, в философии Плотина основание бытия и познания располагается за пределами самого бытия. Поэтому связь мышления и бытия у Плотина не может быть понята как самодостаточное отношение двух равноправных начал, поскольку она предполагает сверхбытийное основание, предшествующее как Уму, так и сущему.

Вместе с тем Единое у Плотина является источником мысли и языка, поскольку именно от него получает начало весь последующий порядок бытия, мышления и выражения (Enn. VI.6.13). Соответственно, Единое обладает более высоким онтологическим статусом, чем бытие и мышление, так как оно определяет их как производные уровни реальности (Enn. VI.9.4). В этом отношении, как отмечает Дж. Буссанич, рассуждение о первом принципе у Плотина связано с выявлением пределов анализа и концептуального мышления³³². Апофатические характеристики Единого указывают на то, что первый принцип превосходит возможности рассудочного определения и языкового обозначения. Поэтому обращение к Единому связано с особым опытом единения, который Буссанич описывает через формулу «мистического эмпиризма». В таком опыте отношение субъекта и объекта преобразуется, поскольку познающий стремится не просто определить Единое как предмет мысли, а достигнуть непосредственного соприсутствия с первым принципом.

Таким образом, Единое (ἓν) у Плотина раскрывается в апофатической перспективе: оно превосходит бытие, а также последующие ипостаси – Ум и Душу, но при этом выступает источником их происхождения. В силу этого первый принцип оказывается недоступным для рассудочного и понятийного определения, поскольку всякое определение предполагает форму, границу и принадлежность к

³³¹ Там же.

³³² Bussanich J. Plotinus's metaphysics of the One // The Cambridge Companion to Plotinus ed. by Rist J., Gerson L. P. 1996. P. 38–64.

области сущего. Вместе с тем сверхбытийность Единого сочетается у Плотина с его производящей функцией. Именно поэтому мыслитель описывает Единое через силу (*δύναμις*), энергию (*ἐνέργεια*), творчество (*ποίησις*), свободу (*ἐλευθερία*) и воление, показывая, что первый принцип является не пассивным основанием, а источником исхождения всего последующего порядка реальности. Таким образом, Единое в философии Плотина имеет значение для настоящего исследования как основание, позволяющее уточнить связь Ума и сущего. В этом отношении можно частично согласиться с теми исследователями, которые подчёркивают продуктивный характер Единого и указывают, что последующие ипостаси возникают в асимметричном порядке зависимости от первопринципа. В то же время интерпретация Й. Гранта, где Плотин рассматривается в рамках инфляционного идеализма, требует уточнения. Единое у Плотина не может быть сведено только к производящей силе в рамках одномировой онтологии, поскольку оно превосходит не только чувственный мир, но и сам умопостигаемый порядок. Соответственно, Единое не является одним из членов отношения *νοῦς-ὄν*, но задаёт основание, благодаря которому такая связь становится возможной.

Следовательно, полемика с Й. Грантом позволяет точнее обозначить основной вывод параграфа. Если в перспективе инфляционного идеализма Плотин может быть представлен как мыслитель онтологической силы, связывающей мышление, бытие и природу, то в рамках настоящего исследования необходимо подчеркнуть иной аспект его онтологии. Связь Ума и сущего у Плотина возникает только на уровне Ума, где мышление и мыслимое совпадают, однако само это совпадение не является исходным и самодостаточным. Оно сохраняет зависимость от Единого как сверхбытийного основания. Поэтому онтология Плотина не подтверждает горизонтальную модель связи мышления и бытия, а, напротив, показывает её предел в вертикальном порядке: Единое - Ум - Душа.

§ 3.2. Исхождение Ума (*νοῦς*) и его место в онтологии Плотина

Переход от Единого к Уму является необходимым шагом для понимания платиновской онтологии, поскольку именно в «*νοῦς*» сверхбытийная причинность Единого получает первую определённую форму. Ум у Плотина выступает не просто познавательной способностью, а самостоятельным уровнем реальности, в котором сущее становится мыслимым, а мышление получает собственный предмет. В связи с этим перевод «*νοῦς*» требует специального уточнения. Следуя замечанию Э. Смита, можно отметить, что данный термин трудно передать через современные языковые эквиваленты, поскольку он соединяет в себе значение мышления, интеллекта и умопостигаемой реальности³³³. Поэтому в настоящем исследовании используется перевод «Ум», позволяющий подчеркнуть, что речь идёт о первой ипостаси после Единого, а не о рассудке или индивидуальном сознании. В дальнейшем анализ Ума будет связан с вопросом о том, каким образом на уровне *νοῦς* возникает соотношение мышления и бытия.

В этом отношении показательна интерпретация англоязычного историка философии В. Р. Инга, который также подчёркивает трудность перевода понятия «*νοῦς*». Исследователь предлагает понимать «*νοῦς*» как «*Spirit*» (дух), поскольку у Плотина речь идёт не о человеческой познавательной способности, а об онтологическом уровне умопостигаемой реальности. При этом исследователь подчёркивает, что реальность у Плотина раскрывается в единстве Ума, мышления и мыслимого – «*νοῦς*», «*νόησις*» и «*νοητά*»³³⁴. Такая оговорка нам особенно важна, поскольку интерпретация В. Р. Инга позднее используется самим Й. Грантом при включении Плотина в новую историю идеализма. Й. Грант и соавторы обращают внимание на то, что у Плотина Ум и бытие образуют «одну природу», ссылаясь на исследования В. Р. Инга³³⁵, согласно которому реальность у Плотина не является чисто объективной областью, существующей отдельно от ума.

³³³ Smith A. *Philosophy in late antiquity*. Routledge, 2004. P. 22.

³³⁴ Inge W. R. *The Philosophy of Plotinus: The Gifford Lectures at St. Andrews, 1917–1918*. Vol. II. 3rd ed. London: Longmans, Green and Co., 1948. P. 39.

³³⁵ Inge W. R. *The Philosophy of Plotinus: The Gifford Lectures at St. Andrews, 1917–1918*. Vol. I. 3rd ed. New York: Greenwood Press, 1968. P. 137.

Иными словами, цель настоящего параграфа состоит в определении статуса Ума ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) в онтологии Плотина как первого уровня умопостигаемой реальности, где связь мышления и сущего получает положительное выражение. При этом особое значение имеет уточнение интерпретации, где единство Ума и умопостигаемого мира рассматривается в перспективе субъективного идеализма, на что указывает Й. Грант с опорой на исследования антиковеда В. Р. Инга, утверждавшего: «Это [онтология Плотина] неотъемлемая часть реального идеализма (real-idealism) поздних платоников»³³⁶. В настоящем параграфе показывается, что это единство не следует понимать в качестве зависимости бытия от сознания, поскольку у Плотина речь идёт об онтологической структуре « $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ » (Ума), внутри которой мыслящее, мышление и мыслимое совпадают, тогда как сам Ум остаётся производным от Единого.

В мироздании Плотина Ум является первой сущностью, произведённой Единым, царством Истинного Бытия. Становление Ума, утверждает Г. Стамателлос, происходит в два этапа: первая фаза процесса, в которой бесконечный и бесформенный поток жизни изливается из Единого, вторая фаза Обращения, в которой Ум возвращается к Единому и получает от него порядок и форму³³⁷. На этапе нисхождения от Единого Ум остаётся неопределённым, не имеющим точных границ ($\alpha\omicron\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$), до тех пор, пока на этапе возвращения к Единому он не определит себя, установив границы ($\omicron\rho\iota\zeta\epsilon\tau\alpha\iota$) (Enn. V.2.1.7). Плотин использует для описания становления Единого метафору зрения (Enn. V.3.11). В то время как на фазе схождения Ум остается неоформленным в потенциальности, подобно «незапечатлевающий взгляд» ($\alpha\tau\upsilon\pi\omega\tau\omicron\varsigma$ $\omicron\psi\iota\varsigma$), на фазе Обращенный Ум созерцает Единое в действительности и становится полное «видение» ($\iota\delta\omicron\upsilon\sigma\alpha$ $\omicron\psi\iota\varsigma$). В метафизическом контексте, находясь на стадии нисхождения, Ум получает непосредственное постижение Единого; на самом деле он становится Умом только в фазе возвращению к Единому.

³³⁶ Ibid. P. 138.

³³⁷ Stamatellos G. Plotinus and the Presocratics: A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads. Albany: State University of New York Press, 2007. P. 60.

В то же время, англоязычный историк философии А. Х. Армстронг объясняет возникновение ума через акт незаконного самоутверждения – дерзость (τόλμα). Исследователь выделяет два подхода в описании снисхождения Ума от Единого на основе сочинений Плотина: 1) Схождение ипостасей, как результат переполнения творческой активности Единого; 2) Желание отвернуться от Единого, чтобы породить иное. Однако исследователь подчёркивает, что Плотин сознательно не дает предпочтение ни одному из подходов. Дерзость (τόλμα) ипостасей в снисхождении от Единого, например, Ума, не отменяет ту спонтанность и свободу эманации, о которой писал И. В. Берестов. Кроме того, дерзость (τόλμα) Ума, как второй ипостаси, обеспечивает его самобытность, отличие и отсутствие вернуться к Единому. Другими словами, «τόλμα» выступает минимальным основанием инаковости, что превращает Ум в множественное, способное к многообразному созерцанию Единого. Следом, отмечает исследователь, третья ипостась – Душа также содержит в себе «τόλμα», что положит основания для появления времени и движения в онтологии Плотина³³⁸.

Э. Смит, к которому мы обращались ранее, определяет причины, почему Плотин выбрал Ум в качестве второй ипостасей Единого. Античный философ рассуждает, исходя из необходимости Единого, которое эманрует более низкий уровень реальности, обладающий характеристиками Ума. По этой причине, Душа и физическая вселенная, указывают на некий высший принцип, как причину своего существования, то есть на Единое. Ранее мы видели, что Единое должно что-то производить; но почему оно должно производить Ум? Можно обратиться к общепринятой философской традиции, которая рассматривает некий божественный разум в качестве высшего принципа. Ум может быть выведен на следующий уровень в форме его ближайшего образа, точно так же, как свет является образом солнца. Другого же мнения придерживается норвежский учёный Э. Эмильссон, утверждая, что Ум является второй ипостасью, поскольку

³³⁸ Кембриджская история поздней греческой и ранней средневековой философии / под ред. А. Х. Армстронга; пер. с англ. Ю. В. Шапошниковой, А. А. Львова. СПб.: Владимир Даль, 2021. С. 325.

множественность, которой будет являться Ум по отношению к Единому, дополняет квазипсихологические атрибуты Единого и таким образом, превратит эту онтологическую сущность в мышление³³⁹. Иными словами, продолжает исследователь, Ум без своей множественности был бы Единым, от которого он и отличается. В связи с этим, вновь обратимся к понятию мышления. Греческое слово, обозначающее мышление ума как действия – «νοεῖν», а субстантивное «мышление» – νόησις³⁴⁰. Поэтому речь идёт об интуитивном мышлении, о единовременном постижении целостности. Это помогает объяснить, считает Э. Эмильссон, почему Плотин считает Ум чем-то в высшей степени цельным, но уступающим Единому в этом отношении.

Вероятно, Плотин пошёл альтернативным путём, утверждая, что Идеи и Ум в целом, играют активную роль, но не в том смысле, в каком традиционно приписывали платоновскому Демиургу. Скорее, Идеи и Ум являются парадигмальными причинами, а также производящими силами, но не в том техническом смысле, который доминировал в предыдущие столетия, божественный Демиург создавая Вселенную, опираясь на парадигмальную моделью. Это можно объяснить теорией «двойной активности»³⁴¹, применяемая ко всем уровням реальности, обеспечивая причинно-следственную преемственность от Единого, опускаясь до уровня разумной идеи. Например, в трактате (Enn. V.4), особенно в отношении идей, Плотин утверждает, что реальные причины действуют в силу своей реальной сущности, не подвергаясь никакому влиянию, различая два различных вида активности. Иными словами, существует разница между деятельностью, которая составляет сущность указанного принципа, и деятельностью, вытекающая из этой сущности. Первая энергия – это внутренняя активность или энергия, которая составляет сущность данной причины; следовательно, в силу этой активности реальные причины остаются такими, какие

³³⁹ Emilsson E. K. Plotinus. Taylor & Francis, 2017 P. 116.

³⁴⁰ Мельников С. А. «Логос» и «Нус» в античной философской традиции (несколько наблюдений) // Философия сознания: история и современность. Москва, 2003. С. 5–11.

³⁴¹ Волкова Н. П. Плотин о бесконечной силе Единого в контексте эманации // Философская антропология. 2016. Т.2 № 2. С. 264–280.

они есть. В силу их природы внешняя активность (вторая энергия) также «вытекает», или проистекает из них, как своего рода необходимый побочный продукт, который не изменяет причину и оказывает причинное влияние на низшие уровни. Это вторичное действие не может быть отделено от первого; второе относится к первому, как образ относится к парадигме (Enn. V.1.6.30-34; V.8.12.20).

Плотин поясняет характер исхождения через примеры огня, сообщающего тепло, солнца, распространяющего свет, и снега, производящего холодное воздействие (Enn. V.4.2.27-33; VI.9.9.6-7; VI.1.6.35). Указанные образы показывают, что всякая причина обладает собственной внутренней активностью и вместе с тем производит внешнее действие, которое зависит от неё, но не исчерпывает её природы. Так, огонь является источником тепла, однако сам превосходит нагретые им предметы. В свою очередь, солнце выступает источником света, но не сводится к распространяемому им сиянию. В этом отношении Плотин объясняет причинную связь между высшим и низшим уровнями реальности как асимметричную онтологическую зависимость. Чувственно воспринимаемый мир оказывается развернутым и множественным образом умопостигаемого мира, в котором то же содержание присутствует более цельно и неделимо. Поэтому идеи у Плотина могут быть описаны как основания производящей причинности, поскольку через них объясняется переход от умопостигаемого порядка к последующему уровню сущего³⁴².

Возникновение множественности в Уме, согласно интерпретации Э. Эмильссона, следует понимать через саму природу мышления у Плотина. Мыслительный акт предполагает определённую, а определённая, в свою очередь, связана с различием между тем, что мыслит, и тем, что мыслится (Enn. V.3.10). Поэтому Ум, исходя от Единого, уже содержит в себе момент множественности, поскольку в нём различаются мыслящее начало, акт мышления и мыслимое содержание. Однако данное различие не выводит Ум за пределы его единства: напротив, оно образует внутреннюю структуру *νοῦς* как умопостигаемой

³⁴² Bonazzi M. Plotinus and the Theory of Forms // The New Cambridge Companion to Plotinus. Cambridge: Cambridge University Press, 2022. P. 115-142.

реальности. В этом смысле различие мыслящего и мыслимого, о котором говорит Плотин, следует рассматривать в качестве внутреннего саморазличения Ума, благодаря которому он становится областью бытия, мысли и идей (Enn. VI.7.39). Возможно, это последнее различие является более фундаментальным: в некотором смысле появление потенциального Ума – это появление потенциального субъекта, отмечает Э. Эмильссон.

Учение Плотина об Уме следует рассматривать как развитие платоновской проблемы связи бытия и мышления. После Единого Ум выступает первым уровнем, где появляется определённая, мыслимость и множественность. Обращаясь к Единому, Ум получает собственную оформленность и тем самым становится областью умопостигаемого бытия. Поэтому в платиновской онтологии «*νοῦς*» и «*ὄν*» оказываются внутренне связанными: Ум мыслит сущее, но вместе с тем сам является тем уровнем, на котором сущее получает нозическую структуру. Для описания этой структуры Плотин обращается к платоновскому учению о «величайших родах» из «Софиста»: бытию, тождеству, иному, покою и движению (Plat. Soph. 254d–255a). Благодаря этому Ум мыслится как единая множественность, где роды не существуют изолированно, а образуют порядок взаимной причастности. Род Бытия в этом порядке имеет особое значение, поскольку через него умопостигаемое получает статус сущего, однако само Бытие раскрывается в связи с движением, покоем, тождеством и иным (Enn. VI.2.15; VI.2.19). Тем самым Плотин преобразует платоновскую диалектику родов в учение о внутренней структуре Ума как умопостигаемого бытия.

Более конкретные идеи у Плотина подчинены «величайшим родам», однако это подчинение не нарушает систематического единства интеллигибельного мира. Напротив, множество идей мыслится как внутренне связанный порядок, где каждая идея находится в отношении к другим и включена в целостную структуру Ума. Для описания подобной связи Плотин использует пример наук, которые представляют собой не совокупность разрозненных положений, а сеть взаимосвязанных истин (Enn. V.9.8). В этом отношении платоновское учение о пяти родах получает у Плотина новое значение: роды выступают наиболее универсальными принципами

умопостигаемого мира, через которые объясняется связь, различие и единство идей. Соответственно, высшие идеи имеют онтологически первичный статус по отношению к более частным ноэтическим содержаниям, поскольку именно через них Ум сохраняет единство в собственной множественности.

Рассмотрение Души у Плотина необходимо для уточнения того, каким образом ноэтический порядок переходит к космическому уровню реальности. Душа не занимает в системе Плотина самостоятельное место, равное Уму, а выступает тем уровнем, через который умопостигаемое получает дальнейшее выражение в жизни, движении и организации чувственного космоса. В трактате V.1 Плотин показывает, что Душа сохраняет структурное сходство с Умом, поскольку она также обладает единством и внутренней множественностью: единая Душа соотносится с множеством частных душ, не утрачивая связи с их общим ноэтическим основанием (Enn. V.1.7; V.1.10)³⁴³. Вместе с тем Душа отличается от Ума направленностью к внешнему выражению, поскольку она проецирует себя в область индивидуального и тем самым становится принципом оформления телесного мира (Enn. IV.8.3). В этом отношении Душа позволяет понять, как в системе Плотина осуществляется переход от Ума к космосу, а также она рассматривается здесь преимущественно как посредствующее звено между умопостигаемым бытием и чувственно воспринимаемым порядком.

Учение Плотина об Уме показывает, что подлинное бытие мыслится им не как внешняя по отношению к мышлению область, а как внутренняя структура самого «νοῦς». Ум, следуя за Единым в порядке исхождения, получает определённую через обращение к умопостигаемому и тем самым раскрывается как единство мыслящего, мышления и мыслимого. Это единство, однако, имеет сложный характер, так как оно включает различие, движение, покой, тождество и инаковость, то есть те роды, которые Плотин наследует из платоновского «Софиста» и использует для объяснения ноэтической множественности. Поэтому

³⁴³ Хмелевской Д. О. Ум (νοῦς) как первая эманация Единого: становление, множественность и царство истинного Бытия у Плотина // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2025. Т. 14. № 12-1. С. 50–58.

идеи у Плотина располагаются не как самостоятельная область вне Ума, а как содержание самого Ума, через которое он мыслит и одновременно является тем, что мыслится. В этом отношении справедливо замечание Э. Эмильссона о том, что платоновская теория идей отличается от представления об идеях как внементальных сущностях: идеи составляют внутренний порядок умопостигаемой реальности³⁴⁴.

Идеи не находятся вне Ума как внешние объекты познания, но составляют его собственное содержание; поэтому Ум мыслит самого себя как упорядоченную полноту умопостигаемых идей. В этом отношении интерпретация В. Р. Инга, на которую позднее опираются Й. Грант и соавторы, может быть принята только в ограниченном смысле, так как она справедливо указывает на нераздельность Ума и умопостигаемого, но не даёт основания понимать платоновскую онтологию как зависимость бытия от сознания или как разновидность новоевропейского идеализма. Речь идёт не о связи субъекта и внешнего объекта, а о внутренней структуре «*νοῦς*», где мыслящее, мышление и мыслимое образуют единый нозетический порядок.

Следовательно, связь «*νοῦς*» и «*ὅν*» у Плотина впервые раскрывается именно в Уме, однако это совпадение не является исходным и самодостаточным. Ум сохраняет зависимость от Единого, которое не мыслится им как внешний объект, но выступает сверхбытийным основанием его происхождения и определённости. Поэтому анализ Ума позволяет уточнить общий вывод настоящей главы: корреляция мышления и сущего у Плотина возможна только как внутренний момент умопостигаемого порядка, но не как горизонтальная и самодостаточная связь мышления и бытия. Тем самым рассмотрение Ума подготавливает переход к следующему параграфу, где отношение «*νοῦς*» и «*ὅν*» будет рассмотрено уже как особая структура неоплатонической онтологии.

§ 3.3. Корреляция понятий «*ὅν*» и «*νοῦς*» в онтологии Плотина

³⁴⁴ Emilsson E. K. Plotinus. Taylor & Francis, 2017 P. 140.

После нашего описания Единого в качестве сверхбытийного основания и Ума как первой определённой множественности нам необходимо уточнить, каким образом в онтологии Плотина соотносятся «νοῦς» (Ум) и «ὄν» (бытие). В текущем параграфе речь пойдёт о связи Ума и умопостигаемого сущего внутри нозетического порядка. В. Р. Инг подчёркивает внутреннюю соотнесённость Ума и умопостигаемого порядка у Плотина: реальность раскрывается как триада воспринимающего Духа, духовного мира и духовного восприятия, соединяющего субъект и объект³⁴⁵. В другом месте англоязычный исследователь прямо указывает, что Ум, умопостигаемое и истина составляют «одну природу»³⁴⁶. Именно эту линию Й. Грант использует при включении Плотина в историю идеализма, обращая внимание на платоновскую формулу единства бытия и Ума³⁴⁷. Однако в настоящем исследовании данное единство получит более узкое историко-философское значение: оно описывает структуру самого «νοῦς» (Ум), где мыслящее, мышление и мыслимое совпадают, тогда как сам Ум сохраняет производность от Единого. Следовательно, цель настоящего параграфа состоит в том, чтобы показать, что связь «νοῦς» (Ума) и «ὄν» (сущего) у Плотина имеет характер внутреннего нозетического совпадения Ума и умопостигаемого сущего, но при этом сохраняет зависимость от сверхбытийного Единого как основания всей онтологической структуры.

Обращение Плотина к платоновскому диалогу «Софист» позволяет уточнить, каким образом сущее может быть связано с Умом. В указанном диалоге Платон определяет сущее через «δύναμις», то есть через способность действовать и претерпевать воздействие (ποιεῖν и πάσχειν) (Plat. Soph. 247d–e). В связи с этим, как отмечает Н. П. Волкова, Плотин переходит от платоновского понимания способности к аристотелевскому понятию энергии (ἐνέργεια), чтобы выразить активный характер умопостигаемого бытия³⁴⁸. Другими словами, единство Ума и

³⁴⁵ Inge W. R. The Philosophy of Plotinus: The Gifford Lectures at St. Andrews, 1917–1918. Vol. I. 3rd ed. New York: Greenwood Press, 1968. P. 137.

³⁴⁶ Ibid. P. 41.

³⁴⁷ Dunham J., Grant I. H., Watson S. Idealism: The History of a Philosophy. Montreal; Kingston: McGill-Queen's University Press, 2011. P. 25.

³⁴⁸ Волкова Н. П. Плотин о материи и зле: монография. М.: Аквилон, 2017. С. 25.

сущего у Плотина раскрывается в качестве внутренней ноэтической структуры, где мышление является действием Ума, а сущее – его мыслимым содержанием. Соответственно, Ум и бытие совпадают постольку, поскольку умопостигаемое существует в самом акте мышления.

Несмотря на это, проблема статуса материи у Плотина остаётся дискуссионной. Д. Дж. О’Миара обращает внимание на вопрос о том, является ли Душа причиной материи или же материя должна пониматься как предельный уровень, возникающий на границе эманационного порядка. В рамках настоящего исследования важно подчеркнуть, что материя занимает у Плотина самое низшее место в онтологической иерархии и обозначает предел ослабления бытия. Она образует основание чувственного универсума, однако сама по себе характеризуется как абсолютная бесформенность и пассивность (Enn. III.6.7). В этом отношении Плотин отличает своё понимание «ὕλη» от платоновской и аристотелевской традиции: материя является крайней степенью неопределённости, принимающая воздействие Души. Именно поэтому она может быть названа последним проводником деятельности Души, поскольку через неё порядок умопостигаемого достигает чувственного мира в максимально ослабленном виде. Характеристика материи как зла у Плотина связана с тем, что в ней наиболее полно проявляется удалённость от Единого, Ума и Души, а следовательно, от Блага как источника формы, меры и онтологической определённости (Enn. I.8.2; I.8.7).

Душа, в свою очередь, старается заполнить негативность материи придав ей форму. Душа проецирует себя как градацию душ: чувственное и растительное начала жизни (Enn. V.2.2). Низший уровень проекции Души, чувственная вариация ее, приводит формальные принципы (λόγοι) к выражению в материи (Enn. III.8.4-5). Описывая, как Душа создаёт мир, Плотин осторожно настаивает на том, что это не происходит с помощью процесса изготовления, подобного человеческому. Плотин настаивал на том, что Душе не нужно трудиться или рассчитывать, создавая мир. Мир – это то, что без усилий сопутствует знанию, которым обладает Душа³⁴⁹. Плотин объясняет это в терминах тезиса о том, что свершение и

³⁴⁹ O'Meara D. J. Plotinus: An Introduction to the Enneads. Oxford: Clarendon Press, 1993. P. 45.

сотворение (ποίησις) – это то, что или сопровождает, или заменяет созерцание (θεωρία). Следовательно, продолжает Плотин в человеческой сфере наши действия воплощают наши знания или умения, именно с помощью них мы восполняем нехватку знаний (Enn. III.8.4) и (Enn. IV.31-43). Мир является выражением знания, а не заблуждения или невежества, и, следовательно, является выражением Блага (Enn. III.8.2-3). Иными словами, Природа является низшей формой отражения Души, где Природа структурирует бесформенную материю, что будет причиной господства индивидуальных душ (Enn. IV.3 или VI.10-17). Мировая душа, утверждает Плотин, направляет всё сущее в порядке «провидения», а оно, в свою очередь, выражает силу и власть Ума (Enn. III.2). Физические тела, на уровне Природы, представляют собой сгущения (συμφορήσις) качеств в материи (Enn. VI.8.20), которые, в свою очередь, есть выражение формальных принципов (λόγοι), выражаемых Душой, которая была вдохновлена Идеями в Уме.

Для Плотина, следовательно, знание (ἐπιστήμη) характеризует всю действительность, начиная в причинно-следственном порядке от своего рода «предварительного мышления» в Едином, через Ум, как высшее знание Единого, и Душу, как знание об Уме или Идеях, вплоть до форм в материи, последние выражения знания души. Иными словами, для античного мыслителя различные уровни реальности соотносятся с различными формами созерцательной и познавательной деятельности: в строгом смысле мышление принадлежит Уму, тогда как Душа осуществляет более низкие формы отношения к сущему, а Единое выступает сверхбытийным основанием самого Ума. Таким образом, существуют различные ступени знания, связанные друг с другом в нисходящем ряду таким образом, что более низкие уровни знания зависят от более высоких и являются их отражениями. Мы, как люди, мы интегрированы в этот ряд, с одной стороны, как души в телах, которые связывают нас посредством чувственного восприятия с порядком, данным миру и его содержимому Душой, и, с другой стороны, как индивидуальные души, которые связаны как образы с индивидуальными идеями и умами в Интеллекте. Последняя связь означает, что, будучи душами, мы остаёмся постоянно связанными с Интеллектом; часть нас (утверждение, сильно

оспариваемое преемниками Плотина) остаётся «там», в Уме (Enn. IV.8.8), часть, к которой у нас всегда есть доступ, даже если в нашем сознании живя, мы часто не осознаём этого, будучи отвлечены заботами материального существования.

В свою очередь, необходимо описать каким образом Душа порождает индивидуальные души. Отечественный историк философии Д. В. Бугай отмечает, что Плотин ставил перед собой задачу согласовать учение о душе из таких диалогов Платона как «Федон», «Федр», «Государство» и «Тимей»³⁵⁰. Следом исследователь отмечает, что Плотин переосмысляет космическую душу из «Тимея», меняя гносеологический акцент мировой души по Платону на онтологический характер, указав место Души в порядке мироздания (Plato Tim. 35a). Именно по этой причине душа занимает промежуточное положение между умопостигаемым единством (Ум) и телесной множественностью. В то время как для Платона индивидуальная душа – остаток мировой души, с которой взаимодействует демиург, то для Плотина индивидуальная душа – «модус» мировой души, «модуса» Души ипостаси, отмечает Д. В. Бугай (Enn. VI.4.38-39). Отечественный исследователь «падение» души в телесную множественность, то есть становление души в человеческом теле, называет «психологической реальностью». Другими словами, душа имеет дерзость отделиться от мировой души. Однако Д.В. Бугай обращает наше внимание на «геометрическую» метафору Плотина, проясняющую отношение индивидуальной души к мировой, где душа уподобляется отелным положениям в геометрии и в это же время человеческая душа «причастна» к науке геометрии (Enn. IV.9. (8), 5, 8-10).

В этом контексте важно учитывать, что обращение Плотина к скептической аргументации не означает принятия им скептической позиции. Согласно Р. В. Светлову, Плотин использует отдельные скептические аргументы для выявления недостаточности чувственного опыта и рассудочного мышления, однако не приходит к отказу от возможности истины³⁵¹. Напротив, скептические затруднения

³⁵⁰ Бугай Д. В. Плотин о падении души // Философский журнал. 2021. Т. 14, № 4. С. 82–97.

³⁵¹ Светлов Р. В. Ноология Плотина и античный скептицизм // СХОЛН. 2025. Т. 19, № 2. С. 1157–1169.

позволяют ему уточнить статус Ума как такого уровня реальности, где мышление и мыслимое совпадают внутри самой умопостигаемой жизни. Поэтому скепсис у Плотина выполняет подготовительную функцию: он очищает область истинного мышления от зависимости от внешнего объекта и тем самым позволяет перейти к ноологии, в которой Ум выступает не только познавательной способностью, но и сущим в собственном смысле слова.

Стоит более подробно обозначить положение человека в онтологии Плотина и его мышления. Согласно с исследованием отечественного историка философии С.В. Месяц, единственным субъектом мышления для Плотина является Ум (Νοῦς)³⁵². Человек же, как отмечает Плотин, двоякий, одно в нём составное, другое же – он сам (Enn. II.3.9.30-31). Иными словами, отмечает исследователь, человек – составное существо (τὸ συνᾰμφοτέρων), а именно организм «душа-тело». Однако, такое определение интерпретируется исследователем как описание агента, поскольку Плотин отказывается отождествлять разумную часть души с человеком как таковым, а указывает, что человек (то есть мы) – душа (Enn. II.8.8.1). На этом основании С. В. Месяц подчёркивает различие «нас» (ἡμεῖς) и «души» (ψυχή), так как душа – совокупность деятельностей или энергий. Кроме того, мы «присваиваем» душевное движение только тогда, когда оно доходит до общего ощущения (κοινὴ αἴσθησις), затем же это движение приобретает форму фантазии (φαντασία)³⁵³. Процесс мышления можно описать как отражение через ощущение и фантазию, а процесс схватывания (ἀντίληψις), то есть приобретение восприятия, вызывает в нас память и знание (Enn. II, IV.3.27-30). Таким образом, отмечает С. В. Месяц, человеческое «я» – продукт работы воображения, а мышление есть воспринятая мысль, ставшая заметным нам, а «мы» же лишь воспринимаем действие Ума в нас³⁵⁴.

³⁵² Месяц С. В. Сознание и личность в философии Плотина // Платоника ΖΗΤΗΜΑΤΑ: исследования по истории платонизма. М.: Кругъ, 2013. С. 147–168.

³⁵³ Месяц С. В. Сознание и личность в философии Плотина // Платоника ΖΗΤΗΜΑΤΑ: исследования по истории платонизма. М.: Кругъ, 2013. С. 147–168.

³⁵⁴ Там же.

У Плотина чувственное восприятие занимает низший уровень познания, однако этот уровень также предполагает активность души. Физический предмет воздействует на воспринимающего и оставляет определённый *тύπος*, но само восприятие не исчерпывается механическим получением внешнего впечатления (Enn. IV.6). Душа организует чувственные данные и соотносит их с теми идеями, которые делают вещь определённой и узнаваемой. Именно поэтому опыт прекрасного имеет для Плотина значение, поскольку видимая красота пробуждает душу, поскольку в чувственной вещи она распознаёт присутствие умопостигаемого образца (Enn. I.6.2–3). В этом отношении восприятие красоты становится не просто чувственным переживанием, а указанием на связь души с идеями и Умом³⁵⁵. Поэтому даже на уровне чувственного опыта сохраняется зависимость познания от умопостигаемого порядка, который придаёт вещам образ, определённую и возможность быть распознанными как прекрасные.

Плотин старается показать, что Ум не подвержен ошибкам и является надёжным источником знания (Enn.V.5). Для этого, как отмечает Дж. О'Меара, Плотин критикует скептическое мировоззрение, приверженцы которого указывали, что мы не познаём вещи какие они есть, а воспринимаем ровно то, как вещи воздействуют на нас³⁵⁶. Вместо того чтобы быть внешним по отношению к познающему субъекту, познаваемый объект должен быть внутренним по отношению к нему. Внутренняя природа объекта означает, что знание субъекта о нём невосприимчиво к скептическим аргументам.

Таким образом, Ум у Плотина выступает наиболее совершенным уровнем знания, поскольку в нём мышление, мыслящее и мыслимое совпадают в едином ноэтическом акте (Enn. V.5.1–2). Обращение к скептическим аргументам позволяет Плотину уточнить условие самопознания: знание самого себя возможно тогда, когда познающее начало и познаваемое содержание не разведены внешним образом, а принадлежат одной и той же умопостигаемой реальности. В этом отношении Ум является не только тем, кто мыслит, но и тем, что мыслится; его

³⁵⁵ Блонский П. П. Философия Плотина. М.: Ленанд, 2019. С. 133.

³⁵⁶ O'Meara D. J. Plotinus: an introduction to the Enneads. Oxford University Press, 1995. P. 316.

знание оказывается самопознанием, поскольку предмет мышления содержится в самом акте мышления (Enn. V.3.5). Следовательно, все остальные формы знания могут быть поняты как производные по отношению к первичной форме ноэтического знания, где мышление обращено к самому себе и тем самым обладает наибольшей полнотой и интенсивностью.

Вместе с тем Ум у Плотина не следует отождествлять с человеческим мышлением (Enn. V.8.4-8). Человеческая мысль связана с образами, впечатлениями и дискурсивным рассуждением, то есть с последовательным переходом от одного положения к другому. Именно поэтому она может ошибаться: предмет познания выступает для неё как внешний, а достижение истины требует опосредования логическими связями и доказательствами. Ум же обладает иным статусом, поскольку его мышление недискурсивно и не зависит от умозаключений, направленных на внешний объект. Он мыслит собственное умопостигаемое содержание, а потому истина в нём имеет характер внутреннего совпадения мышления, мыслящего и мыслимого. Соответственно, Ум представляет собой не простую совокупность отдельных истин, а целостную систему идей и частных умов, где каждая истина находится в отношении к другим и включена в единый ноэтический порядок³⁵⁷. Подобное понимание Ума позволяет Плотину одновременно поставить вопрос о границах мышления и языка. Ум является высшим уровнем знания в пределах сущего, однако Единое превосходит саму область ноэтической определённости. Поэтому Единое не может быть схвачено как предмет среди других предметов или выражено через обычное понятийное определение. Как подчёркивает Э. Брейе, о Едином возможно говорить не через то, чем оно является само по себе, а через то, каким образом оно действует и обнаруживает своё присутствие в последующем порядке³⁵⁸. В этом отношении причинность у Плотина выражает асимметричную зависимость, где Ум и Душа

³⁵⁷ Волкова Н. П. Вечна ли душа Сократа? (к проблеме объяснения индивидуальных качеств человека в философии Плотина) // Философская антропология. 2015. Т. 1, № 1. С. 20–33.

³⁵⁸ Брейе Э. Философия Плотина. СПб.: Владимир Даль, 2012. С. 279.

происходят от Единого, сохраняют связь с ним и получают от него собственную онтологическую определённую.

Таким образом, связь « $\nu\omicron\varsigma$ » и « $\omicron\nu$ » у Плотина следует понимать как внутреннюю структуру умопостигаемого порядка. Сущее в строгом смысле принадлежит уровню Ума: эйдосы составляют содержание самого « $\nu\omicron\varsigma$ » и образуют его умопостигаемую полноту. Поэтому на уровне Ума мышление, мыслящее и мыслимое совпадают, а связь мышления и сущего получает своё наиболее полное выражение. Вместе с тем это совпадение сохраняет зависимость от более высокого основания. Ум так и сущее производны от Единого, которое превосходит их в онтологическом плане. Единое же задаёт асимметричный порядок, внутри которого становится возможным отношение $\nu\omicron\varsigma$ и $\omicron\nu$. В этом смысле онтология античного мыслителя раскрывает зависимость связи мышления и сущего от сверхбытийного основания.

Следовательно, смысл обращения к Плотину состоит в уточнении идеалистического или корреляционистского прочтения античной онтологии мыслителя. В интерпретационной линии В. Р. Инга и Й. Гранта единство Ума и умопостигаемого может служить основанием для включения Плотина в историю идеализма. В настоящем параграфе это единство, как мы показали, получает более узкое историко-философское значение, где оно раскрывается на уровне « $\nu\omicron\varsigma$ » как совпадение мыслящего, мышления и мыслимого, сохраняя зависимость от вертикального порядка всей онтологии. Связь « $\nu\omicron\varsigma$ » и « $\omicron\nu$ » у Плотина является внутренним элементом этого порядка, где Единое – Ум как уровень умопостигаемого сущего – Душа – чувственный космос.

Заключение

В настоящем исследовании было показано, что проблема соотношения бытия (ὄν) и ума (νοῦς) в наследии Парменида, Платона и Плотина имеет собственное историко-философское значение. Рассмотренные античные онтологии позволяют выявить такие формы связи мышления и бытия, которые предшествуют новоевропейскому оформлению проблемы корреляционизма. Соответственно, обращение к античной философии даёт возможность расширить тот исторический горизонт, в пределах которого мыслители спекулятивного реализма ставят вопрос о корреляции мышления и бытия.

Согласно поставленной проблеме, *целью исследования* была выбрана реконструкция взглядов Парменида, Платона и Плотина на «бытие» (ὄν) и «ум» (νοῦς) в контексте определения корреляционистского характера философии упомянутых античных мыслителей. Поставленная цель могла быть достигнута путём выполнения следующих *задач*:

- Охарактеризованы представления Парменида о бытии (ὄν), а также описано учение Парменида об уме (νοῦς);
- Рассмотрели взгляды Парменида на соотношение бытия (ὄν) и ума (νοῦς);
- Проанализировано учение Платона о природе ума (νοῦς);
- Проанализировали соотношение «νοῦς» и идей в философии Платона;
- Выявлен характер взаимосвязи бытия (ὄν) и ума (νοῦς) в онтологии Платона;
- Раскрыта роль Единого (ἓν) как высшего принципа сущего в онтологии Плотина;
- Рассмотрели представления Плотина об Уме (νοῦς);
- Продемонстрировали взаимосвязь бытия (ὄν) и ума (νοῦς) в онтологии Плотина;
- Был проведён анализ начальных формулировок понятий бытия (ὄν) и ума (νοῦς) в античной философии, а также предоставлена оценка философской

продуктивности сопоставления античных онтологий с современными теориями бытия, в том числе с точки зрения актуальности постановки вопроса о корреляции.

- В настоящей работе рамка проблематики спекулятивного реализма использовалась как эвристическая оптика постановки вопросов перед античной философией, а не как нормативная схема интерпретации, что позволяет избежать анахронизма. Под «корреляцией» – в трактовке К. Мейясу и её словарной экспликации у Л. Р. Брайанта – понимается идея, согласно которой нам доступна лишь со-данность мышления и бытия: ни один из полюсов не открывается «сам по себе». При этом корреляционизм многовиден, например, разум-мир, язык-бытие, власть-знание, что позволяет уточнить язык вопросов, но требует аккуратного переноса на античную философию.

Проведённая нами реконструкция показала, что античные доктрины дают более сложную картину, чем представления современных мыслителей. Корреляционный аспект связки ὅν-οὐς действительно фиксируется, но не исчерпывает онтологию у рассматриваемых нами мыслителей. Обращаясь к наследию Платона, мы обнаружим, что критика софистического тезиса «нет ничего самого по себе», по существу, варианта формулы «есть только связи вещей», что ограничивает сферу корреляции. Кроме того, такая критика утверждает необходимость такого субъекта и такой диалектической процедуры, которые удерживают связь вещей без редукции сущего к сфере становления. В свою очередь, Плотин выстраивает иерархию ἔν → οὐς → ψυχή. В указанной иерархии начало бытия – οὐς, тогда как Единое (ἔν) стоит по ту сторону бытия (οὐσία) и ума (οὐς). Мыслитель, выстраивая такую вертикаль, делает связку ὅν-οὐς несимметричной и каузально упорядоченной.

Отсюда следуют методологические выводы. В некоторой степени, проблематика «спекулятивно-реалистичного» движения продуктивна в качестве постановки вопросов: где именно античные тексты передают корреляцию? как проявляется эта корреляция в истории философии впервые? Однако стоит подчеркнуть, что она не воспроизводима в буквальном виде на античном материале без потери доктринальной специфики античных мыслителей. Именно по этой

причине мы определили корреляцию по отношению к античным онтологиям как режим соотнесения «мышления» (νοεῖν) и «бытия» (ὄν), при котором они не образуют независимых рядов, а связаны отношением внутренней взаимозависимости в онтологических учениях античных мыслителей. В качестве достигнутых результатов стоит указать на частичное подтверждение обеих рабочих гипотез о корреляции мышления и бытия, выдвинутых нами во введении текущей работы. Перейдем же к рассмотрению результатов проверки гипотез.

В качестве первой гипотезы мы предположили, что в философии Парменида, Платона и Плотина может быть обнаружена особая форма соотнесённости понятий «бытия» (ὄν) и «ума» (νοῦς), обладающая чертами корреляционной структуры. Действительно, мы можем наблюдать корреляцию ума и бытия (νοῦς-ὄν) и на античном материале она фиксируема, но для неё характерна несимметричность соотношения указанных понятий, однако эта корреляция не исчерпывает доктрины античных мыслителей. Это видно уже по распределению приоритетов и по способу аргументации у трёх авторов: логико-онтологическая сцепка у Парменида, диалектическая согласованность у Платона, а также иерархическая причинность у Плотина. Везде ум (νοῦς) обеспечивает доступ к бытию (ὄν) или её внутреннюю артикуляцию. Стоит подчеркнуть, что соотношение бытия и мышления в философии античных авторов не превращает бытие (ὄν) в производную «только корреляции». Иными словами, бытие не сводится к факту со-данности мышления и бытия, поскольку бытие в одном случае предшествует мышлению, во втором случае бытие – порядок идей, в третьем случае, бытие восходит к сверх-основанию (Единому).

При проверке первой гипотезы, обратившись к поэме Парменида, мы можем заключить следующее. Приоритет в онтологии раннегреческого мыслителя остаётся за бытием (ὄν). Корреляция же здесь минимальна и носит характер логико-онтологической неразрывности: мыслить – значит мыслить бытие, и только бытие. В свою очередь, небытие исключено, что предполагает также исключение различий, изменения и становления в онтологии мыслителя, а утверждения о «мире становления» следует отнести к сфере мнения «смертных». В зоне истины остается

одно – неделимое, единое, неизменное бытие (ὅν), основа для неизменной истины. В то же время необходимо подчеркнуть аподектическую необходимость в воззрениях Парменида, предполагающую неизбежность существования того, что есть. Соответственно, любую «симметрию» в корреляции бытия и мышления (ὅν - νοῦς) можно снять: ум (νοῦς) не учреждает бытие (ὅν) и не «делит» с ней статус первого принципа, а соотнобразуется с бытием (ὅν) как с нормативным основанием мыслимости и сказуемости. В терминах нашей гипотезы: да, мы наблюдаем соданность мысли и бытия, но не как паритет, а как зависимость познания от уже заданного онтологического основания.

Обращаясь же к наследию Платона, можно отметить, что корреляция указанных понятий выражена более отчётливо, посредством учения о диалектике и причастности (μέθεξις) идей (εἶδος) к вещам. Рассмотрев творчество философа в хронологическом порядке, можно отметить, что онтология мыслителя начинается с этических и антропологических вопросов. Мыслитель, с помощью персонажей своих диалогов, пытается установить общую сущность похожих друг на друга явлений, иными словами, определить инвариантность. В то же время античный философ определяет структуру человеческой души и формирует авторскую гносеологию, где важное место занимает человеческий ум, имеющий доступ к идеям (εἶδος). Человеку, согласно Платону, доступно познание истинного бытия через идеи, где высшая способность человека – ум (νοῦς) способен постигать идеи через сами идеи, что представляет собой чистое теоретическое созерцание, без опоры на опыт. Тем самым философ соглашается с Парменидом и конкретизирует его учение о человеческом уме. Ум (νοῦς) методологически прокладывает доступ как к сущему (οὐσία), так и к идеям (εἶδος), являющимися составляющей части бытия. В качестве высшей методики обращения человеческой души к бытию выступает диалектика, где мышление восходит к негипотетическому началу, а именно, к величайшим родам (οὐσία, κίνησις, στάσις, τὸ αὐτό, ἕτερον). Однако существенное отличие Платона от «отца» Парменида заключается в обосновании небытия как иного (ἕτερον) по отношению к сущему (οὐσία), ведь оно, как утверждает Платон, имеет право на существование. Бытие выводится мышлением

на свет только правильным ходом мысли, то есть артикуляцией указанными родами. Мышление, вооружённое диалектикой, способно фиксировать структуру истинного сущего, например, какие идеи онтологически первичнее, как отличить идею от другой идеи, какие идеи сочетаемы друг с другом. Иными словами, мышление обнаруживает некоторый порядок, где идеи, как образцы или парадигмы, выступают медиатором умопостигаемого и чувственного. Тем самым, Платон противостоит софистическим учениям, в частности, критикует протагоревский тезис «... но из порыва, движения (κινήσεως) и смешения (κράσεως) одного с другим возникают все те вещи, про которые мы говорим, что они существуют (εἶναι) ...» из диалога «Теэтет» (Plat. Theaet. 152d-e). Платон, последовательно критикуя данный тезис, приходит к выводу о необходимости существования субъекта, который может наблюдать связь вещей, а также субъектов между собой. Благодаря этому, мышление в состоянии провести различие между бытием и самим мышлением. В итоге, философ устанавливает гармонию между человеческим существом, его душой и телом, а также мирозданием. Иными словами, как человек, так и мироздание располагается в пространстве от физического до умопостигаемого, что также заключается в рамки традиционного отношения микро- и макрокосмоса в космологии мыслителя. Таким образом, между мышлением и сущего присутствует гармония, где человек своим существом отражает устройство мироздания и наоборот.

Плотин, несмотря на шестисотлетнюю традицию платонических интерпретаций, вновь обращается к учению Платона. Вторым же источником философии для платоника выступает учение Парменида о бытии. Однако Плотин вводит более высокое онтологическое начало – Единое (ἓν). Указанное начало расположено по ту сторону реальности как таковой и потому Единое (ἓν) недоступно понятийному описанию: это сверх-бытийный принцип, из которого истекают ум (νοῦς), сущее (οὐσία) и душа (ψυχή). В то же время, Единое полагает порядок природы, то есть сферы становления. В воззрениях Плотина бытие (οὐσία) мыслится как один из «величайших родов» Платона, как основание умопостигаемых идей. Тем не менее философ определяет начало сущего (οὐσία) –

ум (νοῦς). Именно ум (νοῦς) оформляет и актуализирует умопостигаемое сущее (οὐσία). Иными словами, Плотин добавляет к дихотомии «сущее-мышление» и третью инстанцию – Единое (ἓν), в качестве общего источника как мышления, так и сущего. Говоря иначе, возникает следующая иерархия: Единое (ἓν) → Ум (νοῦς) → Душа (ψυχή), где можно зафиксировать определенную причинность. Платиновская форма причинности, несущая характер зависимости от низшего к высшему, описывается мыслителем с помощью понятия эманации (πρόοδος), где Единое «истекает» мышление, душу и бесформенную материю, то есть царство природы. Триада Плотина не образует предопределённую симметричную пару мышление-сущее (οὐσία-νοῦς), способную уравнивать исходное и производное. Таким образом, данная корреляция действует внутри умопостигаемого порядка, не отменяя приоритета источника, то есть Единого (ἓν), а также причинного порядка эманации.

Подведём же итог проверки первой гипотезы. При рассмотрении онтологии указанных античных мыслителей, выражаемой через концептуальное соотношение понятий «бытия» (ὄν) и «ума» (νοῦς), мы можем заключить следующее. Корреляция мышления и бытия в онтологиях античных мыслителей действительно фиксируема, в то же время, специфика корреляции этих понятий выражается в их несимметричной взаимосвязи. Таким образом, выдвинутая нами гипотеза подтверждается в очерченных границах, где проблема корреляции выступает рабочим инструментом для описания зон со-данности упомянутых понятий. Следовательно, можно выделить такие зоны со-данности как: логико-онтологическая неразрывность мышления и бытия у Парменида; гносеологическая гармония Платона, где интеллигибельные способности человека способны достигать умопостигаемых основ мироздания; внутрирядовое со-действие у Плотина, где мышление оформляет порядок бытия в рамках онтологической триады мыслителя.

Перейдём к проверке второй гипотезы. В этой гипотезе, посредством обращения к основаниям становления мышления и бытия, мы предпринимаем попытку рассмотреть корректность корреляционистской критики современных

мыслителей. В то же время мы допускаем, что глубокие аналогии между античной онтологией и современными проблемами соотношения бытия и мышления могут быть выявлены посредством философской реконструкции, что расширяет контекст современной философской дискуссии.

Вторая гипотеза исследования была связана с предположением о том, что античные онтологии могут быть рассмотрены в контексте современных дискуссий о корреляционизме и спекулятивном реализме. В частности, речь шла о возможности сопоставить античный идеализм с такой интерпретацией, в рамках которой идеи, физические предметы и субъект познания включаются в единый онтологический порядок. Тем не менее проведённый анализ показал, что подобное сопоставление требует существенного уточнения. Сама концепция корреляционизма, согласно комментариям Л. Р. Брайанта, вариант современного скептицизма, где утверждается, что мы имеем доступ только к видимости вещей, а не к природе вещей самой по себе. Иными словами, видимость – это результат корреляции бытия и мышления, соответственно, оба понятия всегда даны совместно, а значит, в какой-то мере они едины. Примечательно, подобную онтологическую картину, мы можем обнаружить в диалоге Платона «Теэтет», где мыслителем критикуется софистический тезис «ничто не есть само по себе» (*οὐδὲν εἶναι ἑν αὐτὸ καθ' αὐτό*), другими словами, в тезисе утверждается существование только корреляции субъектов и предметов, порождающая видимость и ощущения (Plat. Theaet. 157a-187a). Однако, чтобы установить различие ощущений, да и самих субъектов друг от друга, необходимо нечто устойчивое и общее, что можно помыслить. Соответственно, только субъект или мыслящий человек способен устанавливать различия и определять что-либо, обращаясь своим умом к тому, что существует, то есть к бытию. Поэтому, согласно логике платоников, чтобы утверждать корреляцию бытия и мышления, уже необходимо отличать мышление от бытия и наоборот. Именно по этой причине мы наблюдаем несимметричную со-данность бытия и мышления в онтологии античных авторов, которая даёт возможность человеку не только мыслить, но также иметь мнение, основанное на чувственном восприятии. В то же время анализ

проекта Й. Гранта позволяет уточнить границы применения современных онтологических моделей к античной философии. Понятие инфляционного идеализма и одномировой онтологии направлено у Й. Гранта на преодоление разрыва между идеей и природой, а также на утверждение горизонтальной связи между умопостигаемым и физическим порядком. Однако реконструкция взглядов Парменида, Платона и Плотина показывает, что в рассмотренных античных онтологиях связь мышления и бытия сохраняет иерархический и асимметричный характер. У Парменида бытие задаёт нормативный порядок истины для мышления; у Платона познание восходит от чувственного к умопостигаемому; у Плотина Ум и сущее имеют производный характер по отношению к Единому. В этом отношении античный материал позволяет не столько подтвердить современную модель одномирового идеализма, сколько выявить иной тип соотнесённости « $\nu\omicron\varsigma$ » и « $\delta\nu$ », где корреляция мышления и бытия выступает условием познания, но сохраняет внутреннюю иерархию.

В качестве *аналитического обобщения результатов исследования* можно отметить, что у Парменида, Платона и Плотина онтологическая проблематика раскрывается через различные способы соотнесения бытия ($\delta\nu$) и ума ($\nu\omicron\varsigma$). В философии Парменида первенство принадлежит бытию, поскольку именно оно задаёт порядок истины, в рамках которого мышление получает свою направленность. У Платона связь ума и сущего выражается через согласованность познавательного и онтологического порядков, где ум восходит к идеям как к подлинно сущему. В онтологии Плотина сущее получает своё определение на уровне Ума, однако сам Ум сохраняет производный характер по отношению к Единому ($\epsilon\nu$) как сверхбытийному основанию всего сущего. Соответственно, проведённое исследование позволяет говорить не об одной универсальной форме корреляции, а о трёх различных моделях связи мышления и бытия в античной философии.

Итоги нашего исследования позволяют уточнить, что употребляемая в работе корреляционная оптика имеет минимальный смысл и не сводится ни к тезису о взаимном определении, ни к утверждению симметричной взаимной

обусловленности. В анализируемых учениях античных философов мышление и бытие оказываются неразделимыми проблемными узлами, поскольку обсуждение одного систематически предполагает обращение к другому, однако направление объяснения различается у разных авторов. Например, у Парменида приоритет бытия выступает как нормативное условие мыслимости и сказуемости. В свою очередь, у Платона приоритет умопостигаемого сущего проявляется как гносеологическая мера истинного знания и как основание различения знания и мнения. Наконец, у Плотина приоритет первоисточника задаёт каузально онтологический порядок, в котором производное не уравнивается с первичным. В этом смысле выявленные формы приоритета показывают, что связь мышления и бытия в античном материале совместима с несоразмерностью уровней и не требует симметрического толкования корреляции.

Наконец, результаты диссертации позволяют наметить несколько направлений дальнейшей работы. Предложенная типология приоритета и минимальное понимание корреляции могут быть проверены и уточнены на материале более широкого круга авторов, включая аристотелевскую линию и позднеантичные разработки. Перспективной задачей является также реконструкция исторических трансформаций связи мышления и бытия в последующей европейской философии, что позволяет рассматривать настоящую работу как основу для дальнейшего расширения исследования.

Список литературы

1. Армстронг, А. Х. Кембриджская история поздней греческой и ранней средневековой философии / А. Х. Армстронг; пер. с англ. – М.: Слово о сущем; Владимир Даль, 2021. – 808 с.
2. Асмус, В. Ф. Платон / В. Ф. Асмус. – М.: Мысль, 1969. – 224 с.
3. Асмус, В. Ф. Античная философия / В. Ф. Асмус. – М.: Высшая школа, 1976. – 544 с.
4. Афонасин, Е. В. «Орфические» золотые таблички / Е. В. Афонасин // Scholē. Схолэ. – 2023. – № 1. – С. 234–251.
5. Афонасин, Е. В. Поэма Парменида: перевод и комментарий / Е. В. Афонасин. – Новосибирск: Центр изучения древней философии и классической традиции НГУ; Офсет-ТМ, 2021. – 99 с.
6. Берестов, И. В. Анализ критики Платоном и Аристотелем парменидовского единства сущего / И. В. Берестов // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. – 2021. – № 61. – С. 87–96.
7. Берестов, И. В. Аргументация Парменида против множественности сущего в свете древнегреческих и современных концептуализаций: дис. ... докт. филос. наук: 5.7.2 / Берестов Игорь Владимирович; Ин-т философии и права СО РАН. – Томск, 2022. – 459 с.
8. Берестов, И. В. Современные взгляды на корректность умозаключений в «Пути истины» поэмы Парменида / И. В. Берестов // ЮП. – 2023. – № 1. – С. 10–18.
9. Берестов, И. В. Сущее как интенциональный объект мышления и «Единство сущего» у Парменида / И. В. Берестов // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. – 2015. – № 4. – С. 37–42.
10. Берестов, И. В. Внутренние объекты мышления у Парменида и Платона / И. В. Берестов // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия «Философия». – 2014. – Т. 12, вып. 4. – С. 86–98.

11. Берестов, И. В. Свобода в философии Плотина: монография / И. В. Берестов. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. – 382 с.
12. Бибихин, В. В. Чтение философии / В. В. Бибихин. – СПб.: Наука, 2009. – 536 с.
13. Блонский, П. П. Философия Плотина / П. П. Блонский. – М.: Ленанд, 2019. – 376 с.
14. Богатов, М. А. Избыточная речь: бытие у Платона и Парменида / М. А. Богатов // Известия Саратовского университета. Серия: Философия. Психология. Педагогика. – 2007. – Т. 7, № 1. – С. 10–18.
15. Богатов, М. А. Основной (Grundfrage) и ведущий (Leitfrage) вопросы о бытии: претензия на античное понимание / М. А. Богатов // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. – 2021. – Т. 21, № 3. – С. 242–246.
16. Богатов, М. А. Смертные: к античной онтологии современности / М. А. Богатов. – М.: Русский Гулевер, 2025. – 448 с.
17. Богомолов, А. В. Апофатическая проекция учений о материи в философии Платона, Аристотеля и Плотина / А. В. Богомолов. – Тамбов: Грамота, 2019. – Т. 12, № 5. – С. 91–94.
18. Брейе, Э. Философия Плотина / Э. Брейе. – СПб.: Владимир Даль, 2012. – 279 с.
19. Бугай, Д. В. Платоновская концепция справедливости и её исторические предпосылки: дис. ... докт. филос. наук: 09.00.03 / Д. В. Бугай; Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова. – Москва, 2019. – 637 с.
20. Бугай, Д. В. Плотин о падении души / Д. В. Бугай // Философский журнал. – 2021. – Т. 14, № 4. – С. 82–97.
21. Бугай, Д. В. Разум в истории философии: единство и множественность / Д. В. Бугай, С. Ю. Рыков, М. Т. Степанянц, Н. Н. Трубникова // Историко-философский ежегодник. – 2023. – Т. 38. – С. 253–297.

22. Бугай, Д. В. Как читать платоновский «Теэтет». К интерпретации «диалектических» диалогов / Д. В. Бугай // Вопросы философии. – 2018. – № 1. – С. 170–180.
23. Васильева, Т. В. Беседа о Логосе в платоновском «Теэтете» (201c–210d) / Т. В. Васильева // Васильева Т. В. Поэтика античной философии. – М.: Академический Проект; Трикста, 2008. – С. 529–556.
24. Васильева, Т. В. Поэтика античной философии / Т. В. Васильева. – М.: Академический Проект; Трикста, 2008. – 735 с.
25. Вейсман, А. Д. Греческо-русский словарь / сост. А. Д. Вейсман. – 5-е изд. – С.-Петербург: Изд. автора, 1899. – 1320 с.
26. Волкова, Н. П. Плотин о бесконечной силе Единого в контексте эманации / Н. П. Волкова // Философская антропология. – 2016. – Т. 2, № 2. – С. 264–280.
27. Волкова, Н. П. Вечна ли душа Сократа? К проблеме объяснения индивидуальных качеств человека в философии Платона / Н. П. Волкова // Философская антропология. – 2015. – Т. 1, № 1. – С. 20–33.
28. Виндельбанд, В. Платон / В. Виндельбанд // Виндельбанд В. Избранное. – М.: Юрист, 1995. – С. 364–507.
29. Витгенштейн, Л. Логико-философский трактат / Л. Витгенштейн; пер. с нем., лат., англ. К. Королёва. – М.: КоЛибри; Азбука-Аттикус, 2023. – 480 с.
30. Волкова, Н. П. Плотин о материи и зле: монография / Н. П. Волкова. – М.: Аквилон, 2017. – 160 с.
31. Вольф, М. Н. Гипотетический метод Платона: стоит ли возобновлять дискуссию? / М. Н. Вольф // ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция. – 2020. – № 1. – С. 246–256.
32. Вольф, М. Н. Стандартная англоязычная интерпретация учения Парменида / М. Н. Вольф // Вестник НГУ. Серия: Философия. – 2009. – Т. 7, № 2. – С. 96–105.

33. Вольф, М. Н. Проблемный подход к исследованию древнегреческой философии / М. Н. Вольф, И. В. Берестов // *Schole. Философское антиковедение и классическая традиция*. – 2007. – Т. 1, № 2. – С. 203–246.
34. Гайденко, П. П. Бытие / П. П. Гайденко // *Античная философия: энциклопедический словарь* / редкол.: П. П. Гайденко, М. А. Солопова. – М.: Прогресс-Традиция, 2008. – С. 219–223.
35. Гатри, У. К. Ч. История греческой философии: в 6 т. Т. 2: Досократовская традиция от Парменида до Демокрита / У. К. Ч. Гатри; пер. с англ. под ред. И. Н. Мочаловой. – СПб.: Владимир Даль, 2017. – 845 с.
36. Грот, Н. Я. Очерк философии Платона / Н. Я. Грот. – М.: КомКнига, 2007. – 192 с.
37. Гегель, Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 2 / Г. В. Ф. Гегель. – СПб.: Наука, 1994. – 421 с.
38. Девайкин, И. А. О понятии корреляционизма: К. Мейясу, Г. Харман, Р. Брассье / И. А. Девайкин // *Идеи и идеалы*. – 2022. – Т. 14, № 1, ч. 1. – С. 82–99.
39. Делёз, Ж. Логика смысла / Ж. Делёз. – М.: Академический Проект, 2011. – 472 с.
40. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Диоген Лаэртский; пер. М. Л. Гаспарова; ред. и вступ. ст. А. Ф. Лосева. – 2-е изд., испр. – М.: Мысль, 1986. – 571 с.
41. Доброхотов, А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии / А. Л. Доброхотов. – М.: Издательство Московского университета, 1986. – 248 с.
42. Досократики. Доэлеатовский и элеатовский периоды / пер. с нем. А. О. Маковельского. – Минск: Харвест, 1999. – 784 с.
43. Драч, Г. В. Рождение античной философии и начало антропологической проблематики / Г. В. Драч. – М.: Гардарики, 2003. – 256 с.
44. Зелинский, Ф. Ф. История античных религий: в 3 т. Т. 1–3 / Ф. Ф. Зелинский. – СПб.: Издательский проект «Квадривиум»; Алетейя, 2014. – 864 с.

45. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант; пер. с нем. Н. Лосского. – М.: «Э», 2016. – 736 с.
46. Кембриджская история поздней греческой и ранней средневековой философии / под ред. А. Х. Армстронга; пер. с англ. Ю. В. Шапошниковой, А. А. Львова. – СПб.: Владимир Даль, 2021. – 800 с.
47. Кессиди, Ф. Х. От мифа к логосу: становление греческой философии / Ф. Х. Кессиди; отв. ред. А. Е. Зимбули. – 2-е изд., испр. и доп. – СПб.: Алетейя, 2003. – 360 с.
48. Коломиец, Г. Г. Критика и переосмысление кантовской вещи в себе у Квентина Мейясу и Грэма Хармана / Г. Г. Коломиец // ЮП. – 2023. – № 1. – С. 19–24.
49. Косыхин, В. Г. Метафизика и сущее: от Хайдеггера к Платону / В. Г. Косыхин // Современная онтология II: материалы международной научной конференции «Бытие как центральная проблема онтологии» (25–29 июня 2007 г., Санкт-Петербург, Россия) / под ред. М. С. Уварова. – СПб.: Изд. дом С.-Петерб. гос. ун-та, 2007. – С. 158–168.
50. Косыхин, В. Г. Значение прооймиев в диалогах Платона на примере прооймия диалога «Парменид» / В. Г. Косыхин, С. М. Малкина // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. – 2025. – Т. 25, № 4. – С. 257–260.
51. Кралечкин, Д. Ю. Enter Speculative Realism / Д. Ю. Кралечкин // Логос. – 2013. – № 2 (92). – С. 38–43.
52. Йегер, В. Теология ранних греческих философов: Гиффордские лекции 1936 года / В. Йегер; пер. с англ. А. С. Мерзеневой. – СПб.: Владимир Даль, 2021. – 207 с.
53. Ладов, В. А. Два аргумента в опровержение релятивизма в диалоге Платона «Теэтет» / В. А. Ладов // ΣΧΟΛΗ. – 2016. – Т. 10, № 1. – С. 205–213.
54. Лебедев, А. В. Парменид / А. В. Лебедев // Античная философия: энциклопедический словарь / редкол.: П. П. Гайденоко, М. А. Солопова. – М.: Прогресс-Традиция, 2008. – С. 543.

55. Лосев, А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии / А. Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1993. – 959 с.
56. Лосев, А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон / А. Ф. Лосев. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2000. – 626 с.
57. Лосев, А. Ф. Критика платонизма у Аристотеля / А. Ф. Лосев. – М.: Академический Проект, 2011. – 252 с.
58. Лосев, А. Ф. Терминология учения Платона об идеях εἶδος и ἰδέα / А. Ф. Лосев // Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии / общ. ред. А. А. Тахо-Годи, И. И. Маханькова. – М.: Мысль, 1993. – С. 135–281.
59. Маковельский, А. О. Досократики / А. О. Маковельский. – Мн.: Харвест, 1999. – 400 с.
60. Мамардашвили, М. К. Лекции по античной философии / М. К. Мамардашвили. – М.: Прогресс-Традиция; Фонд Мераба Мамардашвили, 2016. – 248 с.
61. Мейясу, К. После конечности: эссе о необходимости контингентности / К. Мейясу; пер. с фр. Л. Медведевой; науч. ред. П. Ханова. – Екатеринбург; Москва: Кабинетный ученый, 2015. – 196 с.
62. Мельников, С. А. Введение в философию Аристотеля: 8 лекций для проекта «Магистерия» / С. А. Мельников. – М.: Rosebud Publishing, 2018. – 248 с.
63. Мельников, С. А. «Логос» и «Нус» в античной философской традиции: несколько наблюдений / С. А. Мельников // Философия сознания: история и современность. – Москва, 2003. – С. 5–11.
64. Месяц, С. В. Сознание и личность в философии Плотина / С. В. Месяц // Платоника ZHTHMATA: исследования по истории платонизма. – М.: Кругъ, 2013. – С. 147–168.
65. Месяц, С. В. Учение Платона об идеях-числах / С. В. Месяц // Космос и душа. Вып. 2: Учения о природе и мышлении в Античности, Средние века и Новое время / под ред. А. В. Серёгина. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – С. 29–82.

66. Мейясу, К. После конечности: эссе о необходимости контингентности / К. Мейясу; пер. с фр. Л. Медведевой. – Екатеринбург; Москва: Кабинетный ученый, 2015. – 192 с.
67. Мочалова, И. Н. К вопросу о становлении философской терминологии: идея и эйдос в философии Платона / И. Н. Мочалова // Вестник РХГА. – 2007. – № 2. – С. 73–80.
68. Петров, М. К. Проблемы детерминизма в древнегреческой философии классического периода: монография / М. К. Петров; Южный федеральный университет. – Ростов-на-Дону: Издательство Южного федерального университета, 2015. – 398 с.
69. Писарев, А. А. Exit Speculative Realism / А. А. Писарев, А. В. Морозов // Харман Г. Спекулятивный реализм: введение. – М.: РИПОЛ классик, 2019. – С. 752.
70. Платон. Собрание сочинений: в 4 т. / Платон; общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; прим. А. Ф. Лосева и А. А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1990–1994.
71. Платон. Парменид / Платон; перевод, введение, комментарии, приложение, указатель имен Ю. А. Шичалина. – СПб.: Издательство РХГА, 2017. – 264 с.
72. Платон. Парменид / Платон; перевод, введение, комментарии, приложение, указатель имен Ю. А. Шичалина. – СПб.: Издательство РХГА, 2017. – 261 с.
73. Платон. Политик / Платон; исследование, перевод и комментарии Р. В. Светлова. – СПб.: Платоновское философское общество, 2019. – 212 с.
74. Платон. Софист / Платон; исследование, перевод, комментарий, приложения И. А. Протопоповой. – СПб.: Платоновское философское общество, 2019.
75. Платон. Сочинения. Т. 5 / Платон; пер. В. Карпова. – СПб., 1879.
76. Платон. Теэтет / Платон; пер. с греч. и примеч. В. Сережникова. – М.; Л., 1936.

77. Платон. Федр / Платон; перевод, введение, интерпретация, указатель имен, примечания А. А. Глухова. – СПб.: Издательство РХГА, 2017. – 232 с.
78. Плотин. Сочинения: Плотин в русских переводах / Плотин; сост. М. А. Солопова. – СПб.: Алетейя, 1995. – 672 с.
79. Плотин. Эннеады / Плотин; пер. с древнегреч. и коммент. Т. Г. Сидаша. – СПб.; Саратов: Издательский проект «Квадривиум»; Амирит, 2024.
80. Пресс, Дж. Постановка вопроса в платоноведении / Дж. Пресс // Платоновский сборник. – М., 2013. – Т. 1. – С. 5–47.
81. Протопопова, И. А. Примечания / И. А. Протопопова // Платон. Софист: исследование, перевод, комментарий. – СПб.: Платоновское философское общество, 2018. – С. 170–236.
82. Рист, Дж. М. Плотин: путь к реальности / Дж. М. Рист; пер. с англ. Е. В. Афонасина, И. В. Берестова. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005. – 320 с.
83. Светлов, Р. В. «Мегарский» диалог «Теэтет» и платоновские стратегии определения знания / Р. В. Светлов, Р. Б. Галанин // Вестник РХГА. – 2011. – № 4. – С. 164–181.
84. Светлов, Р. В. Ноология Плотина и античный скептицизм / Р. В. Светлов // ΣΧΟΛΗ. – 2025. – Т. 19, № 2. – С. 1157–1169.
85. Серегин, А. Современные подходы к интерпретации Платона: догматизм, антидогматизм и диалогизм / А. Серегин // Платоновский сборник. Т. 1 / ред. И. А. Протопопова, О. В. Алиева, А. В. Гараджа, А. А. Глухов, А. В. Михайловский, Р. В. Светлов. – СПб., 2013. – С. 75–92.
86. Сидаш, Т. Г. Краткое введение / Т. Г. Сидаш // Плотин. Шестая эннеада. Трактаты VI–IX. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2019. – С. 5–7.
87. Скрипник, К. Д. История, современное состояние и метафилософия оппозиции «аналитическая/континентальная» философия / К. Д. Скрипник // Философский журнал. – 2021. – Т. 14, № 4. – С. 174–187.
88. Сухарева, В. А. Гиперинтенциональность и метафизика: спорные территории / В. А. Сухарева // Analytica. – 2022. – Т. 7. – С. 58–68.

89. Тихонов, А. В. Проблема микро- и макрокосмоса в философии Платона: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / А. В. Тихонов; РГУ. – Ростов-на-Дону, 2003. – 20 с.
90. Тихонов, А. В. Бытийная негативность софиста в учении Платона / А. В. Тихонов // ΑΚΑΔΗΜΕΙΑ: материалы и исследования по истории платонизма. – 2010. – № 8. – С. 53–69.
91. Тихонов, А. В. Метареализм Платона как учение о бытии, представленное в «диалектике» «Парменида» / А. В. Тихонов // ΣΧΟΛΗ. – 2024. – Т. 18, № 1. – С. 239–251.
92. Тихонов, А. В. Платон об искусстве и разуме / А. В. Тихонов // Nomothetika: Философия. Социология. Право. – 2021. – Т. 46, № 1. – С. 22–26.
93. Федчук, Д. А. Голос «Единого»: Альберт Великий, Фома Аквинский и Дунс Скот / Д. А. Федчук. – СПб., 2019. – 304 с.
94. Федчук, Д. А. Понятие «единого» в европейской философии XIII века: Альберт Великий, Фома Аквинский и Дунс Скот: автореф. дис. ... докт. филос. наук: 09.00.03 / Д. А. Федчук; Санкт-Петербургский государственный университет. – Санкт-Петербург, 2020. – 42 с.
95. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1 / пер., вступ. ст. и прим. А. В. Лебедева. – М.: Наука, 1989. – 543 с.
96. Хайдеггер, М. Парменид / М. Хайдеггер; пер. с нем. А. П. Шурбелева. – СПб.: Владимир Даль, 2009. – 376 с.
97. Харман, Г. Объектно-ориентированная онтология: новая «теория всего» / Г. Харман; пер. с англ. С. Канаева. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2021. – С. 165–166.
98. Харман, Г. Четвероякий объект: метафизика вещей после Хайдеггера / Г. Харман; пер. С. Канаева. – М.: Гилея Пресс, 2015. – 192 с.
99. Харман, Г. Объектно-ориентированная онтология: новая «теория всего» / Г. Харман; пер. с англ. М. Фетисова. – Москва: Ад Маргинем Пресс, 2021. – 272 с.

100. Харман, Г. Спекулятивный реализм: введение / Г. Харман; пер. с англ. А. А. Писарева. – Москва: РИПОЛ классик, 2020. – 290 с.
101. Харман, Г. Четвероякий объект: метафизика вещей после Хайдеггера / Г. Харман; пер. с англ. А. Морозова, О. Мышкина; науч. ред. Д. Вяткин. – Пермь: Гиля Пресс, 2015. – 152 с.
102. Целлер, Э. Очерк истории греческой философии / Э. Целлер; пер. с нем. С. Л. Франка; прим. М. А. Солоповой. – М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2012. – 352 с.
103. Чанышев, А. Н. Итальянская философия / А. Н. Чанышев. – М.: Изд-во Московского ун-та, 1975. – 211 с.
104. Чанышев, А. Н. Курс лекций по древней философии / А. Н. Чанышев. – М.: Высшая школа, 1981. – 373 с.
105. Чанышев, А. Н. История философии Древнего мира / А. Н. Чанышев. – М.: Академический проект, 2005. – 599 с.
106. Шичалин, Ю. А. История античного платонизма в институциональном аспекте / Ю. А. Шичалин. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000. – 439 с.
107. Шичалин, Ю. А. Нус / Ю. А. Шичалин // Античная философия: энциклопедический словарь / редкол.: П. П. Гайденоко, М. А. Солопова. – М.: Прогресс-Традиция, 2008. – С. 522.
108. Cherniss, H. F. Parmenides and the Parmenides of Plato / H. F. Cherniss // The American Journal of Philology. – 1932. – Vol. 53, № 2. – P. 122–138.
109. Barnes, J. Early Greek Philosophy / J. Barnes. – New York: Penguin Books, 2001. – 332 p.
110. Barnes, J. The Presocratic Philosophers / J. Barnes. – London; Boston; Melbourne; Henley: Routledge & Kegan Paul, 1982. – 703 p.
111. Brown, L. The Verb “to Be” in Greek Philosophy: Some Remarks / L. Brown // Language: Companions to Ancient Thought. Vol. 3 / ed. by S. Everson. – Cambridge: Cambridge University Press, 1994. – P. 212–236.

112. Beekes, R. Etymological Dictionary of Greek: in 2 vols. / R. Beekes. – Leiden; Boston: Brill, 2009. – 1808 p.
113. Bonazzi, M. Plotinus and the Theory of Forms / M. Bonazzi et al. // The New Cambridge Companion to Plotinus. – Cambridge: Cambridge University Press, 2022. – P. 115–142.
114. Brisson, L. The Reception of the Parmenides before Proclus / L. Brisson // Zeitschrift für Antikes Christentum. – 2008. – Vol. 12, № 1. – P. 99–113.
115. Bussanich, J. Plotinus's Metaphysics of the One / J. Bussanich // The Cambridge Companion to Plotinus / ed. by J. Rist, L. P. Gerson. – Cambridge: Cambridge University Press, 1996. – P. 38–64.
116. Butler, R. Deleuze and Guattari's «What is Philosophy?»: A Reader's Guide / R. Butler. – London: Continuum, 2012. – 224 p.
117. Cherniss, H. F. The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy / H. F. Cherniss // Studies in Presocratic Philosophy. Vol. 1 / ed. by D. J. Furley, R. E. Allen. – London; New York: Routledge, 2016. – P. 1–28.
118. Copleston, F. History of Philosophy. Vol. 1: Greece and Rome / F. Copleston. – London: A&C Black, 2003. – 544 p.
119. Cornford, F. M. Plato and Parmenides / F. M. Cornford. – London; New York: Routledge, 2014. – 272 p.
120. Cornford, F. M. Plato and Parmenides: Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides translated with an Introduction and a Running Commentary / F. M. Cornford. – London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1939. – XVII, 251 p.
121. Dodds, E. R. The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One' / E. R. Dodds // The Classical Quarterly. – 1928. – Vol. 22, № 3–4. – P. 129–142.
122. Dorter, K. The Transformation of Plato's Republic / K. Dorter. – Lanham, MD: Lexington Books, 2006. – 395 p.
123. Dunham, J. Idealism: The History of a Philosophy / J. Dunham, I. H. Grant, S. Watson. – Rev. ed. – London; New York: Routledge, 2014. – 288 p.
124. Emilsson, E. K. Plotinus / E. K. Emilsson. – London; New York: Routledge, 2017. – 410 p.

125. Fränkel, H. *Studies in Parmenides* / H. Fränkel // *Studies in Presocratic Philosophy*. Vol. II. – Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1979. – P. 1–47.
126. Gallop, D. *Parmenides of Elea: Fragments: A Text and Translation with an Introduction* / D. Gallop. – Toronto: University of Toronto Press, 1991. – 144 p.
127. Granger, H. *The Proem of Parmenides' Poem* / H. Granger // *Ancient Philosophy*. – 2008. – Vol. 28, № 1. – P. 1–20.
128. Grant, I. H. *Idealism: The History of a Philosophy* / I. H. Grant, J. Dunham, S. Watson. – McGill-Queen's University Press, 2014. – 334 p.
129. Grant, I. H. *Philosophies of Nature after Schelling* / I. H. Grant. – London: Continuum, 2006. – 246 p.
130. Gratton, P. *Speculative Realism: Problems and Prospects* / P. Gratton. – London; New Delhi; New York; Sydney: Bloomsbury Academic, 2014. – 272 p.
131. Guthrie, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*. Vol. 4: *Plato the Man and His Dialogues: Earlier Period* / W. K. C. Guthrie. – Cambridge: Cambridge University Press, 1975. – 624 p.
132. Guthrie, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*. Vol. 5: *The Later Plato and the Academy* / W. K. C. Guthrie. – Cambridge: Cambridge University Press, 1978. – 539 p.
133. Halfwassen, J. *The Metaphysics of the One* / J. Halfwassen // *The Routledge Handbook of Neoplatonism*. – London; New York: Routledge, 2014. – P. 182–199.
134. Hermann, A. *To Think Like God: Pythagoras and Parmenides: The Origins of Philosophy* / A. Hermann. – Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004. – 374 p.
135. Inge, W. R. *The Philosophy of Plotinus: The Gifford Lectures at St. Andrews, 1917–1918*. Vol. I / W. R. Inge. – 3rd ed. – New York: Greenwood Press, 1968. – 296 p.
136. Inge, W. R. *The Philosophy of Plotinus: The Gifford Lectures at St. Andrews, 1917–1918*. Vol. II / W. R. Inge. – 3rd ed. – London: Longmans, Green and Co., 1948. – 256 p.
137. Kahn, C. H. *Being in Parmenides and Plato* / C. H. Kahn // *Kahn C. H. Essays on Being*. – Oxford: Oxford University Press, 2009. – P. 140.

138. Kahn, C. H. *The Verb «Be» in Ancient Greek: With a New Introductory Essay* / C. H. Kahn. – Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 2003. – 486 p.
139. Kahn, C. H. *The Thesis of Parmenides* / C. H. Kahn // *The Review of Metaphysics*. – 1969. – Vol. 22, № 4. – P. 700–724.
140. Kingsley, P. *Reality* / P. Kingsley. – Inverness, CA: Golden Sufi Center Publishing, 2003. – 542 p.
141. Bryant, L. R. *Correlationism* / L. R. Bryant // *The Meillassoux Dictionary* / ed. by P. Gratton. – Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014. – P. 52–54.
142. Louden, B. *Homer's Odyssey and the Near East* / B. Louden. – Cambridge: Cambridge University Press, 2011. – 204 p.
143. Mackenzie, T. *Poetry and Poetics in the Presocratic Philosophers: Reading Xenophanes, Parmenides and Empedocles as Literature* / T. Mackenzie. – Cambridge: Cambridge University Press, 2021. – 66 p.
144. McKirahan, R. *Signs and Arguments in Parmenides B8* / R. McKirahan // *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy* / ed. by P. Curd, D. W. Graham. – Oxford: Oxford University Press, 2008. – P. 180–199.
145. Mesquita, A. P. *Plato's Eleaticism in the Sophist: The Doctrine of Non-Being* / A. P. Mesquita // *Plato's Sophist Revisited* / ed. by B. Bossi, T. M. Robinson. – Berlin; Boston: De Gruyter, 2013. – P. 175–186. – (Trends in Classics. Supplementary Volumes; 19).
146. Mourelatos, A. P. D. *The Route of Parmenides: A New Revised Edition with a New Introduction, Additional Essays and a Previously Unpublished Paper by Gregory Vlastos* / A. P. D. Mourelatos. – Las Vegas: Parmenides Publishing, 2008.
147. Nikulin, D. *The One and the Many in Plotinus* / D. Nikulin // *Hermes*. – 1998. – Vol. 126, № 3. – P. 326–340.
148. Normore, C. *The Methodology of the History of Philosophy* / C. Normore // *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology* / ed. by H. Cappelen, T. Gendler, J. P. Hawthorne. – Oxford: Oxford University Press, 2016. – P. 27–48.

149. O'Meara, D. J. Plotinus: An Introduction to the Enneads / D. J. O'Meara. – Oxford: Oxford University Press, 1995. – 316 p.
150. Owen, G. E. L. Eleatic Questions / G. E. L. Owen // The Classical Quarterly. – 1960. – Vol. 10, № 1–2. – P. 84–102.
151. Palmer, J. Parmenides and Presocratic Philosophy / J. Palmer. – Oxford: Oxford University Press, 2009. – 278 p.
152. Palmer J. The Method of Hypothesis and the Nature of Soul in Plato's Phaedo. Cambridge: Cambridge University Press, 2021. 68 p.
153. Palmer, J. The World of Early Greek Philosophy / J. Palmer // The Routledge Companion to Ancient Philosophy / ed. by F. Sheffield, J. Warren. – London; New York: Routledge, 2013. – P. 3–17.
154. Parmenides. The Fragments of Parmenides / Parmenides; by A. H. Coxon; edited with new translations by R. McKirahan and with a new preface by M. Schofield. – Las Vegas: Parmenides Publishing, 2009. – 342 p.
155. Plato's Republic: A Critical Guide / ed. by M. L. McPherran. – Cambridge: Cambridge University Press, 2010. – 196 p.
156. Plato's Phaedo / edited, with introduction and notes, by J. Burnet. – Oxford: Clarendon Press, 1911. – 322 p.
157. Rist, J. M. Plotinus: The Road to Reality / J. M. Rist. – Cambridge: Cambridge University Press, 1967. – 345 p.
158. Rockmore, T. After Parmenides: Idealism, Realism, and Epistemic Constructivism / T. Rockmore. – Chicago: University of Chicago Press, 2021. – 166 p.
159. Rossetti L. Philosopher Socrates? Philosophy at the Time of Socrates and the Reformed Philosophia of Plato // Socrates and the Socratic Dialogue / ed. by A. Stavru, C. Moore. Leiden; Boston: Brill, 2017. P. 268–298.
160. Schwabl, H. Hesiod und Parmenides: Zur Formung des parmenideischen Prooimions (28 B 1) / H. Schwabl // Rheinisches Museum für Philologie. – 1963. – Vol. 106, № 2. – P. 134–142.

161. Scolnicov, S. Parmenides / S. Scolnicov // The Bloomsbury Handbook of Plato / ed. by G. A. Press, M. Duque. – 2nd ed. – London; New York: Bloomsbury Academic, 2023. – P. 101–102.
162. Smith A. Philosophy in Late Antiquity. London; New York: Routledge, 2004. 168 p.
163. Stamatellos, G. Plotinus and the Presocratics: A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads / G. Stamatellos. – Albany: State University of New York Press, 2012. – 282 p.
164. Von Fritz, K. ΝΟΥΣ, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy: Part I. From the Beginnings to Parmenides / K. von Fritz // Classical Philology. – 1945. – Vol. 40, № 4. – P. 223–242.
165. Zalta, E. N. Abstract Objects: An Introduction to Axiomatic Metaphysics / E. N. Zalta. – Dordrecht: D. Reidel, 1983. – 263 p.
166. Wiscombe, T. Discreteness, or Towards a Flat Ontology of Architecture / T. Wiscombe // Project: A Journal for Architecture. – 2014. – Issue 3, Spring. – P. 34–43.
167. Meillassoux, Q. Après la finitude: essai sur la nécessité de la contingence / Q. Meillassoux. – Éd. revue. – Paris: Éditions du Seuil, 2012. – 192 p.
168. Νόησις // Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://gurin.tomsknet.ru/alphaonline.html> (дата обращения: 04.11.2025).
169. Εἰμί // Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://gurin.tomsknet.ru/alphaonline.html> (дата обращения: 04.11.2025).
170. Εἰμί // Liddell H. G., Scott R., Jones H. S. A Greek-English Lexicon [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://logeion.uchicago.edu/εἰμί> (дата обращения: 04.11.2025).
171. Νόησις // Liddell H. G., Scott R., Jones H. S. A Greek-English Lexicon [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://logeion.uchicago.edu/νόησις> (дата обращения: 04.11.2025).

172. Εἰμί // Bailly A. Dictionnaire grec-français [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://logeion.uchicago.edu/εἰμί> (дата обращения: 04.11.2025).
173. Νόησις // Bailly A. Dictionnaire grec-français [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://logeion.uchicago.edu/νόησις> (дата обращения: 04.11.2025).