

## ЗНАКИ СУЩЕГО НА ПУТИ «ЕСТЬ» ПАРМЕНИДА

**М.Н. Вольф**

Институт философии и права СО РАН,  
Новосибирский государственный  
университет экономики и управления

wolfarch@yandex.ru

В статье даются доводы в пользу рационального выбора Парменидом знаков, перечисленных в аннотации знаков в *В 8.1-5 DK*. На основании анализа значений знаков сущего и привлечения их доказательств дается ряд критических положений в отношении материального монизма (Аристотель), количественного монизма (Ф. Корнфорд) и признания концепции сущего Парменида как развития ионийской теории первоначала. Также даны аргументы в пользу предикационного монизма.

**Ключевые слова:** Парменид, знаки сущего, путь поиска, парменидовский монизм, материальный монизм, количественный монизм, предикационный монизм.

Путь исследования у Парменида связан со знаками, без которых пройти по нему невозможно, и нам предстоит понять, что это за знаки и какую роль они играют в исследовании, поиске. В тексте поэмы мы встречаемся с двумя видами знаков: во-первых, это знаки (*σήματα*), указывающие на сущее, которые мы дальше будем называть «знаками сущего», и знаки которые установили смертные, причем в этом последнем случае знаки соотносятся с именами: в *В 8.56 DK*<sup>1</sup> речь идет о двух противоположных формах, которые смертные «приняли решение именовать», и установили для них знаки. В *В 19.5* говорится, что люди установили имя для каждой рожденной вещи, и такое имя также служило знаком. Надо думать,

что знаки, которые установили люди, как и вся *докса* в целом, ложны и не соответствуют истине.

В разделе *алетейи* философский поиск как путь исследования у Парменида сводится к перечислению *знаков сущего* или *примет*, без которых отыскание истины невозможно, а также к череде доказательных шагов, обосновывающих эти знаки. Дополнительным аргументом в пользу признания пути как структуры доказательства служит *В 2.4*, где Парменид говорит, что по тому же самому пути, пути «есть», идет богиня Пейто, Убеждение, что может означать также и то, что истина может быть получена только через убедительную демонстрацию. Если единственным возможным путем познания является путь с отправной точкой «есть» и мы *уже знаем, что* именно ищем, оставаясь на пути *философского поиска*, или *дидзессиса* (*δίζησις*), то неизбежно встает вопрос, а что же мы, собственно, ищем, каков объ-

<sup>1</sup> Нумерация фрагментов дается по изданию: Die Fragmente der Vorsokratiker / Griechisch und deutsch H. Diels; elfte auflage herausgegeben W. Kranz. VI. – Zurich; Berlin: Weidmannsche verlagshandlung, 1964. Стандартное указание *DK*, используемое в таких случаях, далее по тексту мы везде опускаем.

ект наших поисков? Действительно ли мы *знаем* этот объект или он нам не известен, или мы обладаем каким-то частичным, но недостаточным знанием об этом объекте? Тут мы выходим на самый «больной» вопрос в современном парменидоведении – вопрос о потерянном субъекте высказывания в В 2.

Одни из наиболее сложных для понимания строк поэмы – это В 2.3 и В 2.5, в которых у форм глагола «быть» пропущены субъект и предикат высказывания: «как “есть” да и как не возможно “не быть”» (ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι) и «как “не есть” да и как “не быть” является должным» (ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεὼν ἔστι μὴ εἶναι). Парменид обещает, что предложит в своей поэме некоторый довод, доказательство, хотя и вызывающее множество споров (В 7.5), но в результате которого загадочные строки В 2.3 и В 2.5 должны будут принять более привычный вид, и пропуски, пока остающиеся на месте субъекта и предиката – «как *что-то* есть *то-то*, да и как не возможно *чему-то* не быть *тем-то*» и «как *что-то* не есть *то-то* да и как *чему-то* не быть *тем-то* является должным»<sup>2</sup> – окажутся заполненными более конкретным образом. Нам, как слушателям Парменида, вместе с его героем-курсором фактически предстоит пройти некоторый путь и *попутно* выполнить «квест», задачу по заполнению пропусков там, где это возможно сделать. Но с чего следует начать?

Конечно же, в целом вопрос о том, что имел в виду под субъектом своего ис-

<sup>2</sup> Мы приводим свой перевод фрагмента с восстановленными пропусками на месте субъекта и предиката высказывания, опираясь на опыт А. Мурелатоса (Mourelatos A. The route of Parmenides. – Las Vegas: Parmenides Publishing, 2008. – P. 55, 70–71).

следовательского пути Парменид, ясен: никто, вероятно, не будет отрицать, что Парменид искал сущее (τὸ εἶν), тем более что в следующих за В 2 строках Парменид явно его называет. Другое дело, что этот самый *уже известный нам субъект* в В 2 *намеренно пропущен* автором, поскольку мы должны осуществить процедуру *философского поиска* (дидзесис) и уточнить содержание этого субъекта, двигаясь по конкретным знакам, *знакам сущего*, которые сами по себе помимо прочего являются предикатами этого сущего, и только они позволяют уточнить, *какое именно* сущее подразумевал Парменид. Иными словами, даже если мы *уже* знаем, что именно мы ищем, а в данном случае – что же именно существует, – наше знание не будет полным до тех пор, пока мы не убедимся, что наше искомое обладает именно этими характеристиками и что именно эти характеристиками в полной мере присущи нашему искомому субъекту.

Все предшествующие попытки заранее вставить субъект на место пропусков в В 2 и представить фрагмент как тавтологию, а именно так поступали Г. Дильс и Ф. Корнфорд, по сути исключают саму идею *философского поиска* (дидзесис), задаваемого в виде доказательства. Преждевременная вставка субъекта приводит к тавтологии и к тому, что дальнейший поиск оказывается бессмысленным: если требуется отыскать некий субъект существования, то попытка постулировать этот субъект именно как «сущее» до проведения процедуры доказательства уничтожает основную интригу поэмы, поскольку в результате подстановки субъекта «сущее» для предиката «существует» мы получаем тавтологию, и данная тавтология (как и любая другая) вообще не требует про-

ведения доказательства, она всегда самоочевидна<sup>3</sup>.

Итак, загадка, заданная Парменидом, не решается тривиальной тавтологией, а действительно подразумевает своего рода «квест» в силу весьма любопытной структуры В 2, потому что имеющийся в ней глагол «быть» ввиду фактического отсутствия подразумеваемого субъекта и предиката, как мы показали выше, может принимать разные значения: либо выступать в роли связки, либо – в роли указателя экзистенциального смысла (*x* существует), либо – предикационного смысла (*x* существует в таком-то качестве, а не сам по себе: *x* есть *G*). Очень часто приверженцы аналитической философии укоряют Парменида в том, что он не различал указанных смыслов, смешивая их, и создавая тем самым путаницу. Но именно эту недосказанность «быть» в В 2 активно используют интерпретаторы в зависимости от своих предпочтений: если хочется сделать Парменида метафизиком, как, например, у Г. Оуэна<sup>4</sup>, упор делается на обоснование экзистенциального смысла, если космологом – то предикационного, как у П. Керд, которая с позиций В 2 сводит суть вопроса поэмы не к тому,

*что именно мы ищем, а к тому, какое сущее мы ищем.* Но, на наш взгляд, именно с учетом разнообразия трактовок «быть», придерживаясь тезиса, что Парменид не использовал строго только одно какое-то значение глагола, и проявляет себя в полной мере та проблематика, которая затем займет ведущее положение в платоновской философии: знаем ли мы сущее на основе его предикатов или только зная сущее, мы способны установить его предикаты. Парменидовское решение аналогичной проблемы могло быть следующим: с одной стороны, мы как-то знаем то, с чем имеем дело, но чтобы удостовериться, что оно именно таково, мы должны знать его характеристики. Именно поэтому, на наш взгляд, Парменид и уделяет значительное внимание рассмотрению знаков сущего.

В В 8.1-5 Парменид делает своего рода анонс, перечисляя все знаки сущего, встроенные затем в структуру его доказательства:

Об одном рассказ пути. / Остался, который «есть». На нем знаков. / Очень много: что сущее нерожденное (*ἀγένητον*), и что негибнущее (*ἀνώλεθρον*) есть. / Целое (*οὔλον*) однородное (*μουννογενές*), и неподвижное (*ἀτρεμές*), и законченное (*τελεστόν*) / Не было и не будет, поскольку оно теперь все вместе (*ἐπεὶ νῦν ἐστὶν ὁμοῦ πᾶν*) / Одно (*ἓν*), связанное (*συνεχές*)<sup>5</sup>.

Именно эти знаки в доказательстве должны привести нас к сущему, причем они таковы, что сущее, на которое они указывают, не должно быть соотносимо с физическим миром и ни один из предложенных знаков не может быть применен ни к

<sup>3</sup> Г. Дильс и Ф. Корнфорд (Die Fragmente der Vorsokratiker; Cornford F.M. Plato and Parmenides. – London, 1939. – P. 33–34) прочитывали фрагмент как «то, что есть, есть», сразу вставляя в перевод пропущенный субъект, и отмечали, что то, что имеет здесь в виду Парменид, в действительности является логической тавтологией, и что Парменид еще плохо понимал, что тавтология не соотносима с доказательством (ср. Guthrie W.K.C. A History of Greek Philosophy. Vol. II. – Cambridge: Cambridge University Press, 1965. – P. 14–16). Хотя, как мы видели, обвинение предъявлено Пармениду незаслуженно: он-то как раз и не использовал тавтологию в своем греческом тексте.

<sup>4</sup> Owen G. E. L. Eleatic Question // Logic, Science, and Dialectic. – Ithaca; New York: Cornell University Press, 1986.

<sup>5</sup> Русский перевод текста цит. по: Фрагменты ранних греческих философов. – М.: Наука, 1989. Греческий текст цит. по: Parmenides, a text with translation, commentary, and critical essays, by Leonardo Tarán.

одному феноменальному объекту этого мира: все эти знаки, а по сути – существенные характеристики, предикаты, специфически приложимы только к такому объекту, который не имеет ни временных, ни пространственных измерений. Таковы были изначальные условия, выставленные богиней для постижения на единственном оставшемся пути «есть»: полный отказ от привычки опираться в познании на чувства. То, с чем мы имеем дело – исключительно умопостигаемый объект. Используя эти знаки в доказательстве *a contrario*, т. е. сопоставляя с искомым мыслимым сущим привычные для вещей чувственного мира характеристики, обратные указанным знакам, и убеждаясь, что они-то к нашему искомому сущему не применимы, мы должны прийти к выводу о подлинном, истинном сущем.

Такая схема понятна и приемлема, но за всем этим скрывается еще один вопрос: а откуда мы вообще узнали об этих знаках, как мы можем быть убеждены в том, что именно эти, а никакие другие знаки укажут нам на искомое сущее? Ответ вроде бы очевиден: мы узнаем о них из сюжетной линии поэмы, где их сообщает *куросу* богиня, передавая как истинное и непреложное знание, тем более что имя богини – будь то Правда, Истина или Убеждение – не позволит нам усомниться в сказанном. На наш взгляд, этот момент лишний раз подчеркивает публичную ориентацию поэмы Парменида, резко контрастирующую, например, с закрытым, не для публичного чтения, характером гераклитовского текста, похороненного в недрах храма Артемиды до лучших времен. Неизошренный слушатель поэмы, не подкованный в философии простак, назовем его носителем мифологического мышления, услышав ссылку на Дику, вряд ли поставит под со-

мнение ее слова. Но есть ли рациональный критерий для выбора именно этих знаков? Чтобы установить подлинное содержание нашего искомого объекта, мы должны полагаться на знаки, доказывая которые, мы фактически доказываем, что сущее именно такое, а не иное, но при этом сам исходный набор знаков, характеризующих сущее, предлагается, на первый взгляд, безосновательно. Есть ли у нас основания считать, что указанные знаки не являются результатом случайной выборки некоторых характеристик из множества возможных?

Очевидно, чтобы играть ту роль, которая им предписана, т. е. характеризовать подлинное сущее, наши знаки должны быть необходимыми и достаточными, чтобы характеризовать именно это и ничто иное. Что делает их необходимыми и достаточными? И мы снова возвращаемся к исходному условию познания: эти знаки должны быть такими, чтобы не указывать ни на что феноменальное или чувственно воспринимаемое, а могут быть приложимы только для «быть», для универсальной характеристики, противопоставленной не-сущему. И здесь как раз и играет ключевую роль сама семантика глагола-связки  $\epsilon\acute{\iota}\mu\acute{\iota}$  – «быть», поскольку она уже включает в себе *статические* значения, противопоставленные *кинетиеским* значениям обычных глаголов действия, и в первую очередь глаголу  $\gamma\acute{\iota}\gamma\nu\omicron\mu\alpha\iota$  – «становиться». И произнося «быть» именно как связку, мы *уже знаем*, т. е. в состоянии вывести из нее все необходимые знаки сущего. Иными словами, сама связка  $\epsilon\acute{\iota}\mu\acute{\iota}$ , которую только и оставляет Парменид в программном заявлении В 2, уже содержит в себе всю семантику того, что противоположно становлению, подчеркивая статичность и неизменность как *состояния*, так и *локализации*. Именно к

этим двум наиболее общим характеристикам можно свести основные группы доказательств у Парменида, они же подтверждаются и более поздней традицией, в частности апориями Зенона, направленными на доказательство единственности или единства сущего (против изменения состояния) и невозможности движения (против изменения локализации).

Но у вопроса о происхождении знаков сущего есть и другая сторона. Мы прекрасно помним наставление Гераклита, утверждавшего, что без негативного знания мы не приобрели бы позитивного, противоположного ему. Наши знаки сущего, очевидно, противоположны характеристикам чувственно воспринимаемых вещей космоса. Более того, доказательство подлинного сущего, как мы сказали, строится как *a contrario*, через приписывание мыслимому сущему феноменальных свойств, скажем / «Родиться и гибнуть», «быть и не быть» / «Менять место» и «изменять яркий цвет» (В 8.40-41).

Более того, у нас, у *смертных*, уже имеется давняя привычка рассуждать именно таким образом. А значит, и наиболее очевидный путь выведения этих знаков — установить те свойства, которые наилучшим образом характеризуют феноменальный мир, и взять обратные им для характеристики не-феноменального сущего. Нужно отметить, что этот шаг будет необходимым, только если трактовать учение Парменида как рациональное, то есть такое, в котором каждый шаг, каждое положение должны быть хорошо обоснованными. В противном случае мы бы довольствовались утверждением, что Парменид выполняет некоторую пророческую функцию, услышав и обстоятельно передав нам слова богини в неиска-

женном виде, призывая нас мыслить как боги, а не как смертные. Но в таком случае и поэма Парменида рассматривалась бы нами не как философское сочинение, а как некоторая религиозная реформа, а так эту поэму не рассматривали даже древние авторы.

Для того чтобы установить характеристики не-феноменального сущего, необходимо иметь четкое представление о свойствах космоса, причем не только для того, чтобы сформулировать его «знаки феноменального», но и для того, чтобы затем, после проведения доказательства того, каково есть наше искомое сущее, еще раз соотнести наше знание с чувственно воспринимаемым миром, провести своего рода обратную перепроверку результата. И тогда становится понятным, для чего Пармениду понадобилось включать в свою поэму раздел *доксы*, «учить мнения смертных» и «внимать обманчивым стихам»: без этого проблематично как выведение знаков сущего, так и перепроверка конечных результатов. Но у *доксы* есть еще и дидактическая задача: уже зная истинные принципы мышления и истинные представления о сущем, перепроверку конечных результатов можно осуществлять как работу над обычными ошибками и заблуждениями людей, полагающих феноменальный мир подлинным.

В современных исследованиях, посвященных Пармениду, перечисленные выше знаки сущего, как правило, редуцируют к нескольким различным доказательствам. Например, А. Мурелатос перечисляет следующие, наиболее часто встречающиеся:

1) В 8.6-21 — это доказательство не-рожденности, совпадающее со знаком  $\alpha\gamma\epsilon\nu\eta\tau\omicron\nu$ , к нему же, вероятно, относится и



знак *ἀνώλεθρον* как невозможность для сущего умереть;

2) В 8.22-25 – это доказательство *συνεχές*, связанности, здесь же появляется еще один знак (а скорее, синоним к знаку) неделимости, *ἀδιαίρετον*;

3) В 8.26-31 – доказательство неподвижности, *ἀτρεμές*; но здесь эта идея выражается также словом *ἀκίνητον*.

Среди оставшихся он называет еще три. Два из них соответствуют одному знаку *τελεστόν*, законченности, но их принято разводить:

4) В 8.32-33 – доказательство не незаконченности, *οὐκ ἀτελεύτητον*;

5) В 8.42-49 – доказательство законченности, *τετελεσμένον*.

В качестве последнего из доказательств Мурелатос упоминает раздел о мышлении и реальности и указывает, что консенсус относительно того, что именно доказывалось или как эти доказательства соотносятся с общей программой, среди исследователей не достигнуто<sup>6</sup>.

Со своей стороны, А. Мурелатос предлагает редуцировать имеющиеся у Парменида знаки к четырем доказательствам:

1) нерожденное (*ἀγένητον*), причем само доказательство включает три этапа:

а) нет рождения (В 8.6-10);

б) нет приращения (или прирастания) (В.8.11-18);

в) нет становления (т. е. темпорального изменения) (В 8.19-21). Именно это положение позволяет говорить о спекулятивном характере сущего, поскольку тут оно понимается как не имеющее выражения через грамматическое время;

2) неделимое (*ἀδιαίρετον*) (В 8.22-25);

3) неподвижное (*ἀκίνητον*) (В 8.26-31) (т. е. отсутствие локативного изменения);

4) законченное (*τετελεσμένον*) (В 8.32-33 и В 8.42-49)<sup>7</sup>.

Далее мы намерены несколько подробнее остановиться на значении некоторых перечисленных Парменидом знаков.

Итак, первый знак, который он называет, – это *ἀγένητον*, «нерожденное». Характерно, что именно с него начинается перечисление знаков, поскольку именно этот знак раскрывает противопоставление *εἶμι* и *γίγνομαι*, существовать и становиться, выражая статичность «быть» через отрицание «становления». Не случаен тут и следующий знак сущего – *ἀνώλεθρόν* – «негибнущее», невредимое. Еще в милетской картине мира были зафиксированы основные и характерные черты вещей феноменального мира, противопоставленные *αρχή* как началу: становление и уничтожение, рождение и гибель (во всяком случае, именно эти моменты отмечает Аристотель в своей реконструкции учений древних). Но если в отношении существующих вещей мы можем использовать понятия становления и уничтожения, более того, это единственные понятия, которые как нельзя лучше передают статус таких вещей, то теперь о существующем придется говорить иначе, для того сущего, на которое направлен наш поиск, «рождение угасло и гибель пропала без вести» (В 8.21). Этот момент прекрасно демонстрирует, что Парменид рассуждает в рамках хорошо известной и привычной проблематики, в рамках противопоставления начала и сущего, а вернее – субстанциального и феноменального сущего. И то, о чем он намерен говорить, очевидно, не из разряда вещей воспринимаемого нами мира, поскольку первые знаки, которые он вводит, – это знаки, прежде всего применимые к *αρχή*, к началу универсума. Но это мо-

<sup>6</sup> Mourelatos A. Op. cit. – P. 95.

<sup>7</sup> Ibid.

жет натолкнуть на мысль, а не включается ли Парменид в обсуждение проблематики *αρχῆς*, фактически своими знаками сущего описывая свойства субстанции, вещества, из которого возникают и в которое гибнут все вещи?

На наш взгляд, интерес Парменида сосредоточен отнюдь не на субстанциальном сущем. Парменид явно занимает критическую позицию в отношении того, что принято называть материальным монизмом в рамках аристотелевской интерпретации раннегреческих философов. Аристотель полагал, что все раннегреческие философы принимали некоторое вещественное *αρχῆς* (вода, воздух, огонь), из которого возникают и в которое гибнут все вещи, но при этом само вещество, сама исходная субстанция остается неизменной. Если у Анаксимена все вещи происходят путем сгущения или разрежения воздуха, то это не делает их чем-то иным субстанциально, в основе их лежит все та же неизменная вещественная субстанция – воздух. Другое дело, встретим ли мы нечто подобное у Парменида? Что именно сможет взять на себя роль материальной (вещественной) субстанции в *αλετήῃς*? Да и в отношении *δοκсы*, где, собственно, и излагается некоторая космология, Парменид с позиций аристотелевской концепции истолкования его учения представляется скорее материальным дуалистом, чем материальным монистом, якобы признавая два начала – свет и тьму. Согласно нашей позиции, Парменид остается в стороне от традиционных космологических дискуссий о начале мира<sup>8</sup>, его интере-

суют в первую очередь принципы мышления сущего, различения мыслимого и феноменального, но он сознательно использует привычные и свойственные этим дискуссиям характеристики, поскольку в его задачи входит убедить своих слушателей, а в первую очередь – коллег по цеху, среди которых есть и приверженцы ставших уже традиционными космологических теорий, что *любые* описания мира, основанные на неправильном принципе мышления, ведут на путь заблуждения. И, кроме того, возвращаясь к вопросу о субстанциальном сущем, некоторые последующие из приведенных в аннотации знаков сущего как раз не могут служить для характеристики *αρχῆς* или *πρω-вещества*<sup>9</sup>.

Следующие два знака – *οὐλον* и *μουνογενές* – «плотное (целое)» и «однородное». И тот и другой знак входят в доказательство неделимости сущего, при этом, так же как и предыдущие два знака, сохраняют связь с семантикой статичности связки «быть» и так же указывают на сохранение определенного состояния искомого сущего. И если первые два знака выражали темпоральную стабильность сущего, указывая на невозможность для него иметь начало и конец во времени, и на невозможность его не-существования, то эти два знака указывают на *сущностную* стабильность сущего, отсутствие чего-то иного или в принципе какой-то неоднородности в нем самом. На этот его аспект указывает, прежде всего, знак *οὐλον*, подразуме-

<sup>9</sup> О критике материального монизма Парменидом с позиций теории порождающей субстанции см.: Graham D.W. Explaining the Cosmos. The Ionian Tradition of Scientific Philosophy. – Princeton and Oxford: Princeton UP 2006. – P. 148–185. Точка зрения Грэхема признает состоятельность парменидовской космологии как отдельного и самостоятельного раздела его учения.

вающий внутреннюю цельность, целостность, плотность, если угодно – полноту, а вместе с ней и завершенность сущего. Именно этот момент и вырисовывается из доказательства в В 8.22-25, где для разъяснения этого знака Парменид обращается к понятию неделимости (οὐδὲ διαίρετόν) и подобия, или одинаковости (ὁμοῖον), которые раскрываются через вполне образную, наглядную «материальную» картину. Мы должны представить себе нечто, плотно наполненное сущим так, что его нигде не больше и не меньше, и оно опять-таки *плотно* примыкает, сущее к сущему. Эта картина явно противопоставлена милетской картине мира, скажем, материальному монизму Анаксимена с его сгущениями и разрежениями исходной субстанции, и явно говорит в пользу того, что трактовать парменидовское сущее как первопринцип у нас оснований нет: сущее всегда плотное, всегда предельно стабильное, оно не сгущается и не разрежается. Тем самым наше искомое сущее – не субстанция, не *αρχή* универсума.

Несколько сложнее дело обстоит с трактовкой другого знака этой пары, *μονογενές*, которая допускает двоякое понимание. Первая трактовка – «единородное» – подразумевает уникальность сущего, т. е. «единственность в своем роде». Это наиболее частый перевод, его использует А.В. Лебедев<sup>10</sup>, он также принят в давно ставших классическими переводах А.Х. Коксона и Л. Тарана<sup>11</sup>. И именно такой перевод давал бы основания соотносить сущее Парменида с вещественной субстанцией материального монизма. Другая трактовка – «однородное» – используется реже, к ней склоняются А. Му-

релатос, Дж. Барнс и П. Керд<sup>12</sup>. Общий для этой трактовки аргумент состоит в том, что «*monogenes* должен быть понят скорее как восходящий к *genos* (“вид” или “род”), чем к *gignesthai* (приходить в существование)»<sup>13</sup>. Этот аргумент для нас оказывается состоятельным еще и по причине противопоставления εἶμι и γίγνομαι: знаки сущего исключают становление любого сорта, в том числе и заключенное в самих себе, ни один знак по условию не может обладать значением «становления». Кроме того, этот знак подчеркивает внутреннюю однородность сущего, устанавливая связь с предшествующим знаком οὐλον, что важно, поскольку оба знака входят в одно звено доказательства. И именно «однородность», а не «единственность в своем роде» обеспечивает значение подобия, одинаковости во всех частях, – один из моментов, на котором строится доказательство. Кроме того, именно эта трактовка позволяет нам избежать и некоторой ассоциативной модернизации, связанной с использованием термина «единородный» (μονογενής) в христологии. Стоит упомянуть еще один важный элемент в принятии такой трактовки этого знака, отмеченный А. Мурелатосом. Трактовка «относящийся к одному роду» позволяет провести определенные критические параллели с Гесиодом. В «Труды и дни», (11–13) читаем: «Две существуют различных Эриды на свете»<sup>14</sup>. В оригинале речь идет о том, что род Эриды не один (οὐκ ἄρα μοῦνον ἔην Ἐρίδων γένος), а следует различать одну Эриду, выражающую негативный принцип вражды, войны, и другую – позитивный дух соревновательности. И как раз этот момент

<sup>12</sup> Curd P. Op. cit. – P. 71–72.

<sup>13</sup> Curd P. Op. cit. – P. 71.

<sup>14</sup> Гесиод. Полное собрание текстов. – М.: Лабиринт, 2001. – С. 52.

<sup>10</sup> Фрагменты ранних греческих философов.

<sup>11</sup> Curd P. The Legacy of Parmenides. – P. 71.



хорошо отражает тенденцию ошибочного, бинарного мышления смертных – во всем видеть противоположное, задавать негативные характеристики, в пику которому, по мнению Мурелатоса, Парменид и задает этот знак сущего: не οὐκ μούνον γένος, а именно μούνογενές<sup>15</sup>.

Если предыдущие два знака говорили о внутренней однородности, т. е. внутренней неизменности сущего, то следующий знак является в каком-то смысле их развитием, поскольку говорит не только о внутренней неизменности как о невозможности инаковения для сущего, но и о невозможности пространственного движения, что выводит нас на второй смысловой ряд связки «быть» – локативной стабильности. Это знак ἀτρεμές – бездрожное, которому в структуре доказательства соответствует знак ἀκίνητον – неподвижное. Стоящий в аннотации знаков сущего ἀτρεμές уже встречался в поэме раньше, в ее вводном разделе, там, где речь шла о «бездрожном сердце хорошо убеждающей истины» (В 1.29). Обращает на себя внимание некоторая противоречивость образа бездрожного сердца. С одной стороны, разумеется, речь идет об образе беспристрастности истины, поскольку сердце для древнего грека – источник страстей, и очевидно, что неподвижное сердце истины их лишено. А с другой стороны, остается вопрос: встречая этот же эпитет еще раз, но уже среди знаков сущего, можем ли мы предположить связь между ними? Как пишет Н.-Л. Кордеро, «невозможно не соотносить термин “бездрожный” с тем же самым эпитетом, приложенном к “сердцу” истины»<sup>16</sup>. По мнению Кордеро, у

истины имеется некоторое содержательное ядро, которое Парменид метафорически именуется «сердцем», и именно в этом сердце истины и заключено тотальное присутствие сущего. Тогда, развивая мысль Кордеро, можно прийти к выводу о тождестве истины и искомого сущего (что, в общем-то, соответствует основной идее Парменида), и указывать на это сущее как на истинное призван знак ἀτρεμές – бездрожное, что тем более любопытно в свете отсутствия у Парменида такого знака сущего, как «истинное».

Но если от аннотации знаков переходить к доказательству, то в В 8.26-31 Парменид уже явно задает пространственный контекст, используя знак ἀκίνητον, а кроме того, по выражению А. Мурелатоса, «целое созвездие наречий места: τῆλε μάλα, “очень далеко”, αὐθι, “здесь”, ἀμφίς, “все вокруг”»<sup>17</sup>. Тем не менее, несмотря на выраженный пространственный подтекст, под неподвижностью понимается не только невозможность двигаться в пространстве. Этот знак существенно шире и подразумевает в первую очередь неизменность вообще, еще раз подчеркивая значения статичности и пребывания в одном и том же состоянии, свойственные для связочного «быть», о чем свидетельствует в доказательстве неподвижности методичное повторение глагола μένω (оставаться, пребывать) в строках В 8.29 и В 8.30: «оно покоится само по себе» (ταυτόν τ' ἐν ταύτῳ τε μένον) и «в таком состоянии оно остается» (αὐθι μένει) (пер. А.В. Лебедева). На значение «пребывания в своих границах», задаваемое знаком ἀκίνητον, указывает А. Мурелатос, полагая, что для Парменида и в этом случае гомеровский подтекст мог играть не последнюю роль. Дело в том, что глаголы κινέω и κίνωμαι в гомеровской

<sup>15</sup> Mourelatos A. Op. cit. – P. 113–114.

<sup>16</sup> Cordero N.-L. By Being, It Is. The Thesis of Parmenides. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004. – P. 172.

<sup>17</sup> Mourelatos A. Op. cit. – P. 116.

лексике имеют не столько значения движения как последовательного перемещения в пространстве, которое приобретают существенно позже, сколько связаны с определенной побуждающей силой. Это значения резкого, часто неожиданного выхода, выброса объекта в событийное пространство. Как пишет Мурелатос, для нас наиболее удачный пример движения – это перемещение бильярдного шара по столу, для гомеровских греков – смещение, переброс из своего собственного места в другое, *экстасис* в его буквальном значении выхода из себя<sup>18</sup>. Покидая свое собственное место, выходя за свои собственные пределы, вещь, предмет становится другим, инаковым себе, и именно на невозможность такого *инаковения*, выхода за свои собственные границы, за пределы собственной реальности, по мнению А. Мурелатоса, и указывает этот знак сущего. П. Керд выражает некоторое сомнение в такой однозначной трактовке этого знака сущего, приводя примеры современно Пармениду использования наряду с глагольной группой *κινέω* также слов в значении собственно изменения, инаковения (*ἀλλοιόω*), в частности у Гераклита в В 67, но и находит подтверждение этой точки зрения во фрагментах Ксенофана (В 26)<sup>19</sup>. В любом случае, даже оставаясь на скептической позиции в отношении однозначных трактовок этого знака сущего, трудно отрицать его значения, предполагающие как невозможность перемещения, так и нарушения его исходного состояния, т. е. инаковения или изменения в нем самом. Тем самым этот знак сущего и связанный с ним аргумент Парменида вполне остается в рамках семантического поля связки «быть», указывая на внутреннюю стабильность сущего,

как и на его буквальную неподвижность. Важно отметить, что состояние покоя, какой бы покой или неподвижность здесь не имел в виду Парменид, обеспечивается благодаря пределу, установленному с необходимостью, или, как передает этот образ Парменид, богиня Ананкэ запирает сущее в оковах предела, которые объемлют сущее (*γάρ Ἀνάγκη πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει*) (В 8. 30-31). Причем положен этот предел не только с целью не дать сущему «выйти из себя», стать чем то иным, но и потому, что ему «нельзя быть незаконченным», полагая ему границы. Так мы подошли к следующему знаку.

Знак *τελεστόν* – «законченное» – указывает в первую очередь не на то, что у сущего должны быть границы или предел, а на то, что оно завершено или, скорее, совершенное, *осуществленное*. Но, с другой стороны, предел служит обоснованием для *существования*: «поскольку есть крайняя граница [предел – М.В.], оно закончено» (*αὐτὰρ ἐπεὶ πείραος πύματον, τετελεσμένον ἐστί*) (В 8.42), еще раз повторяя высказанную ранее мысль. Именно наличие границы позволяет сущему сохранять положенную ему форму, пребывая в определенном состоянии. Развивая аргумент, в В 8.43 Парменид добавляет еще одну характеристику для сущего, пребывающего в своих границах: это делает его похожим на глыбу совершенно круглого шара. Именно эта последняя строка многим интерпретаторам дает основания включать в знаки сущего также «шарообразность» (поскольку упоминается *σφαίρη*) и материальность. Последняя выводится на основании слова *ῥυκος* («масса», «тело», «ком»), которое якобы и служит указанием на вещественность того, о чем идет речь. Но очевидно, что в этом разделе доказательства Парменид в качестве аргумента

<sup>18</sup> Mourelatos A. Op. cit. – P. 118.

<sup>19</sup> Curd P. Op. cit. – P. 87.

использует образную аналогию, открыто употребляя слово  $\epsilon\nu\alpha\lambda\iota\gamma\kappa\iota\omicron\varsigma$  – подобный, похожий. Сущее не является, не существует вещественно в форме шара, оно *не* шар, оно только *похоже* на шар тем, что имеет границы и тем самым закончено, а кроме того, поскольку каждая точка шара одинаково удалена от своего центра, он может служить примером *завершенности* как *совершенства* (будучи тем же самым со всех сторон и неизменным в своих пределах)<sup>20</sup>. На этом аналогии заканчиваются, и Парменид снова использует уже известный нам аргумент, к которому он прибегал, комментируя знаки нерожденности и невредимости: сущего нигде не больше и нигде не меньше, и будучи таковым, оно завершено и совершенно, поскольку в самом себе ничего не лишено и ни в чем не избыточно. Удивляет настойчивость, с какой в этом разделе доказательства (В 8.32-49) Парменид повторяет, что все эти характеристики – одинаковость, однородность – сохраняются только в пределах его границ, что заставляет задуматься о том, а может ли что-то находиться за границами сущего, иначе зачем Парменид так упорно обращает на них наше внимание?

На первый взгляд, оставшиеся знаки, перечисленные в В 8.5-6, « $\delta\mu\omicron\upsilon\ \pi\acute{\alpha}\nu$  /  $\epsilon\nu\ \sigma\upsilon\nu\epsilon\chi\acute{\epsilon}\varsigma$ », могут пролить свет на поставленный вопрос. Прежде всего, это знак  $\epsilon\nu$ , и его наиболее популярная количественная трактовка, атрибутирующая сущему единство и предполагающая прочтение этого знака как «одно по числу». Иначе говоря, если мы признаем, что сущее – одна единственная возможная вещь, то и за ее пределами нет ничего. В частности, Ф. Корнфорд, обсуждая некоторые знаки сущего (прежде всего, «завершенное» и «связан-

ное»), показывает, что они связаны с концепцией пустоты, и хотя о пустоте Парменид нигде не пишет, тем не менее эти знаки могут быть направлены на то, чтобы подчеркнуть именно отсутствие пустоты, где бы она предположительно ни находилась – в сущем или за его пределами<sup>21</sup>. Наличие пустоты, разделив сущее внутри себя, сделало бы его множественным, что противоречило бы пониманию сущего как «Одного Бытия», и именно такая трактовка наиболее приемлема для Корнфорда: для него Одно Бытие – наиболее характерный эпитет сущего, благодаря чему и знак  $\epsilon\nu$  становится в такой трактовке ключевым. С отсутствием пустоты и тем самым деления связывает Корнфорд и сферичность своего Одного Бытия: для него сфера – это не аналогия, а прямое указание на то, какой именно формы оно должно быть: в сфере протяженность нигде не прерывается, поскольку это единственная фигура с неразрывной поверхностью<sup>22</sup>. Любопытно, что для обоснования своей точки зрения на сферичность Бытия Корнфорд привлекает сферический космос, созданный Деминургом в «Тимее» Платона. Тем самым данная трактовка понимает предел не в значении какого-то внешнего ограничения сущего от чего бы то ни было, а скорее как то, что объемлет, и тем самым направляет внимание на сущее, на то, что находится в границах объемлемого. Иначе говоря, здесь следует смотреть не «за» предел, а «в» него, и такая трактовка в целом делает нелегитимной саму постановку вопроса о том, что находится за границей сущего, поскольку ответ может быть только один: ничего, то есть не-сущее, а это невозможно в рамках условий программно-

<sup>21</sup> Cornford F.M. Plato and Parmenides. – London, 1939. – P. 41, 44.

<sup>22</sup> Cornford F.M. Op. cit. – P. 44.

<sup>20</sup> Ср. Mourelatos, Route. – P. XXXV–XXXVII.

го *κρῖσις* рассуждения Парменида. Кроме того, такая трактовка хоть и неявно, но снова возвращает нас к ионийским представлениям о первоначале, особенно в контексте задаваемого платоновским «Тимеем» космоса. Начало ионийцев зачастую проблематизировалось как объемлющее, резервуар, содержащий в себе все, что существует. Но мы показали, что Парменид буквально на первых же шагах доказательства исключил возможность такой трактовки своего сущего.

Другое прочтение знака *ἕν* сохраняет желание Парменида атрибутировать сущему единство, но вносит в его понимание некоторые корректировки, исключающие количественный монизм Корнфорда. Именно оно способно более внятно ответить на вопрос, что же может быть за пределом сущего, коль скоро он имеется.

Речь идет о способах прочтения фрагмента В 8. 5-6, «ὅμου πᾶν / ἕν συνεχές». Прежде всего, вопрос заключается в том, сколько знаков сущего здесь представлено. Сама фраза переводится как «все вместе одно связанное», но мы можем получить либо три, либо два знака сущего, в зависимости от расстановки возможных запятых: либо «все вместе, одно, связанное», либо «все вместе, одно, связанное». В случае первой трактовки мы как раз приходим к количественному монизму Корнфорда со знаком «сущее одно», подразумевающей, что «одно и только одно такое сущее существует». В другом случае у нас намечается тенденция к предикационному монизму: «сущее все вместе одно» подразумевает единство сущего, «только то, что одно (т. е. едино), существует»<sup>23</sup>. Как такая трактовка отвечает на вопрос, что же находится за границей

сущего? Ответ, с одной стороны, очевиден, с другой – шокирует, особенно изнутри положений количественного монизма: другое сущее. Иными словами, за границей этого сущего допустимо другое сущее, сохраняющее те же самые знаки, справедливые применительно к сущему «внутри себя», так что таких сущих может быть сколько угодно, при этом каждое из них характеризуется только одним, своим, существенным предикатом. Из такой трактовки сущего, называемой предикационным монизмом, легко объяснимо, например, происхождение атомистических теорий, очевидно возникающих как реакция на элейскую теорию, только не в традиционном ключе, не в форме критики, а в форме наследования основных ее положений. В атомистических учениях признается, что *неделимых* сущих действительно может быть сколько угодно, но при этом ключевым знаком для такого сущего оказывается уже знак «неделимое», а не «одно». И, заметим, теперь вполне уместно в такой трактовке говорить о пустоте как о том, что разделяет между собой сущие, не нарушая при этом ни одного требования к сущему, выраженному в знаках.

Любопытно, что такую трактовку количественной оценки сущего, в общем-то, допускает и Аристотель, которого мы знаем как сторонника материального монизма, хотя делает он это и не в отношении Парменида. Выстраивая взаимосвязь между понятиями, с которыми мы сталкивались среди знаков сущего, – «целое» (*ὅλον*), «единое» (*ἕν*) и «все» (*πᾶν*), Аристотель в своем «словаре терминов» в *Met.*, 5 (1023b26 – 1024a10) пишет:

«Целым (*ὅλον*) называется [1] то, у чего не отсутствует ни одна из тех частей, состоя из которых оно именуется целым от природы, а также [2] то, что так объемлет

<sup>23</sup> Подробнее о трактовках знака *ἕν* см.: Curd P. Op. cit. – P. 73; Mourelatos A. Op. cit. – P. 95. n. 4.

объемлемые им вещи, что последние образуют нечто одно (ἓν); а это бывает двояко: или так, что каждая из этих вещей есть одно, или так, что из всех них образуется одно... [3] из относящегося к количеству, имеющего начало, середину и конец, целокупностью (το πᾶν) называется то, положение частей чего не создает для него различия, а целым – то, у чего оно создает различие»<sup>24</sup>.

Из этого перечня для нас в отношении трактовки знаков сущего не представляет интереса [3], поскольку речь в этом разделе идет о том, что имеет начало, середину и конец и, очевидно, не может быть применимо к искомому сущему. Раздел [1] также не может быть применим к сущему, поскольку подразумевает деление на части того, о чем идет речь. Наконец, [2] будучи объемлющим и как бы запирающим в себе все вещи, таково, что удовлетворяет необходимым критериям. Этот раздел включает в себя два типа. Второй тип разъясняет ситуацию, когда целое является чем-то одним, будучи «непрерывным и ограниченным» (τὸ δὲ συνεχές καὶ πεπερασμένον), т. е. когда одно формируется из различных вещей. Такой тип можно соотнести с количественным монизмом (разумеется, с некоторой натяжкой), поскольку отдельные вещи при таком подходе уже различаться не будут, слившись в нечто единое, став чем-то одним, тем самым вполне удовлетворяя знаку «вместе все, одно, связанное», или «одно и только одно такое сущее существует».

Что касается первого типа, то он интересен как раз своей соотносительностью с предикационной трактовкой этого знака, удовлетворяя знаку «вместе все одно, связан-

ное», или «только то, что одно (т. е. едино) существует». Аристотель пишет:

«[а] общее и тем самым то, что вообще сказывается как нечто целое, есть общее в том смысле, что оно объемлет многие вещи, поскольку оно сказывается о каждой и них, причем *каждая из них в отдельности есть одно* (курсив наш – М.В.); например, человек, лошадь, бог – одно, потому что все они живые существа».

В таком варианте мы допускаем рассмотрение многих и различных вещей, что на первый взгляд должно противоречить требованиям знаков сущего, исключая множественность и различия. Но если сосредоточиться на *каждой вещи в отдельности*, очевидно, что она сама по себе – нечто одно, существующее независимо от другой, и принадлежащее к своему роду, на что указывает свой уникальный специфический предикат – «быть лошастью» или «быть богом». И в то же время между этими вещами может быть установлена некоторая общность, то, что *связывает вместе* эти вещи, делает их одним. В примере Аристотеля – это жизнь, присущая каждой из перечисленных вещей. Для Парменида же таким критерием общности выступает существование. Таким образом, видно, что Аристотель в своей классификации целого и единого очень близко подошел к предикационному монизму, во всяком случае, указал на него как на один из элементов в общей системе, но в интерпретациях учений древних предпочел тем не менее унифицировать все эти учения на основе материального монизма.

Заканчивая разговор об этом знаке, «вместе все одно связанное», можно видеть, что выделить из этого конгломерата значений какой-то один знак все-таки довольно трудно, все они в действительности рабо-

<sup>24</sup> Цит. по: Аристотель. Метафизика / Соч. в 4 т. – Т. 1. – М.: Мысль. – С. 174–175.



тают вместе, хотя мы полагаем, что акцент следует ставить на *συνεχές*, связности, для которого *ὅμου πᾶν / ἔν* является в каком-то смысле предваряющим комментарием. Более того, хорошо видно, что этот знак обеспечивает не только связность сущего, делая его единым, целым, неделимым, завершенным и т. д., но в то же время он обеспечивает и связность знаков, формируя некоторую единую систему, где все они и каждый в отдельности, дополняя и уточняя друг друга, обеспечивают понимание того, что же мы все-таки стремились доказать, что же такое есть наше искомое сущее.

#### Литература

- Аристотель*. Метафизика. Соч. в 4 т. Т. 1 / Ред. В.Ф. Асмус; пер. с древнегреч. – М.: Мысль, 1976. – 550 с.
- Вольф М.Н.* К вопросу интерпретации *δοκсы* у Парменида: в поисках космологии // Историко-философский ежегодник. 2010. Ин-т философии РАН. – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2011. – С. 5–32.
- Гесиод*. Полное собрание текстов / Вступ. статья В.Н. Ярхо. – М.: Лабиринт, 2001. – 256 с.
- Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Издание подготовил А.В. Лебедев. – М.: Наука, 1989. – 576 с.
- Cordero N.-L.* By Being, It Is. The Thesis of Parmenides / Eng. transl. by D. Livingstone. – Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004. – 215 p.
- Cornford F.M.* Plato and Parmenides. Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides translated with an Introduction and a running Commentary. – London, 1939. – 251 p.
- Curd P.* The legacy of Parmenides. Eleatic monism and later presocratic thought. – Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004. 309 p. – 309 p.
- Die Fragmente der Vorsokratiker / Griechisch und deutsch H. Diels; elfte auflage herausgegeben W. Kranz. V. I. – Zurich; Berlin: Weidmannsche verlagsbuchhandlung, 1964. – 505 s.
- Grabam D. W.* Explaining the Cosmos. The Ionian Tradition of Scientific Philosophy. – Princeton and Oxford: Princeton UP 2006. – 344 p.
- Guthrie W.K.C.* A History of Greek Philosophy. / Vol. II: The Presocratic tradition from Parmenides to Democritus. – Cambridge: Cambridge University Press, 1965. – 554 p.
- Mourelatos A.* The route of Parmenides: revised and expanded edition. – Las Vegas: Parmenides Publishing, 2008. – 408 p.
- Owen G.E.L.* Eleatic Question // Logic, Science, and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy / Ed. by M. Nussbaum. – Ithaca; New York: Cornell University Press, 1986. – 394 p.
- Parmenides, a text with translation, commentary, and critical essays, by Leonardo Tarán. – Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1965. – 314 p.