

ВИЗУАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ КОННОТАЦИИ В ОНТОЛОГИИ ПАРМЕНИДА (2)

С. С. АВАНЕСОВ

Томский государственный педагогический университет

iskiteam@yandex.ru

SERGEY AVANESOV

Tomsk State Pedagogical University, Russia

VISUAL ANTHROPOLOGICAL CONNOTATIONS IN PARMENIDES' ONTOLOGY (2)

ABSTRACT. In this article, I complete my brief study of visual anthropological themes and meanings that can be seen in the philosophy of Parmenides, primarily in his ontology. I analyzed the text of the Parmenides' poem to detect in it the ideas that express the theoretical position of the philosopher from Elea in relation to ontological parameters of human existence. "Optical" characteristics of Parmenides' philosophical language is accented in this article to clarify his views on the mutual relations of sensually empirical experience and theoretical scientific knowledge, of explicit "many things" and implicit "single", of the physical dynamics and speculative statics, of "human" world and the "true" being. I paid special attention to the problem of border and form of being-in-general in Parmenides, and I investigated the question of reflection of this form in the physical space. I conclude that the Parmenides' philosophical "optics" can be explicated and described in the following key points, which was shown to 1) discourse in its specificity, 2) cultural-historical and physical contexts of the narrative, 3) an inner ascetic intention of author, 4) cosmology as a systemic critique of sensory experience, 5) epistemology in its visual aspects, 6) ontology, 7) semiotics.

KEYWORDS: Parmenides, ancient philosophy, ontology, epistemology, anthropology, poem, epistemic optics, visual connotations.

* Работа выполнена при поддержке РФФ, проект «Построение неклассической антропологии. Новая онтология человека», грантовое соглашение № 14-18-03087.

Не следует забывать, что поиски с помощью незнания и неспособности видеть означают знание и видение того, что находится над знанием и видением. И возможно, именно незнание и невидение дают возможность знать и видеть.

Милорад Павич. Звездная мантия

Движение автора (или героя) поэмы Парменида из тьмы ночи к свету дня может прочитываться и как поездка практикующего политика из одной ча-

сти города в другую, и как ритуальная (мистериальная) процессия, и как путь ума к истине. Невозможность однозначно и строго определить «правильное» содержание повествования диктуется прежде всего самим жанром поэмы, предполагающим активное использование аллегорий, умножение смыслов и наличие скрытых подтекстов. Ясно одно: движение героя совершается в многослойном *визуальном* пространстве и сопровождается *оптическими* явлениями.¹

Метафора пути характерна для описания интеллектуального поиска в античной мысли. Философская теория, согласно Платону, представляет собой «восхождение ввысь от способа познания, который характерен для повседневного мышления с его озабоченностью многими вещами».² Сама эпистемическая парадигма «восхождения» (или «возведения») предполагает переход от *рассмотрения* мира чувственно данных вещей к *созерцанию* того сверхчувственного «порядка», который этим миром управляет, или, выражаясь иначе, «путь вверх (ὁδὸς ἄνω)»³ к созерцанию универсального «замысла демиурга».⁴ Этот путь, согласно Пармениду, «запределен тропе человек [ἦ γὰρ ἄπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν]» (В 1, 27 DK) и выводит правильно смотрящего в иные места и к иным видам.

Такой путь учит, прежде всего, теоретическому усмотрению *различия в сущем*. Наблюдаемое физическим зрением есть основание *космологии*; созерцаемое умом – основание *онтологии*. В отличие от космологии, имеющей дело с циклическим процессом рождения/смерти вещей (множественных сущих) в их совокупности, онтология открывает взгляду неподвижность и единство сущего как такового. Различие философской оптики у Парменида связано с различением этих двух предметных сфер знания. Первая сфера характеризуется как область «мнения», вторая – как область «истины» или, точнее, «истинной *веры*» (В 1, 30; В 8, 28). Ум, который руководствуется мнением (то есть, в конечном итоге, зависит от физически видимого), заблуждается насчет *истинной* реальности⁵; напротив, ум, который опирается на

¹ См. Аванесов 2015 b.

² Альберт 2012, 65.

³ Гераклит, fr. 33 Mc (В 60 DK). Ср. Лебедев 1989, 204–206; Аванесов 2015 a, 199.

⁴ Моисеев 2008, 231.

⁵ Обсуждая подобную тему, Сократ спрашивает, «могут ли люди сколько-нибудь доверять своему слуху и зрению [ᾧψις τε καὶ ἄκοη]? Ведь даже поэты без конца твердят, что мы ничего не слышим и не видим точно [ὅτι οὔτ' ἀχοόμεν ἀκριβῆς οὐδὲν οὔτε ὁρώμεν]. Но если эти два телесных чувства ни точностью, ни ясностью не отличаются, тем менее надежны остальные, ибо все они, по-моему, слабее и ниже этих двух» (*Phaed.* 65 b 1–4; перевод С. П. Маркиша).

истину (то есть на усмотрение реального положения дел), адекватно познает реальность саму по себе, как она действительно *есть*. От пути поиска истины (ὁδοῦ διζήσιος), основанного на доверии видимому, богиня и старается отвлечь героя поэмы (В 6, 3; В 7, 2–3), побуждая его искать знание на том демоническом «пути мифа»⁶ (В 8, 1–2), который должен привести его к постижению подлинной сути сущего.

Перемена взгляда, трансформация внутренней позиции субъекта относительно «внешнего», труд прорыва к реальности сквозь данное в ощущениях, – это у Парменида своего рода *аскетическая* операция. Путь к истине требует принципиальной и глубокой коррекции зрительного восприятия. Позже у Плотина такая операция описывается как радикальный разрыв с чувственно воспринимаемым миром, при этом чрезвычайно усилены мистико-визионерские коннотации. Так, стремящемуся к познанию высшего Блага «следует оставить заботы о приобретении царств и начал всякой земли, и моря, и неба; и если оставит все это и возвысится над дольным, то должен повернуться к горнему и смотреть [καὶ ὑπεριδῶν εἰς ἐκεῖνο στραφεὶς ἴδοι]»⁷ (*Enn.* I 6, 7, 36–39). «Но как осуществить этот поворот [ὁ τρόπος], каково средство [μηχανή]? Как может увидеть [θεάσῃται] кто-нибудь безыскусную красоту [κάλλος ἀμήχανον], которая пребывает во святая святых [ἐν ἀγίοις ἱεροῖς] и не исходит во внешнее [οὐδὲ προῖον εἰς τὸ ἔξω], где мог бы ее увидеть непосвященный [ἴνα τις καὶ βέβηλος ἴδῃ]? Итак, пусть тот, кто может, следует и входит вовнутрь, оставив снаружи внешнее зрение [ἔξω καταλιπὼν ὄψιν ὀμμάτων], не оборачиваясь назад на красоту тел»⁸ (*Enn.* I 6, 8, 1–6). Так и у Парменида «мирское» зрение оказывается философской слепотой, а невосприятие видимых вещей оборачивается прозрением в суть сущего. «Философская легенда греков, – пишет Сергей Аверинцев, – дает яркий pendant к слепоте Гомера – самоослепление Демокрита, который якобы выжег себе глаза, чтобы преодолеть ложь общедоступной *оче-видности* и выйти от зрения к умозрению. Поэт и философ в идеале должны быть для грека слепы: слепец жизненно беспомощен, он выключен из жизни, но за счет этой своей внеситуативности он достигает творческой свободы и видит невидимое».⁹

Истину как открытость подлинной реальности взгляду ума, – полагает Мартин Хайдеггер, – «надо всегда еще только отвоевывать у сущего. Сущее вырывают у потаенности. Любая фактичная раскрытость есть как бы всегда

⁶ μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο λείπεται ὡς ἔστιν.

⁷ Пер. Т. Г. Сидаша [Сидаш 2004, 237–238].

⁸ Пер. Т. Г. Сидаша [Сидаш 2004, 238].

⁹ Аверинцев 1971, 254.

хищении».¹⁰ Вос-хищение как возвышение ума от иллюзорного к подлинному описывается у Парменида (как и у Гераклита,¹¹ Платона¹² и практически во всей античной философии) в «оптических» терминах, хотя, по первому впечатлению, такое описание представляет собой попытку последовательной дискредитации зрительного восприятия.¹³ Те, кто находится на пути мнения (δόξα), а не подлинного знания, – «одновременно глухие и слепые» (В 6, 7); они слепы (τυφλοί) в отношении истины именно потому, что зрячи в отношении неистинного мира, одержимые привычкой «глазеть бесцельным [ἄσκοπον = невидящим] оком [ὄμμα],¹⁴ слушать шумливым слухом и <пробовать на вкус> языком»¹⁵ (В 7, 4–5). Всего лишь пустым звуком, бессмысленным именем (ὄνομα) с нулевой референцией являются все те языковые выражения, которые обозначают *видимое физическими глазами*, например, «менять место» или «изменять цвет» (В 8, 38–41); такие высказывания не имеют отношения к истинному положению дел. В реальности же нет ни рождения, ни гибели (В 8, 21, 27–28), о которых сообщает человеку его повседневный опыт, связанный с наблюдением происходящего перед глазами. Поистине *нет* не только перемены сущего, но и самого видимого физическими глазами разнообразия: подлинно сущее неделимо (οὐδὲ διαίρετόν ἐστιν), всюду одинаково (πάν ἐστιν ὁμοίον) (В 8, 22) и едино (ἓν) (В 8, 6).

Описанная эпистемическая коррекция визуального опыта трактуется, однако, у Парменида не как полная аннигиляция зрительной способности, но как перевод оптической функции разума на высший, *мета-физический* уровень. Конечно, реальным в подлинном смысле, согласно Пармениду, может быть названо только *физически невидимое*. Именно оно-то и является предметом истинного познания: «созерцай умом [λεῦσε νόω] отсутствующее [ἀλεόντα] как постоянно присутствующее [παρέοντα]»¹⁶ (В 4, 1); иначе говоря, всегда имей в виду отсутствующее *в чувствах* как присутствующее *в бытии сущего*. Но «созерцать», пусть даже и умом, – значит (в том или ином смысле) *смотреть* на что-то. В одном из античных комментариев к парменидовой поэме читаем: «По многовестному пути божества [ὁδὸν τοῦ δαίμονος] едет сообразное с философской теорией умозрение [κατὰ τὸν φιλόσοφον λόγον θεωρίαν], каковая теория [δὲς λόγος] в виде бога-проводника ведет к познанию

¹⁰ Хайдеггер 2006, 222.

¹¹ См. Аванесов 2015 а.

¹² Драч 2003, Куликов 2015.

¹³ Аванесов 2013; ср. Маяцкий 2007.

¹⁴ В переводе Г. В. Драча: «обманчивым зрением» [Драч 2003, 265].

¹⁵ Лебедев 1989, 290.

¹⁶ Лебедев 1989, 288. Г. Драч переводит: «взгляни умом» [Драч 2003, 265].

[γνώσιν] всех вещей»¹⁷ (Sext. *Adv. Math.* VII 11). Там же Секст Эмпирик объясняет: «“Девы”, ведущие его за собой, – это ощущения, из которых на слух он намекает в словах: “Ибо ее подгоняли два вертящихся вихрем колеса”, то есть уши, которыми воспринимают звук. Зрение [ὄρασεις] он называет “Девами Гелиадами”, покинувшими “дом Ночи” и “к свету гонящими”, так как без света оно бесполезно»¹⁸ (Sext. *Adv. Math.* VII 11). Герою поэмы приписывается, конечно, не обычная зрительная способность, порождающая лишь «доксу»: по «пути божества» ведет человека, очевидно, не физическое зрение, ориентирующее только в эмпирическом мире; недаром Девы, руководящие правильным зрением, самой богиней именуются бессмертными (ἀθανάτοισι) (В 1, 24), то есть не принадлежащими к области повседневного человеческого опыта. То, чем располагает и пользуется «знающий муж», – это *интеллектуальное созерцание*, возводящее мудреца от «ночи» мнения к «свету» умозрительной истины¹⁹. И все же, как видим, здесь Парменидом использована именно *зрительная* аллюзия: истину надо в каком-то смысле «видеть», и этому-то видению способствуют управляющие конями «Коры Гелиады» (то есть дочери Солнца-Гелиоса, источника света), сбросившие со своих глаз мешающие смотреть покрывала и указующие путь от Ночи к Свету (В 1, 8–10).

Сам этот путь к высшему знанию наполнен множеством «знаков»: ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι πολλὰ μάλα (В 8, 2). Это не те имена, которые метят собою «физическую космологию» человеческой повседневности (В 8 38–41; В 19, 1–3); это те «приметы»²⁰ (характеристики, свойства, симптомы), на которых строится эпистемология подлинно сущего. Почему речь идет именно о *знаках* сущего? Потому что Парменид вовсе не стремится что-либо *доказывать*, но настраивает читателя на *усмотрение* сути; а для усмотрения того, что усматривается, нужны такие признаки, по которым мы можем его узнать (опознать, отличить от иного), а вовсе не какие-то рациональные доказательства. Речь идет опять-таки о перенастройке оптики как о прямом пути к восприятию истинного положения дел, то есть о такой «теории», которая, в отличие от привычных человеку представлений, является прямым действием. Именно поэтому Парменид не «выводит» свойства сущего из некоего рассуждения, а сразу указывает на них как на его «симптомы», то есть со-

¹⁷ Лебедев 1989, 286. Точнее: «сообразная с философским логосом теория, какой логос и ведет к познанию всего».

¹⁸ Перевод А. В. Лебедева [Лебедев 1989, 286].

¹⁹ У Плотина такая способность души созерцать подлинно сущее именуется *внутренним зрением* (ἡ ἐνδον βλέπει) (Enn. I 6, 9, 1).

²⁰ Вольф 2012, 97.

вершает семиотическую операцию в исходном (античном) значении слова «семиотика»²¹. Парменид, по словам М. Н. Вольф, признает «наличие знаков (σήματα), которым нужно следовать и которые укажут, где искать, каким путем продвигаться в достижении знания».²² Он предлагает осуществлять философский поиск, «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».²³ Это сущее (см. В 8, 3–6) не возникает (ἀγένητον) и не гибнет (ἀνώλεθρόν), не повреждается (οὐλομελής) и не колеблется (ἀτρεμές)²⁴, оно закончено (τέλεστον) и неизменно (ἔστιν ὁμοῦ πᾶν). Оно (В 8, 26–29, 31) неподвижно (ἀκίνητον), безначально (ἀναρχον) и непрерывно (ἄπαυστον). Если мы видим нечто, отличающееся такими «признаками», мы видим именно сущее как таковое (ἐόν).

Это сущее-в-целом континуально и гомогенно (В 8, 22; В 8, 49); в нем всякое сущее вплотную примыкает к другому сущему (В 4, 2–4; В 8, 25), что обеспечивает сущему-в-целом равномерную плотность (В 8, 23; В 8, 45–48). Оно же (В 8, 24–25) всецело непрерывно (ξυνεχές πᾶν ἐστίν), и эта непрерывность (συνέχεσθαι) целого обеспечена богинями Дике и Ананке, каждая из которых держит (ἔχει) все сущее вместе (В 8, 15, 31), не позволяя ему разбежаться на обособленные фрагменты. Тем самым, как видим, сущее-в-целом по своим «признакам» кардинально отлично от физически наличного и даже прямо противоположно ему. По мнению М. Вольф, «наиболее очевидный путь выведения этих знаков – установить те свойства, которые наилучшим образом характеризуют феноменальный мир, и взять обратные им для характеристики не-феноменального сущего».²⁵ Проблема, однако, в том, что Парменид не «выводит» эти знаки, а демонстрирует их, поскольку его базовый метод постижения сущего – созерцание. Поэтому знаки сущего *не выводятся* из рациональных суждений, но, наоборот, рациональные суждения *следуют* за указанием на эти знаки, подтверждая их смысл и их приемлемость для разума.

²¹ См. Ветров 1968, 4.

²² Вольф 2011, 24.

²³ Вольф 2012, 98. Ср. «Двигаясь за ускользящей природой, мы наступаем на только что оставленные ею следы-знаки, по которым можно догадаться о ее сущности. Парменид одним из первых догадался об этом и выразил это в своей поэме» [Романенко 2000, 52].

²⁴ Этой же характеристикой «бестрепетности» отличается и «сердце истины» (В 1 29).

²⁵ Вольф 2012, 101.

Как мы видели, высшая познавательная способность характеризуется Парменидом как «созерцание умом» (В 4, 1). Поскольку речь идет о созерцании, то есть о *смотрении* на что-то (пусть не физическим зрением и не на физический объект), постольку приходится предполагать, что предмет созерцания имеет некую «поверхность», которую можно видеть. Действительно, у Парменида сущее-в-целом имеет форму «совершенно-круглого Шара [εὐκύκλου σφαίρης]» (В 8, 42–43); иначе говоря, оно, не будучи предметом в вещественном смысле, все же оформлено, то есть обладает *внешностью*. Оно ограничено своей сферической формой, закончено и тем самым определено. Это сущее-в-целом видится (имеет вид) именно благодаря тому, что оно *ограничено*. Так, Ананке держит сущее в оковах предела (πείρατος), потому что сущему-в-целом «нельзя быть незаконченным [οὐκ ἀτελεύτητον]» (В 8, 32); поскольку же «есть крайняя граница [πείρας], оно закончено [τετελεσμένον ἐστί]» (В 8, 42) и однородно «внутри <своих> границ [πείρασι]» (В 8, 49). Итак, однородное сущее целиком пребывает «в границах [ἐν πείρασι] великих оков» (В 8, 26), наложенных на него богинями (В 8, 14–15, 30–31, 37–38). Эту мысль Парменида о законченности (ограниченности) сущего-в-целом особо акцентирует Аристотель (*Phys.* 207 а 10–20): «Целое и законченное [ὅλον ... καὶ τέλειον] или совершенно тождественны друг другу, или родственны по природе [σύνεγγυς τὴν φύσιν ἐστίν]: законченным не может быть не имеющее конца [τέλειον δ' οὐδὲν μὴ ἔχον τέλος], конец же – граница [τὸ δὲ τέλος πέρας]. Поэтому следует думать, что Парменид сказал лучше Мелисса: последний говорит, что целое бесконечно [τὸ ἄπειρον], а Парменид – что целое [τὸ ὅλον] “ограничено [πεπεράσθαι] на равном расстоянии от центра”».²⁶

Сфера, согласно представлению греков, «дает образ идеального самодовления, ибо включает в себя все существующие фигуры и ничего не оставляет рядом с собой».²⁷ Сущее-в-целом предстает в умозрении как фигура всех фигур. О сущем в его совершенной целостности говорили как о шаре-Сфайросе и Эмпедокл (fr. 117 Bollack = 31 A 52 DK),²⁸ и Платон. Последний утверждал (*Tim.* 33 а 6 – 33 б 2), что «устроитель» (демиург) мира как «единого целого» (ἓνα ὅλον) придал этому миру такие очертания (σχῆμα), которые были бы для него пристойны (τὸ πρέπον) и ему сродны (τὸ συγγενές); а это – такая форма, которая содержит в себе и объемлет собой все прочие формы (σχῆματα). Форма всех форм – это сфера, *совершенная* форма. «Итак, он путем вращения округлил [κυκλωτέρεις αὐτὸ ἐτορνεύσατο] космос до состояния сферы [σφαιροειδές], поверхность которой повсюду равно отстоит от центра,

²⁶ Перевод В. П. Карпова. Ср. 28 А 27; В 8, 44 DK [Лебедев 1989, 280, 291].

²⁷ Аверинцев 1971, 256.

²⁸ См. Аванесов 2007, 156–158.

то есть сообщил вселенной очертания, из всех очертаний наиболее совершенные и подобные самим себе [πάντων τελεώτατον ὁμοιότατόν τε αὐτὸ ἑαυτῶ σχημάτων]»²⁹ (*Tim.* 33 b 4–7). Этот шар-универсум не имеет потребности в глазах (ὀμμάτων), потому что вне названного шара нет ничего, что можно было бы видеть (ὄρατόν) (*Tim.* 33 с 1–2); он заключает в себе все возможные формы и являет собой форму всех форм, и поэтому-то сам он слеп какой-то всевышней и абсолютной слепотой. У него нет глаз, потому что ему не на что смотреть: все, что можно видеть, заключено в нем самом.

В описании этого тотального шаровидного единства и изложении пути к его созерцанию Платон, кстати, прямо следует Пармениду. Так, Диотима сообщает Сократу: «Кто, наставляемый на пути любви, будет в правильном порядке созерцать прекрасное [θεώμενος τὰ καλὰ], тот, достигнув конца этого пути, вдруг увидит нечто удивительно прекрасное по природе [θαυμαστόν τὴν φύσιν καλόν], то самое, Сократ, ради чего и были предприняты все предшествующие труды, – нечто, во-первых, вечное [ἀεὶ ὄν], то есть не знающее ни рождения, ни гибели, ни роста, ни оскудения, а во-вторых, не в чем-то прекрасное, а в чем-то безобразное, не когда-то, где-то, для кого-то и сравнительно с чем-то прекрасное, а в другое время, в другом месте, для другого и сравнительно с другим безобразное. Прекрасное [τὸ καλόν] это предстанет ему не в виде какого-то лица [πρόσωπον],³⁰ рук или иной части тела, не в виде какой-то речи или знания [οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη], не в чем-то другом, будь то животное, земля, небо или еще что-нибудь, а само по себе [αὐτὸ καθ' αὐτό], всегда [ἀεὶ ὄν] в самом себе единообразное [μονοειδές]; все же другие разновидности прекрасного причастны к нему таким образом, что они возникают и гибнут, а его не становится ни больше, ни меньше, и никаких воздействий оно не испытывает»³¹ (*Symp.* 210 e – 211 b).

По такой же сферической «схеме», что и целое, устроены у Платона и внутрикосмические боги³²: «Идею [ιδέα] божественного рода бог в большей степени образовал из огня [ἐκ πυρός], дабы она являла взору [ιδεῖν] высшую блистательность и красоту, сотворил ее безупречно округлой [εὐκυκλον], уподобляя вселенной [τῷ δὲ παντὶ προσεικάζων], и отвел ей место при высшем

²⁹ Перевод С. С. Аверинцева. При этом важно, что у Платона шарообразное мировое *целое* в указанном месте не именуется ни «космосом», ни «вселенной».

³⁰ О визуальных смыслах греческого πρόσωπον см. Аванесов 2015 с.

³¹ Перевод С. К. Апта.

³² По словам С. С. Аверинцева, «философское божество греческих доктрин, этот абсолютизированный прототип самого философа, уже безусловно довлеет себе и невозмутимо покоится в своей сферической замкнутости» [Аверинцев 1971, 215–216].

разумении»³³ (*Tim.* 40 a 2–5). При этом демиург распределил упомянутый род богов *циклически*, «кругом по всему небу [πάντα κύκλω τὸν οὐρανόν], все его изукрасив и тем создав истинный космос [κόσμον ἀληθινόν]»³⁴ (*Tim.* 40 a 5–7). И уже затем боги, ориентируясь на тот же исходный онтологический образец, «подражая очертаниям [σχῆμα] вселенной [τὸ τοῦ παντός], со всех сторон округлой [περιφερές], включили оба божественных круговращения [περιόδους] в сферовидное тело [σφαιροειδές σῶμα], то самое, которое мы ныне именуем головой и которое являет собою божественнейшую нашу часть, владычествующую над остальными частями»³⁵ (*Tim.* 44 d 3–6). Андрогини у Платона (*Сутр.* 190 b) также шарообразны (περιφερῆ). Но и у Парменида божество имеет сферическую форму: «Согласно Пармениду, <бог есть нечто> неподвижное, конечное, шарообразное [τὸ ἀκίνητον καὶ πεπερασμένον σφαιροειδές]»³⁶ (Аёт. I 7, 26), то есть (буквально) нечто недвижимое, ограниченное и шаровидное.

Речь у Парменида, как видим, о том, что рассматривать сущее-в-целом надо так же, как совершенно круглый шар из однородного вещества; первое имеет такой же *вид*, как и второй, но первое, в отличие от второго, усматривается не физическими глазами, а взором ума (умозрением). Иначе говоря, результат узрения истинно сущего для души тот же, что и результат смотра глазами на гомогенный шар, а именно – *образ* совершенной сферы. Чтобы сущее-в-целом можно было как-то *представить* (в том числе и в речи), оно должно быть оформленным, то есть иметь *вид*; и этот его вид – *тот же самый*, что у глыбы совершенно-круглого шара.³⁷

Обычному зрительному восприятию подлжит всегда конкретное, индивидуальное; напротив, всеобщее, тотальное – физически *невидимо*. Приори-

³³ Перевод С. С. Аверинцева. Здесь Платон описывает «идею» богов как нечто видимое, имеющее «внешность» или «форму». Ср. с круглой «сущностью» бога (οὐσίαν θεοῦ) у Ксенофана (21 A 1 DK). Обратим внимание на то, что при творении богов демиург ориентируется не на «вселенную», а на «все», то есть на *онтологический* образец.

³⁴ Перевод С. С. Аверинцева. Ср. с мнением Ксенофана: «Сущность бога шарообразна [οὐσίαν θεοῦ σφαιροειδῆ] и ничуть не схожа с человеком: он весь целиком видит [ὄλον δὲ ὁράν] и весь целиком слышит, но не дышит, и всецело – сознание, разум и вечен [σύμπαντά τε εἶναι νοῦν καὶ φρόνησιν καὶ ἀίδιον]» [Лебедев 1989, 157]. Бог у Ксенофана, в отличие о шарообразного сущего-в-целом у Парменида, не только *видится* (поскольку имеет форму, то есть внешность), но и сам *видит*, поскольку наряду с ним имеются и другие фигуративно ограниченные сущие.

³⁵ Перевод С. С. Аверинцева.

³⁶ Лебедев 1989, 281.

³⁷ См. разные мнения на эту тему в Вольф 2012, 106–107.

тет универсального в сравнении с частным, ясно выраженный в античной мысли, диктует необходимость активной критики визуального опыта и означает *пренебрежение единичным*. Но почему именно физически невидимое должно постигаться как истинное? И почему тезис о приоритете физически невидимого как подлинно сущего должен приниматься как истинное знание, а не как мнение, к примеру, единичного философа Парменида? Убедительного основания в пользу истинности данного тезиса в границах самой речи об истинном и ложном найти невозможно; это основание может быть лишь *гетерогенным*. Созерцание поистине сущего как чего-то сверх-эмпирического, отвлеченного от наблюдаемой фактичности, требует покинуть точку зрения человека и занять *сверхчеловеческую* позицию божества. Эта позиция в силу своей «божественности» выражается тем, что в русском переводе названо «непреложной достоверностью» или «безошибочным доказательством»,³⁸ а в греческом оригинале обозначено как «истинная вера [πίστις ἀληθής]» (В 1, 30; В 8, 28). Такая-то сверхчеловеческая, «мифическая» онтология, закономерным образом элиминирующая всякого конкретного человека, и была принята Парменидом, а за ним и всем последующим античным мышлением как единственно возможная онтологическая программа.

Эпос богини, однако, не исчерпывается изложением «достоверного слова [πιστὸν λόγον]» (В 8, 50) об истинно сущем; богиня возвращается к тому, что было пропущено в начале ее речи, и объясняет, «как о кажущихся вещах [τὰ δοκοῦντα] надо говорить правдоподобно, обсуждая их все в совокупности [παντὸς πάντα]» (В 1 31–32), излагая основы мироустройства (διάκοσμον) (В 8, 60). При этом само построение речи богини об устройстве мира именуется, как и предмет этой речи, «космосом» (В 8, 52).³⁹

Физический космос у Парменида структурно упорядочен. При всем своем единстве, он включает в себе различное и движущееся; этим он принципиально отличается от гомогенного и стабильного сущего-в-целом. Но при этом космос в своем устройстве *повторяет форму умозрительного сущего*. Как Мойра приковала (ἐπέδησεν) сущее-в-целом, заставив его всегда быть «целокупным и неподвижным [οὐλον ἀκίνητόν]» (В 8, 37–38), так и Ананке, действуя по тому же принципу, приковала (ἐπέδησεν) Небо «стеречь границы звезд [πείρατ' ἔχειν ἄστρων]» (В 10, 6–7). Мир в целом и его центр –

³⁸ Лебедев 1989, 287, 291.

³⁹ «Изначально, – пишет С. С. Аверинцев, – слово κόσμος прилагалось либо к воинскому строю <...>, либо к убранству, особенно женскому; оно было перенесено на мировую структуру Пифагором (по другим сообщениям – Парменидом). Идея передавать по-русски это слово трезвучием “ряд”–“наряд”–“порядок” принадлежит Т. В. Васильевой» [Аверинцев 1971, 261].

Земля – имеют форму шара. Согласно известному заявлению Диогена Лаэртца, Парменид «первым выдвинул утверждение, что Земля шарообразна [σφαιροειδῆ] и находится в центре <Вселенной>» (Diog. IX 21, 9 = 28 A 1 DK). К слову, эту же идею Диоген в другом месте приписывает Пифагору: четыре стихии, согласно кротонскому философу, порождают мир – одушевленный, разумный, шаровидный [σφαιροειδῆ], в середине которого – земля; и земля тоже шаровидна [καὶ αὐτὴν σφαιροειδῆ] и населена со всех сторон»⁴⁰ (Diog. VIII 25, 1–9). Луна же не только «круглоока» (κύκλωπος), но и дела ее имеют «вращательный» (περίφοιτα) характер (B 10, 4); Луну Парменид называет «сияющим ночью, бродящим вокруг Земли чужим светом [ἀλλότριον φῶς]»⁴¹ (B 14). У Плутарха (*De facie in orbe lunae* 16, 6 p. 929 A) сообщается, что Луна, нуждающаяся в чужом свете [φωτὸς ἀλλοτρίου], кружится, по словам Парменида, «вечно обращая взор к лучам Солнца [αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς αὐγὰς ἡλίου]»⁴² (B 15, 3). Здесь Парменидом использована *визуальная* метафора: «взор» озирающейся круглоглазой Луны, обращенный к Солнцу, дающему ей свет, которого она сама по себе лишена. Если путь к онтологии есть восхождение от ночи через эфирные врата⁴³ к чистому свету, то космос содержит в себе одновременно и тьму, и свет: «все наполнено вместе Светом и непроглядной Ночью [πάν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου]» (B 9, 3).

Космологическая семантика парменидовой поэмы отсылает читателя и к «признакам» (σήματα) как «формам» наглядно сущего, каковы «огонь» и «ночь» (B 8, 53–59), и к «примете» как языковому маркеру или указателю, призванному упорядочивать многообразие видимого; так, располагая, согласно мнению (κατὰ δόξαν), некоторым знанием о рождающихся и преходящих вещах мира, люди «для каждой из них установили имя как примету [ἐπίσημον]»⁴⁴ (B 19, 1–3). Наконец, «знаки» (σήματα) – это созвездия, наблюдаемые в процессе познания «эфирной природы [αἰθερίαν φύσιν]» (B 10, 1–2).

Однако за этим «астральным» миром Парменид видит еще один космос, выступающий по отношению к первому в роли парадигмального образца, как бы «посредника» между сущим-в-целом и миром вещей. Разумеется, и этот космос устроен циклически; он состоит из венцов (στεφάνας) (A 37, 1), внешний из которых наполнен тьмой (ночью), а внутренний – огнем (B 12,

⁴⁰ Перевод М. Л. Гаспарова.

⁴¹ Лебедев 1989, 293.

⁴² Лебедев 1989, 293. Слово παπταίνω буквально значит «оглядываться», «озираться», «искать глазами».

⁴³ Кстати, согласно Диогену Лаэртию (Diog. VIII 29), Пифагор называл глаза (ὀφθαλμούς) «вратами солнца» (ἡλίου πύλας).

⁴⁴ Лебедев 1989, 294.

1–2). Между ними, вероятно, расположены венцы, состоящие из тьмы, перемешанной со светом (ἐκ φωτός καὶ σκότους) (А 37, 2–3). В самом же центре этой вселенной располагается богиня (δαίμων), которая «всем правит [ἢ πάντα κυβερνᾷ]» (В 12, 3). Схема устройства парадигмальной вселенной позволяет объяснить природу астрального космоса, а она сама объясняется через познание истинного сущего.

Обратим внимание на то, что сначала богиня в своем «мифе» (В 2, 1) строго различает знание и мнение, определяя содержание того и другого в прямой связи с присущими тому и другому *методами (путями) познания и способами высказывания*. Однако, изложив онтологическую истину о Шаре, богиня затем возвращается к тому, что было ею пропущено, то есть к космологии. Согласно ее ключевой эпистемической установке, смотреть на физический мир следует с позиции знания о сущем-в-целом (в частности, для того, чтобы искать и находить в этом мире знаки бытия, т. е. единства во множественности). Таков *полный* путь философа: он уходит из привычного мира, чтобы, как Одиссей, вернуться в этот мир обогащенным опытом познания. Философский поиск у Парменида задан «через метафору пути, более того, представление Парменида о пути поиска обнаруживает глубокую укорененность в гомеровском эпосе. Структура поэмы и пересечения с гомеровскими сюжетами в ней указывают на “возвращение”, “путь домой”». ⁴⁵ Этот путь философа конечен и, как видим, цикличен.

Таким образом, мы видим в поэме Парменида несколько форм *замыкания*: сущее-в-целом замкнуто на себя и покоится в себе (сфера), парадигмальный космос цикличен, астральный космос кругообразен, путь философа представляет собой возвращение к началу. Замкнутость траектории движения философа можно понять как образ теоретического примирения видимого и невидимого: невидимое сущее-в-целом видимо (умом), а видимое устроено по матрице невидимого (сущего-в-целом). Символ примирения доксы и истины можно угадать и в названии самого средства передвижения героя: колесница (В 1, 5), уравновешенная двумя симметрично расположенными *вращающимися* (κύκλοις) колесами (В 1, 7–8), являет собой – и внешне, и по имени (τό ἄρμα) – знак гармонии (ἡ ἄρμονία), ⁴⁶ закруг-

⁴⁵ Вольф 2011, 20.

⁴⁶ На это обратила мое внимание А. С. Афонасина. Ср. с мнением Е. В. Афонасина о связи колесницы с идеей перехода в высший мир [Afonasin 2014]. У Гомера на колеснице едут Гера и Афина через «небесные врата [πύλαι οὐρανοῦ]», охраняемые Орами, для разговора с Зевсом (II. V 722–752). Дике же по своему происхождению – одна из Ор. По словам О. А. Донских, «метафора колесницы подчеркивает только одну сторону дела – прорыв к истине, который требует страшных усилий. Она позволяет предста-

ленно-уравновешенной и хорошо скрепленной законченности, заключающей в себе единство движения и покоя, подобно «неподвижному сердцу»⁴⁷ (ἀτρεμές ἦτορ) «прекрасно закругленной»⁴⁸ (εὐκυκλέος) Истины (В 1, 29). Такой «гармонический» смысл можно слышать и в греческом ἡ χάρις, означающем сражение или битву; аналогичную смысловую нагрузку несет синонимичный термин πόλεμος в доктрине Гераклита (напр., fr. 28 Marc. = 22 В 80, 2–3 DK), у которого именно такой боевой раздор выступает как правящее начало *всего*, πάντων δὲ βασιλεύς (fr. 29 Marc. = 22 В 53, 1–2 DK).

Кроме того, согласно Пармениду, «мыслить и быть одно и то же [τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι]»⁴⁹ (28 В 3); «одно и то же [ταὐτὸν] – мышление и то, о чем мысль, ибо без сущего, о котором она высказана, тебе не найти мышления»⁵⁰ (В 8, 34–36). Тезис о тождестве «мыслить» и «быть» не столько доказан, сколько непосредственно дан читателю Парменидом через *оптические* характеристики того и другого. Сущее-в-целом и подлинное знание о нем оказываются в отношении *формального* соответствия друг другу (ταὐτὸν, αὐτὸ): ключевые философские концепты Парменида вполне фигуративны. Истина *кругла*, а сущее *шаровидно*, что соответствует представлению Пифагора о двух совершенных фигурах: «Из фигур он считал прекраснейшими среди объемных – шар [καὶ τῶν σχημάτων τὸ κάλλιστον σφαῖραν εἶναι τῶν στερεῶν], а среди плоских – круг [τῶν δ' ἐπιπέδων κύκλον]» (Diog. VIII 35, 5–6). Истина (ἀλήθεια) *должна быть круглой*, чтобы соответствовать подлинной *форме* сущего как такового.⁵¹

Итак, философская «оптика» Парменида может быть эксплицирована и изложена в следующих ключевых пунктах, описывающих 1) дискурс в его специфике, 2) культурно-исторический и физический контексты повествования, 3) внутреннюю аскетическую установку автора, 4) космологию как

вить путь туда и обратно и, соответственно, место отправления (видимый земной мир) и место назначения (занебесная область, представленная как обитель истины)» [Донских 2015, 33].

⁴⁷ В известном переводе – «непогрешимое сердце» [Лебедев 1989, 287].

⁴⁸ У А. В. Лебедева – «легко убеждающей» [Лебедев 1989, 287], у Г. В. Драча – «завершенной» (Драч 2003, 255).

⁴⁹ Лебедев 1989, 287.

⁵⁰ Лебедев 1989, 291.

⁵¹ У Плотина визуальный аспект совпадения мысли и ее предмета акцентирован еще сильнее: «Там нет отдельно предмета, доступного зрению, и света, позволяющего его видеть, как нет там отдельно ума и предмета, о котором думаешь [νοῦς καὶ νοούμενον], но есть сам чистый свет, из которого позже родятся эти противоположности» (Enn. VI 7, 36, 21–23) [Адо 1991, 68].

системную критику чувственного опыта, 5) эпистемологию, 6) онтологию и 7) семиотику:

1. Сам жанр парменидовой поэмы – это мистическое *видение* (близкое сновидению).
2. Натуралистическое (буквальное) понимание «пути» предполагает пространственную ориентацию и описание физически *видимого* на этом пути.
3. Мистическое понимание «пути» предполагает совершаемый автором переход от «внешнего» к «внутреннему» *зрению*.
4. Видимое физическими глазами есть основание мнения, а не истинного знания (истинной веры); однако для *взгляда*, обогащенного созерцанием сущего-в-целом, оно предстает как космос.
5. Знающий есть правильно *видящий* суть сущего,⁵² а знание есть способ созерцания (усмотрения) истины.
6. Сущее как таковое ограничено и имеет *вид* (внешность) сферы.
7. Путь познания – как в области онтологии, так и в области космологии – маркирован *визуально данными знаками* и в целом представляет собой замкнутый путь «вверх-вниз».⁵³

Суть философского метода Парменида – противопоставление оптики ума оптике глаза. Но само это противопоставление все же оставляет речь о сущем (включая человека) в границах *оптического* дискурса, заставляя автора (а за ним и читателя) гармонизировать «низшее» и «высшее», «несовершенное» и «совершенное», «видимое» и «невидимое», что органично достигается и реализуется именно в человеке как существе, располагающем обоими названными уровнями визуального опыта.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аванесов, С. С. (2007) «Эмпедокл: божественность и самоубийство», *ΣΧΟΛΗ: Философское антиковедение и классическая традиция* 1.2, 147–171.
- Аванесов, С. С. (2013) «Оптические коннотации в ранней философской онтологии», *Вестник Томского государственного университета* 373, 56–59.
- Аванесов, С. С. (2015 а) «Философская “оптика” Гераклита», *ΣΧΟΛΗ: Философское антиковедение и классическая традиция* 9.1, 193–210.

⁵² Это античное смысловое совпадение знания и видения сохраняется в языке раннего христианства: «Зная [εἰδότες], что Воздвигший Господа Иисуса...» (2 Кор 4:14); «Так вот, зная [εἰδότες], что Бог не бывает в посмеянии...» (Polycarp. Smyrn. V 1).

⁵³ Heraclit. fr. 33 Mc = 22 B 60 DK.

- Аванесов, С. С. (2015 б) «Визуально-антропологические коннотации в онтологии Парменида (1)», *ΣΧΟΛΗ: Φιλοσοφское антиковедение и классическая традиция* 9.2, 292–305.
- Аванесов, С. С. (2015 с) «Визуальные коннотации в семантике личности», *ПРАΞΗΜΑ. Проблемы визуальной семиотики* 3 (5), 28–53.
- Аверинцев, С. С. (1971) «Греческая “литература” и ближневосточная “словесность” (Противостояние и встреча двух творческих принципов)», *Типология и взаимосвязи литератур древнего мира*. Москва: Наука, 206–266.
- Адо, П. (1991) *Плотин, или Простота взгляда*. Пер. Е. Штофф. Москва: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина.
- Альберт, К. (2012) *О понятии философии у Платона*. Пер. с нем., предисл., прим. М. Е. Буланенко. Владивосток: Изд-во ДФУ.
- Ветров, А. А. (1968) *Семиотика и ее основные проблемы*. Москва: Политиздат.
- Вольф, М. Н. (2011) *Становление эпистемического поиска в раннегреческой философии: Гераклит и Парменид. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук*. Новосибирск: Изд-во НГУ.
- Вольф, М. Н. (2012) «Знаки сущего на пути “есть” Парменида», *Идеи и идеалы* 4.1 (14), 97–110.
- Донских, О. А. (2015) «Метафора как способ смены координат», *ПРАΞΗΜΑ. Проблемы визуальной семиотики* 1 (3), 29–35.
- Драч, Г. В. (2003) *Рождение античной философии и начало антропологической проблематики*. Москва: Гардарики.
- Куликов, С. Б. (2015) «Оптические метафоры и натурфилософские изыскания Платона», *ΣΧΟΛΗ: Φιλοσοφское антиковедение и классическая традиция* 9.1, 81–92.
- Лебедев, А. В. (1989) *Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1: От этических теокосмогоний до возникновения атомистики*. Изд. подг. А. В. Лебедев. Москва: Наука.
- Маяцкий, М. А. (2007) «Опсодицея», *Эпистемы* 5, Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 127–131.
- Моисеев, П. А. (2008) «Один аспект методологии познания у Платона и Дионисия Ареопагита», *ΣΧΟΛΗ: Φιλοσοφское антиковедение и классическая традиция* 2.2, 227–234.
- Романенко, Ю. М. (2000) «Угадывание как онтологический метод в поэме Парменида “О природе”», *ΑΚΑΔΗΜΕΙΑ. Материалы и исследования по истории платонизма* 2. Санкт-Петербург: Изд-во СПбГУ, 42–52.
- Сидаш, Т. Г. (2004) *Плотин. Первая эннеада*. Санкт-Петербург: Изд-во Олега Абышко.
- Хайдеггер, М. (2006) *Бытие и время*. Пер. В. В. Бибихина. Санкт-Петербург: Наука.
- Afonasin, E. V. (2014) “The pilot metaphor and its artistic reflections (A note on the platonic motive on some Celtic coins),” *ПРАΞΗΜΑ. Проблемы визуальной семиотики* 1 (1), 23–30.