

ВИЗУАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ КОННОТАЦИИ В ОНТОЛОГИИ ПАРМЕНИДА (1)

С. С. АВАНЕСОВ

Томский государственный педагогический университет

iskiteam@yandex.ru

SERGEY AVANESOV

Tomsk State Pedagogical University, Russia

VISUAL ANTHROPOLOGICAL CONNOTATIONS IN PARMENIDES' ONTOLOGY (1)

ABSTRACT. The author analyzes the text of the Parmenides' poem. He aims to explicate the ideas that express the views of this ancient philosopher on the ontological parameters of human existence and accentuates "optical" characteristics of Parmenides philosophical language. These characteristics express the key problem points in the process of understanding the mutual relations of sensually empirical evidence 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. Having reviewed comprehensively and critically the situation of the subject of ontological discourse, described by Parmenides, I determine the original contexts of the philosopher's speech about things. The prevailing context of the speech of Parmenides is a religious mythical (or mystical visionary) context, which determines not only the plot and content of the philosopher's text, but also its genre forms. At the same time I note the presence of an implicit realistic (literal) meaning of the poem, refers to the particular biography of Parmenides. It is my hope to demonstrate the relevance of Parmenides thought for the modern philosophical understanding of the essence of human being.

KEYWORDS: ancient philosophy, pre-Socratics, Parmenides, ontology, anthropology, visual experience.

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

Регулярное обращение современных исследователей к дошедшему до нас письменному наследию Парменида свидетельствует не только об «археологическом» интересе к прошлому общечеловеческой культуры, но и о более или менее ясно осознаваемой актуальности мысли и слова названного философа, как и опыта античной интеллектуальной культуры в целом. Одна из значимых исследовательских областей, в которой Парменид до сих пор имеет право быть

услышанным, – это философская антропология¹; легко же предполагаемая «архаичность» мышления античного философа имеет то преимущество перед «современной» антропологической мыслью, что у Парменида человек и сущее искусственно не обособлены друг от друга и речь о человеке возможна только как речь обо «всём». Иначе говоря, антропологическая тематика в мышлении Парменида *онтологически* фундирована.² Как и во всей античной мысли, антропология Парменида «онтологична» (человек объясняется из сущего).³ Такая во многом нерефлективная, но при этом строгая парадигмальная установка на единство сущего, человека и мысли человека о сущем⁴ предполагает ответы на *онтологически* поставленные вопросы: кто есть человек, как он есть, каким способом он об этом знает и каким образом это знание выражает. Мыслящий античный человек выявляет для самого себя свою суть лишь в согласованности с общим порядком бытия сущего; таким образом, антропология имеет исключительно онтологическое содержание.

На пути такого *онтологического* самопознания античный мыслитель наталкивается на проблему, которая не решена философией до сих пор: как соотносятся друг с другом точное («научное», «теоретическое») знание о сущем и «повседневная» практическая организация человеческого опыта? Как сочетаются между собой (и сочетаются ли вообще) «мир истины», открывающийся мыслителю в отвлечённом умозрении, и «физический» мир, подлежащий непосредственному восприятию и прямому воздействию «обычного» человека? Противоречит ли теоретическое знание чувственно-эмпирическому опыту? На первый взгляд, противоречит и должно противоречить вплоть до полного отрицания «реальности» последнего. И всё же ответ на этот вопрос не столь однозначен, как представляется. Противоречит ли, к примеру, видимая сферическая форма вещи знанию о том, как устроено зрительное восприятие человеком всякого физического объекта, и о том, каков элементарный состав этого конкретного сферического предмета? Ничуть. Более того, научно-теоретическое знание в определённых ситуациях может (и даже с необходимостью должно) вовсе игнорироваться, если оно не совпадает с данными зри-

¹ По мнению одного из современных авторов, «вычленив, а тем более, дать пояснения основным антропологическим идеям Парменида представляется весьма перспективным направлением исследования» (Драч 2003, 254).

² Задачей исследователей Парменида остаётся «выяснение того, как мысль элейского законодателя находит путь от конкретных социальных обстоятельств его времени к отвлечённым обобщениям онтологического характера, которые обеспечили ему столь значительное место в истории мировой философии» (Ярхо 1978, 226).

³ В библейско-христианской традиции, напротив, онтология «антропологична»: в ней, в конечном счёте, сущее объясняется через объяснение человека.

⁴ См.: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι (28 В 3 DK = *Strom.* VI 23, 3) – «мыслить и быть – одно и то же» (Афонасин 2003, 21; Лебедев 1989, 287); ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οἶνκεν ἐστὶ νόημα (28 В 8, 34 DK) – «одно и то же – мышление и то, о чём мысль» (Лебедев 1989, 291).

тельного восприятия и тем самым является бесполезным для *реального* человеческого действия. В таких случаях становится очевидным, что в контексте целостного человеческого опыта визуальная рецепция и научное знание находятся не в отношении взаимного противоречия, а в отношении взаимной дополнительности; при этом и первое и второе *правильно* информируют нас об одной и той же реальности. Просто каждый тип информации о реальности актуален для нас лишь в определённой ситуации (к которой не редуцируется наш опыт в целом), в определённом практическом контексте. Мы *знаем*, что перед нами «на самом деле» не круглый красный мяч, а неопределённо большое множество взаимодействующих микрочастиц, которые поглощают одну часть видимого спектра и отражают другую. Но мы *действуем* не в связи с тем, что *знаем* об этом предмете, а в связи с тем, что *видим*; а видим мы именно мяч. Мы ориентируемся и действуем совсем не в том мире, который в научном смысле знаем; «вспомним, например, о коперниковской системе мира – не говоря уже об итогах новейших исследований строения атома – и попытаемся сопоставить их с той картиной мира, которая служит нам основой нашего отношения к вещам и людям в нашей практической жизни!».⁵ Реальность для нас выступает как изначальная *видимость*; наша «точка наблюдения» (экзистенциальная позиция) даёт нам определённую *картину* мира; перенос точки наблюдения, скажем, на суб-атомный уровень даст совсем другую – не человеческую, не соразмерную человеку – картину. Но человек может действовать как *человек* лишь в человеческом мире. И чтобы, скажем, научно-теоретически интерпретировать этот мир, человек должен сначала на него указать, должен иметь его *в виду* прежде его теоретической интерпретации. Соответственно, содержание всякого базисного суждения (языкового высказывания) о реальности производно от этой первоначальной видимости, а любое реальное действие, в конечном счёте, ориентировано на то, что нам дано в зрительном ощущении, а не в отвлечённом знании.

Однако расхождение между видимым и знаемым обнаруживается и бесконфликтно наличествует не только в практической плоскости, но и в теоретическом дискурсе, сопровождаемом указаниями на пример. Мы называем видимую фигуру квадратом, *зная*, что идеального квадрата в эмпирической реальности не существует. И всё же мы, *зная* об этом, видим не некую «фигуру, приближающуюся по форме к квадрату», или «фигуру, напоминающую (идеальный) квадрат», но *видим* именно квадрат, даже если он нарисован от руки. Мы без всякого сомнения указываем на такую фигуру именно как на квадрат и говорим о ней именно как о квадрате в отличие от любой другой геометрической фигуры и особенно в ситуации *сравнения* с любой другой геометрической фигурой. Требование вести себя иначе означало бы требование *не быть человеком*.

⁵ Франк 1990, 188.

Можем ли мы усмотреть хотя бы некие *начала* теоретичности в исходной и конкретной человеческой информированности о наличном, опирающейся на доверие визуальному опыту? Отвечая на этот вопрос, надо вспомнить, что само греческое слово θεωρία является многозначным. Изначально оно означает «зрелище» и происходит от глагола θεωρέω – «присутствовать на зрелище», «смотреть», «рассматривать», «замечать», «наблюдать», «созерцать»; лишь позднее это слово приобрело значение «рассуждать», сохранив при этом исходную *оптическую* смысловую нагрузку. Однако θεωρία может означать и «путешествие», «посольство» и, как следствие, «приобретённый в путешествии опыт». ⁶ Такое познание-путешествие совершается уже на уровне движения взгляда по поверхности эмпирических предметов. Обегая сущее физическим взглядом, человек приобретает начальное знание об этом сущем, а также практически верифицируемый опыт ориентации в нём. Таким образом, «теория» в одном из своих смысловых компонентов есть *простейшее визуально-эмпирическое знание о чувственно данном сущем*.

Профанное, повседневное знание является в определённом смысле «теоретическим», поскольку оно инициировано опытом *оптического* восприятия эмпирического мира. Здесь «теория» оказывается итогом первичного *осмотра* ближайшего сущего, тем самым обеспечивая человеку практическую *осмотрительность*, то есть сознательную привязку всякой активности к фактической ситуации, к физически наличному, данному в зрительном восприятии положению дел. Зрение человека, таким образом, является «аналитическим», что и образует фундаментальную специфичность *человеческой* ориентации в сущем. Так, согласно Платону, «рассматривать» и «понимать» – одно и то же (*Crat.* 411 d). ⁷ Более того, этимология слова «человек» (ἄνθρωπος) соотносится Платоном с этим базовым антропным свойством – видеть как *понимать* *увиденное*: «Имя “человек” означает [σημαίνει], что, тогда как остальные животные не наблюдают [οὐδὲν ἐπισκοπεῖ] того, что видят [ὄρα], не производят сравнений, ничего не сопоставляют [οὐδὲ ἀναθρεῖ], человек, как только увидит [ἑώρακεν] что-то, а можно также сказать “уловит глазами” [ὄψε], тотчас начинает приглядываться и размышлять над тем, что уловил [ἀναθρεῖ καὶ λογίζεται τοῦτο ὃ ὄψε]. Поэтому-то он один из всех животных [μόνον τῶν θηρίων] правильно называется “человеком”, ведь он как бы “оче-ловец” того, что видит [ἀναθρῶν ἃ ὄψε]» ⁸ (*Crat.* 399 c). Здесь человек объясняется как не только смотрящий и видящий, но и *усматривающий* смысл в увиденном ⁹; речь идёт, таким образом, о некоем – собственно человеческом – *зрении второго порядка*.

⁶ Альберт 2012, 65.

⁷ εἰ δὲ βούλει, ἡ γνώμη παντάλασιν δηλοῖ γ ο ν ἦ ς σκέψιν καὶ ν ὡ μ η σ ι ν · τὸ γὰρ νωμᾶν καὶ τὸ σκολεῖν ταῦτόν.

⁸ Перевод Т. В. Васильевой.

⁹ Греческое ἀναθρεῖω означает «тщательно рассматривать», «сопоставлять».

Таким живым существом,¹⁰ «всматривающимся в увиденное» и «сопоставляющим усмотренное», является герой поэмы Парменида уже постольку, поскольку он человек.

Далее, само собой, требуется выяснить точнее, кем является этот человек как «действующее лицо» парменидовой поэмы и, следовательно, «субъект» той картины мира, которая в данной поэме изложена. Казалось бы, проэгий даёт нам достаточную информацию на этот счёт: «лошади¹¹ несут меня [ме]» (В 1, 1 DK). Однако уже на этом начальном этапе анализа текста возникают серьёзные герменевтические дилеммы. Во-первых, кто является субъектом («я») дальнейшего изложения: Парменид как автор поэмы и конкретное лицо с конкретной биографией или вымышленный персонаж повествования, который, к тому же, ещё и говорит не своими словами? Можно ли вообще различить здесь автора и героя? И насколько в этой связи сам Парменид отвечает за содержание поэмы? Объективно говоря, жанр, избранный автором для изложения «теории»,¹² не позволяет однозначно и убедительно отождествить её «субъекта» ни с Парменидом, ни с его героем. Всё, что мы можем сказать на этот счёт: Парменид излагает «теорию» сущего под видом и в жанре мистико-поэтического *видения* (или даже сновидения).

Во-вторых, уже в первой строке проэгия мы как будто встречаем признак некоего внутреннего «раздвоения» автора (или его героя): лошади несут «меня» по пути предельных достижений «духа», ὄσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι. Кто же «несётся» по этому пути: сам рассказчик или его θυμὸς? Если только «дух»,¹³ то что в это время происходит с самим человеком во плоти? Представляется, что названный вопрос¹⁴ может возникнуть только в силу неточного понимания того, что именно говорится в тексте Парменида. Так, достаточно припи-

¹⁰ Человек ещё раньше Платона поставлен Парменидом в общий ряд «животных» – в том числе и на основании наличия общего для них «логоса»: «Парменид, Эмпедокл и Демокрит отождествляют интеллект и душу [νοῦν καὶ ψυχήν]. По их мнению, нет ни одного животного [ζῴιον], лишённого разума [ἄλογον] в строгом смысле слова» (28 A 45 DK).

¹¹ А. В. Лебедев переводит ἵπποι как «кони» (Лебедев 1989, 286), Т. В. Антонов – «лошади» (Антонов 2003, 5), Г. В. Драч (вслед за А. О. Маковельским) – «кобылицы» (Драч 2003, 254).

¹² Диоген сообщает, что Парменид «философствует в стихах, подобно Гесиоду, Ксенофану и Эмпедоклу» (*Diog.* IX 22 = 28 A 1 DK); Прокл отмечает, что сама поэтическая форма [τὸ ποιητικὸν εἶδος] изложения теории обязывала Парменида «пользоваться метафорами, фигурами [σχημασι] и тропами» (In Parm. I = 28 A 18 DK).

¹³ Греческое θυμὸς означает «и жизненное дыхание, и сознание, и желание, и, наконец, образ мыслей» (Драч 2003, 268). Термин θυμὸς указывает на некое «внутреннее» начало *субъектной активности* (в отличие от ψυχή как чисто «животного» начала, имеющего отношение к «силе жизни», а не к её «организации» или «ориентации»).

¹⁴ Ср.: «Парменид, вероятно, умышленно, разъединяет личность автора и его θυμὸς (дух)» (Антонов 2003, 4).

сать термину $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ предикат «мой»¹⁵ (отсутствующий в поэме и фактически, и по смыслу), как возникает проблема авторского раздвоения, дающая пищу для произвольных предположений. В проэмии же сообщается (В 1, 1; 1, 2; 1, 4; 1, 22) о путешествии $\mu\epsilon$ по такому *пути божества*, на котором *любой* «дух», к этому пути допущенный (а не исключительно «дух» отдельно взятого Парменида), достигает своего предела; на исключительную принадлежность упоминаемого в тексте «духа» автору или герою поэмы ничто не указывает. Фразой $\delta\sigma\upsilon\nu\ \tau'\ \epsilon\lambda\acute{\iota}\ \theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma\ \acute{\iota}\kappa\acute{\alpha}\nu\omicron\iota$ характеризуется не столько происходящее в данном случае с конкретным человеком Парменидом (или с его сингулярным персонажем), сколько *свойство самого пути* доставлять любому человеку возможность полного раскрытия ресурсов его «духа». Парменид в своей поэме сообщает, что он оказался на таком «пути», попав на который *всякий* человек до предела реализует возможности «духа». Когда же в «составе» человека предельно активирован $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$, тогда *этот человек* становится обладателем истинного знания, то есть превращается в «знающего мужа», $\epsilon\acute{\iota}\delta\acute{o}\tau\alpha\ \phi\acute{\omega}\tau\alpha$ (28 В 1, 3 DK).

Отсюда возникает, однако, третья дилемма: если по «пути» движется «знающий муж», то совершенно неясными выглядят цель и смысл этого путешествия. Если автор (герой) уже является «знающим»,¹⁶ то зачем ему проходить «путь» знания? Зачем ему нечто узнавать, если он *уже* знает? Но и это затруднение снимается через вчитывание в текст Парменида. Божества ведут $\epsilon\acute{\iota}\delta\acute{o}\tau\alpha\ \phi\acute{\omega}\tau\alpha$, то есть (буквально) *видящего* мужа.¹⁷ Поэтому $\epsilon\acute{\iota}\delta\acute{o}\varsigma\ \phi\acute{\omega}\varsigma$ – это тот, кто «обладает пониманием того, *что* есть истинное сущее, воспринимая его многие сообщаемые божеством признаки не чувствами, а умом»,¹⁸ то есть посредством *умного* зрения. Это выражение дополнительно проясняется парной ему фразой из 28 В 6, 4 DK, где упоминаются $\beta\rho\omicron\tau\omicron\iota\ \epsilon\acute{\iota}\delta\acute{o}\tau\epsilon\varsigma\ \omicron\upsilon\delta\acute{\epsilon}\nu$, «ничего не знающие смертные».¹⁹ Здесь имеются в виду непросвещённые люди, которые воспринимают содержание чувственного опыта как подлинно сущее. Их незнание как «незрячесть», неспособность *видеть* истину дополнительно подчёркивает-

¹⁵ И Т. В. Антонов, и Г. В. Драч, говоря о пути «духа», считают, что у Парменида речь идёт о его «духе» (Антонов 2003, 4), и даже вставляют в перевод В 1, 1 дополнительное слово «мой» (Драч 2003, 254). «Поэта, который в самоописании называет себя $\kappa\omicron\upsilon\rho\omicron\varsigma$ (юношей), несут кобылицы, настолько, насколько простирается его дух ($\theta\upsilon\mu\omicron\varsigma$)» (Драч 2003, 256).

¹⁶ Лебедев 1989, 286; Антонов 2003, 7.

¹⁷ Это же слово « $\epsilon\acute{\iota}\delta\acute{o}\tau\alpha$ » в значении «знающий» использует Платон в *R.P.* 506 с: человек, не обладающий подлинными знаниями, не имеет права выдавать себя за знающего [$\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu\ \acute{\omega}\varsigma\ \epsilon\acute{\iota}\delta\acute{o}\tau\alpha$].

¹⁸ Антонов 2003, 7.

¹⁹ Лебедев 1989, 288.

ся эпитетом τυφλοί, «слепые»²⁰ (28 В 6, 7 DK). Итак, поскольку путешественник – εἰδώς в смысле «видящий» (то есть способный познавать сущее посредством *особого* зрения и, возможно, имеющий какой-то опыт применения этой своей способности²¹), постольку данная фраза Парменида может рассматриваться как непротиворечивая: по пути движется *видящий* субъект, готовый с помощью этого внутреннего зрения воспринимать истину о сущем.

Кроме того, поэтическое выражение «εἰδώς φῶς» может иметь «мистериальный характер»²²; по предположению Т. В. Антонова, это словосочетание «несёт аллюзию на религиозное посвящение».²³ Действительно, у Платона люди, посвящённые в тайное знание об Эроте, – это «люди осведомлённые [εἰδόσιν]» (Сутр. 199 а), то есть «видящие <тайное>» или «допущенные к созерцанию <скрытого>». Поэма Парменида, можно сказать, предваряется описанием такого «посвящения в сокровенное знание».²⁴ И на первом плане в этом описании, безусловно, оказывается «оптический» аспект инициации. Философия предстаёт здесь как некий внутренний культ, связанный с особым посвящением и в смысловом отношении отсылающий к элевсинским или пифагорейским мистериям. По некоторым сведениям, Парменид был учеником Ксенофана, по другим (согласно Теофрасту) – учеником Анаксимандра (Diog. IX 21 = 28 А 1 DK). Однако в генезисе парменидовой философии можно обнаружить и пифагорейский след. «По словам Сотииона, он [речь идёт о Пармениде. – С. А.] примкнул к пифагорейцу Амению, сыну Диохета, мужу бедному, но добропорядочному. Его-то последователем он и предпочёл стать <...>; и именно Амением, а не Ксенофаном, был обращён к созерцательной жизни [букв. κ безмолвию: εἰς ἡσυχίαν προετραπή]» (Diog. IX 21 = 28 А 1 DK). Фотий также относит Парменида к пифагорейцам (28 А 4 DK). Мы видим указание доксографической традиции на приверженность Парменида (вслед за Амением) преимущественно «оптическому» методу постижения сути всего сущего: безмолвие, покой (ἡσυχία) есть способ *визуального* сосредоточения как предельной активации внутреннего зрения при отвлечении от «шума» (28 В 7, 4 DK) наличного вещественного мира. Исихия, иначе говоря, блокирует все чувства, кроме внутреннего (умного) зрения, открывающего созерцателю подлинное положение дел.

²⁰ См. прямую смысловую параллель в Plat. R.P. 506 с, где Сократ говорит, что, в отличие от подлинно знающих (то есть «видящих», εἰδότα), даже самые лучшие из обладающих мнением (δόξας), не основанным на познании (ἐπιστήμης), слепы (τυφλαί), хотя совершенно случайно могут двигаться по *пути* (ὁδόν) в правильном направлении.

²¹ Ср. с упоминанием εἰδότα φῶτα у Гомера: ἔνθ' Ἐκτωρ δύο φῶτε κατέκταεν εἰδότε χάρις (Il. V 608), то есть «Гектор двух ратоборцев повергнул, испытанных в битвах» (Гнедич 1990, 74), буквально: «Гектор умертвил двух мужей, *знающих толк* в сражениях».

²² Антонов 2003, 7.

²³ Антонов 2003, 23.

²⁴ Романенко 2000, 47.

В этом высшем созерцании-молчании, в умолкании языка, сопровождающем открытие «ока души» (см. Plat. *Soph.* 254 a: ψυχῆς ὄμματα) в противовес «незрячему оку [ἄσκολον ὄμμα]» (28 В 7, 4 DK), есть и ритуальный мотив. Так, традиционный культовый термин «благоречие», εὐφημία (например, у Платона в *Leg.* 800 e)²⁵ применялся греками для обозначения разновидности ритуального действия, причём не только в смысле «благоговейная молитва», но и как «благоговейное молчание», препятствующее чрезмерным и пышным театральным-хоровым мероприятиям при отправлении культа. Для наименования этого аспекта культовой практики греками употреблялся также ещё один термин – σιγή; он обозначал «ритуальное молчание народной религии».²⁶ У Платона же, в частности, сообщается, что однажды афиняне обратились к богу Аммону с вопросом, почему они приносят богам самые богатые жертвы, а боги всегда предпочитают им спартанцев, проявляющих «скудость» в своём богопочитании. Ответ был таков: богам «гораздо более угодно молчаливое благочестие [εὐφημίαν] лакедемонян, чем все священнодействия и обряды эллинов»; такое молчаливое молитвенное благочестие в гораздо меньшей степени напоминает сделку, чем пышные жертвы. «Под молчаливым благочестием [εὐφημίαν], думаю я, бог разумел не что иное, как их молитву», – говорит Сократ. «Ведь все остальные эллины, принося в жертву богам быков с позолоченными рогами или же оделяя их жертвенными дарами, просят за это взамен всё, что вздумается, – благое ли это или дурное. Но боги, слыша, как они богохульствуют, не приемлют все эти роскошные дары и жертвоприношения. Думается мне, надо с великой опаской и осмотрительностью подходить к тому, что дозволено произносить в молитвах, а что – нет»²⁷ (*Alcib.* II 148 d – 149 c). Именно такого рода ритуальное благоговейно-созерцательное молчание упоминается у Гомера (*Il.* IX 171–172, пер. Н. И. Гнедича):

На руки дайте воды, сотворите святое молчанье,
[φέρτε δὲ χερσὶν ὕδωρ, εὐφημήσαί τε κέλεσθε]
И помолимся Зевсу, да ныне помилует нас он!

Мистериальная процессия из Афин в Элевсин начиналась также в полном молчании.²⁸ Можно сравнить путешествие Парменида с такого рода мистериальным путём; правда, в поэме философа этот путь направлен в обратную сторону: не из света дня в таинственный мрак ночи (как, например, в Элевсинских мистериях²⁹), а, напротив (28 В 1, 9–11 DK), из «ночи» неведения в «день» (или

²⁵ Εὐφημία, καὶ δὴ καὶ τὸ τῆς ψυχῆς γένος εὐφημον ἡμῖν πάντῃ πάντως ὑπαρχέτω; ἢ μὴδὲν ἐπανερωτῶ, τίθῶ δὲ τοῦτο οὕτως.

²⁶ Лукомский 1994, 15.

²⁷ Перевод С. Я. Шейнман-Топштейн.

²⁸ Лауэнштайн 1996, 200.

²⁹ См.: Лауэнштайн 1996, 198–199; Камад 2006, 140.

«свет») истины.³⁰ На этот путь выходит посвящённый в таинства, получивший «демоническое» покровительство и «гегемонию» (ср. 28 В 1, 5 DK). Участие в ежегодных таинствах Деметры с торжественным шествием по «священной дороге»³¹ предварялось особой инициацией. «Посвящённые приводились в некоторое особое состояние духа, и этим мистерии отличались от простых, имевших внешнее значение обрядов культа».³² Посвящение предполагало несколько уровней; на третьей (высшей) ступени мистериальной инициации находились «эпопты» (буквально «свидетели», «созерцатели»),³³ то есть *видящие* скрытое от непосвящённых. Эпоптом называли человека, допущенного к высшей степени посвящения в мистериальные культы.³⁴ У Платона в «Пире» Диотима называет философское познание «предельным и созерцательным» (τὰ τέλεα καὶ ἐλοπτικά) таинством (*Сутр.* 210 а). Последнее отсылает к тому же слову «ὁ ἐλόπτης». Судя по всему, герой (или сам автор) поэмы как раз и выступает в роли такого посвящённого созерцателя, эпопта. «Высшее посвящение в мистериальных культах, – пишет Карл Альберт, – состояло, вероятно, в узрении того, что демонстрировалось во внезапно вспыхивающем ярком свете. Правда, в мистериальных культах сохраняется и момент путешествия, пути, восхождения».³⁵ Оба эти элемента мистериального культа присутствуют в парменидовом *пути к свету*.

Предположение о мистериально-созерцательном характере философского «пути» героя поэмы позволяет решить и четвёртую дилемму: Парменидом его поэма была написана в зрелом возрасте,³⁶ однако персонаж, от лица которого ведётся повествование, именуется «курсом» (κοῦρος), то есть юношей или даже мальчиком. Это противоречие решается единственным способом: приходится признавать, что слово «κοῦρος» не имеет никакого отношения к физическому возрасту автора/героя, но обозначает его мистериальный статус

³⁰ Для Парменида, судя по всему, и не важно, в каком направлении двигаться: «Для меня равнозначно то, откуда начать, ибо я приду туда снова [ξυνὸν δὲ μοί ἐστίν, ἐλόπθην ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἴξωμαι αὖθις]» (28 В 5 DK). У Гераклита эта позиция выражена ещё более радикально: «Путь вверх-вниз один и тот же [ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡνή]» (fr. 33 Мс = 22 В 60 DK). Различаемый в этом фрагменте Гераклита намёк на кикеон (Лебедев 1989, 205) наряду с явными космогоническими коннотациями (*Diog.* IX 8–9) скрытым образом соотносит данную фразу Гераклита с теми же Элевсинскими мистериями, в которых предполагалось несение и употребление кикеона посвящёнными в таинства Деметры (Лауэнштайн 1996, 200).

³¹ Камад 2006, 139.

³² Камад 2006, 138.

³³ Камад 2006, 139. Термином «ἡ ἐλοπτεία» обозначалась высшая степень посвящения в Элевсинские мистерии, а сам посвящённый именовался «ὁ ἐλόπτης», *наблюдатель*.

³⁴ Альберт 2012, 74.

³⁵ Альберт 2012, 73.

³⁶ Около 45 лет. См. Ярхо 1978, 225.

«посвящаемого в таинство», «допущенного к общению с божеством».³⁷ Метафора пути и наименование автора *курсом* (посвящаемым в таинства) акцентируют внимание читателя поэмы на мистическом аспекте процесса философского познания, в котором его субъект играет роль теора (θεωρός), совершающего паломничество к священному месту для созерцания тайной истины. «Внутренний опыт поэта»³⁸ переживается им самим как *теория* в смысле «путешествия, преследующего не повседневные, но религиозные цели».³⁹ Знание при этом оказывается продуктом мистического ритуала, открывающего в человеке транс-физическую способность созерцания.

Поэтому герой путешествия, устремившийся к подлинному знанию, постоянно пребывает в некоем гомогенном ритуальном (или культовом) контексте. Он движется по «демоническому» пути (ὁδὸν δαίμονες); правят им на этом пути (δ' ὁδὸν ἠγεμόνευον) Кору-Гелиады (Ἠλιάδες κοῦραι), дочери бога Солнца; эфирные врата открывает ему богиня Дике (Δίκη); истину ему излагает некая безымянная богиня (θεά). Эта последняя не имеет имени, но имеет какой-то облик; во всяком случае, у неё есть руки (В 1, 22–23 DK); следовательно, она и тактильно, и визуально *явлена* герою. Богиня *видится* Пармениду и в то же время открывает ему глаза на истинное положение дел. Присутствие божества в человеческом опыте реализуется прежде всего через его способность быть *видимым*, оставаясь *видящим*: греческие боги (οἱ θεοί), согласно М. Хайдеггеру, – это существа, «взирающие в привычное, глядящиеся в него и всюду в нём видящиеся».⁴⁰ В самом наименовании божества можно видеть смысловую связь со зрением и зрелищем. Видимое божество позволяет Пармениду видеть всё, как оно есть: богиня (θεά) даёт возможность путешествующему мистик (θεωρός) достичь состояния усмотрения (θεωρία) истины как зрелища (θέατρον), содержанием которого является подлинно сущее.

Греческий бог как таковой есть видящий, «зрящий»; он «зрит, видит» и потому, по Хайдеггеру, предстаёт как θεάων.⁴¹ Бог есть тот, кто *являет себя* человеку из не-привычного и как не-привычное. «Однако не-привычное появляется в привычном и как привычное. Зряще-видящий появляется в облике и “виде” привычного, сущего».⁴² Отсюда и может возникнуть впечатление, что божества ранней греческой мысли «принадлежат *физическому* миру, поскольку каким-то образом способны себя *проявлять*».⁴³ Дело же, однако, в другом: дабы войти в коммуникативные отношения с человеком, бог должен сначала *явить себя* человеку в привычном ему виде; иначе говоря, «внутри привычно-

³⁷ Ярхо 1978, 225.

³⁸ Драч 2003, 256.

³⁹ Альберт 2012, 73.

⁴⁰ Хайдеггер 2009, 227.

⁴¹ Хайдеггер 2009, 227.

⁴² Хайдеггер 2009, 227–228.

⁴³ Вольф 2005, 80.

го, в сущностной сфере этого человеческого “зрения” и видения должен сосредоточиваться “вид” бога и в нём – очерчиваться его форма». ⁴⁴ Поэтому античный бог и является человеку *in виде* человека – не потому, что бог антропоморфен, а с целью обнаружения своего присутствия и установления прямого и эффективного контакта с человеком. «Боги и герои, – пишет Анна Афонасина, – не были абстрактными далёкими существами, они находились рядом, здесь и сейчас – внутри храма или на его фронтоне, они взирали со своей высоты на жизнь человека и принимали в ней активное участие». ⁴⁵ Именно поэтому греки раскрашивали свои статуи, стремясь сделать богов *по виду* максимально похожими на людей, выразить их *близость* людям. ⁴⁶

Однако ниоткуда не следует, что греки воспринимали человекообразность богов в качестве *собственного* вида последних. Боги, являясь, могут быть «ужасны»: χαλεποὶ δὲ θεοὶ φαίνεσθαι ἐναργεῖς (Il. XX 131); они могут принимать и нечеловеческий вид. Афина, например, принимает *вид* птицы: то орла (Od. III 372), то ласточки (Od. XXII 238–240). Но она *сама* как таковая вовсе не выглядит как птица. Принимая *вид* смертного человека, не ту же ли операцию «принятия вида» она совершает? Если так, то по явлениям богов в человеческом облике нельзя судить об их подлинном, *божественном* облики. Поэтому, наоборот, и подобие человека богу – например, внешность Одиссея или той же Навзикаи (Od. VI 16) – тоже вряд ли возможно рассматривать в прямом смысле. Итак, нельзя сказать, что боги *имеют* человеческие (чело­векообразные) тела; они в них могут *являться*. «Ибо и Фидий сотворил Зевса, взирая отнюдь не на чувственное, но постигая <умом>, как выглядел бы Зевс, если бы пожелал явиться нашим очам» (Plot. *Enn.* V 8, 1). А Зевс желал явиться, как известно, и быком, и лебедем, и золотым дождём. Поэтому и у Парменида богиня в процессе коммуникации с куросом вполне человекообразна, но при этом она же оказывается центральным огненным «венцом» (στεφάνη) (A 37 DK; B 12, 3 DK) и, кроме того, «шаровидна» (σφαιροειδής) (A 31 DK). Ясно, что вопрос о том, как боги выглядят, и вопрос о том, как они являются, – это для античного грека совершенно разные вопросы. Поэтому и мы, говоря о греческой религиозности, должны более или менее строго различать в ней *теологию*, *теофанию* и *теографию*.

Наконец, в религиозно-мистическом контексте сохраняет автора/героя поэмы и сам способ сообщения знания богиней. Здесь философ Парменид оста-

⁴⁴ Хайдеггер 2009, 228.

⁴⁵ Афонасина 2014, 35.

⁴⁶ Строитель Йован из новеллы Павича «Дамаскин» при строительстве дворца обнаруживает в земле мраморную (скорее всего, именно античную) статую, которая *раскрашена*. «Ещё когда закладывали фундамент, Дамаскин нашёл в земле мраморную статую женщины. Волосы и глаза у неё были зелёные, а тело тёмное, почти чёрное» (Павич 2000, 86).

ётся «в русле эпоса Гомера и Гесиода и лирической поэзии».⁴⁷ Гомер ведь тоже обращается за вдохновением к богине: «Гнев воспой, богиня, Пелеада Ахилла [Μῆνιν ἄειδε θεὰ Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος]» (Il. I 1). У Гомера, как видим, «богиня» также не названа по имени.⁴⁸ Обращает на себя внимание тот многозначительный факт, что, во-первых, богиня, сообщая путешественнику высшее знание, не просто «сказала так»,⁴⁹ но буквально «обратила ко мне *эпос* [ᾧδε δ' ἔπος φάτο καί με προσήυδα]» (В 1, 23); во-вторых, сама богиня называет излагаемое ею учение *мифом* (μῦθον) (В 2, 1); в-третьих, свою речь об истине богиня именует πιστὸν λόγον, то есть «словом *веры*» (В 8, 50) – в отличие от мнения смертных, в которых нет «веры истинной [ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής]»⁵⁰ (В 1, 30). Логосы же (λόγοισιν) оказываются лишь ласковыми и льстивыми словами, которыми Гелиады уговаривают Дике открыть ворота⁵¹ (В 1, 15). Путешествие Парменида, таким образом, представлено в проэмии как *путь от логосов к мифу*, имеющий своим результатом *поэтическую онтологию*.

И всё же текст Парменида содержит в себе ещё одну – на этот раз «теологическую» – трудность, решение которой позволяет пролить дополнительный свет на статус автора/героя поэмы. С одной стороны, поименованные Парменидом богини – Дике, Ананке и Мойра – исполняют одну и ту же функцию: они крепко держат единое сущее в оковах необходимости (В 8, 15; 8, 31; 8, 37; 10, 6); поэтому их даже можно понимать как различные персонифицированные проявления одной и той же божественной функции. С другой стороны (В 1, 26–28), безымянная богиня утверждает, что Парменида «отнюдь не злая Участь» (οὔτι σε μοῖρα κακῆ) вела по сверх-человеческому пути, но Фемида (θέμις) и Дике (δίκη). Почему в отношении руководства философом в его восхождении к истине Мойра и Дике прямо противопоставлены друг другу? Вероятно, в этом месте «эпоса» речь идёт не о персонифицированных «законе» и «правде», а о законе и правде (правосудии) в прямом смысле.⁵² Если это так, то

⁴⁷ Антонов 2003, 23.

⁴⁸ Конкретная атрибуция парменидовой θεά – отдельная проблема, требующая обширного и тщательного анализа.

⁴⁹ Лебедев 1989, 287.

⁵⁰ А. В. Лебедев переводит: «в которых нет непреложной достоверности» (Лебедев 1989, 287), Г. В. Драч: «которым нет истинной веры» (Драч 2003, 255). Ср. у Гераклита fr. 12 Marc. (22 В 86 DK), где говорится, что большая часть божественного ускользает от познания по причине неверия: ἀλλὰ τῶν μὲν θεῶν τὰ πολλὰ, καθ' Ἡράκλειτον, ἀπιστίη διαφυγάνει μὴ γινώσκεσθαι.

⁵¹ Здесь может возникнуть ещё один вопрос: если, по словам принимающей богини, Парменида вела по демоническому пути Фемида и Дике (В 1, 28), то почему тогда эту же самую Дике приходится уговаривать открыть ворота? Возможное решение этой проблемы состоит в том, что «логосы», с которыми обращаются Гелиады к Дике, представляют собой некие необходимые ритуальные формулы, входящие в состав «культы» открытия эфирных врат.

⁵² Ср. Драч 2003, 257.

смысл данного фрагмента таков: Парменид был приведён к воротам не незаслуженно (то есть не по слепой и потому «злой» воле Мойры), но именно за то, что он был справедливым законодателем и потому *заслужил* высшее знание своей приверженностью правде. Богиня говорит Пармениду: не внешняя принудительная сила ведёт тебя по пути к высшему знанию, но *твои* дела (заслуги) *в сфере правовой деятельности*. Иначе говоря, здесь дано некое объяснение *причины* посвящения Парменида в высшее знание.

Такое предположение имеет определённые доксографические основания. Диоген пишет о Пармениде: «Сообщают также, что он установил законы для своих сограждан, как говорит Спевсипп в сочинении “О философах”» (*Diog. IX 23 = 28 A 1 DK*). Согласно Плутарху, Парменид «благоустроил свою родину наилучшими законами [*νόμοις ἀρίστοις*], так что власти ежегодно брали с граждан клятву оставаться верными законам Парменида [*τοῖς Παρμενίδου νόμοις*]»⁵³ (28 A 12 DK). Можно сказать, что в реальном Пармениде «поэт, философ и законодатель объединились в одном лице».⁵⁴ Более того, согласно некоторым предположениям, и сама поездка Парменида может быть понята в контексте его политической активности в Элее, а именно – как момент его деятельности по примирению двух частей, из которых состояла фокейская колония. «Описываемая в проэмии поездка, – считают интерпретаторы-реалисты, – есть не что иное, как выполнение посреднической миссии, результатом которой оказалось согласие жителей южных районов вручить наблюдение за воротами Дике, т.е. поставить отношение между соседями на справедливую основу».⁵⁵ Тогда и упоминаемые в поэме «врата путей Ночи и Дня» (В 1, 11) оказываются реальными воротами, чьи остатки раскопаны археологами,⁵⁶ и «демонический путь» (В 1, 2–3) предстаёт как дорога из северной части Элеи в южную; девы же Гелиады (согласно традиционной мифологии – сёстры Фаэтона, которые, оплакивая его смерть, превращаются в тополя) предстают как растущие вдоль дороги деревья, с крон которых стекают тени от холма («покрывала» из В 1, 10).⁵⁷ А следовательно, всё, что в своём путешествии видит или рассматривает «знающий (дорогу) муж», – это реальная «физическая» обстановка, характерная для Элеи времени жизни Парменида.

⁵³ Лебедев 1989, 276.

⁵⁴ Ярхо 1978, 223.

⁵⁵ Ярхо 1978, 220.

⁵⁶ Древние ворота Элеи построены в VI веке до нашей эры; эти ворота сильно напоминают те, что описаны в поэме. «Подтверждение тому, что Парменид описывает элейские ворота, дают и такие детали, как каменный порог и отсутствие пилястров, засвидетельствованные раскопками»; при этом «перед воротами лежит северный, затенённый участок дороги, за воротами – южный, освещённый солнцем» (Ярхо 1978, 220); таким образом, элейские ворота разделяют путь Парменида на две части – тёмную («ночную») и светлую («дневную»).

⁵⁷ Ярхо 1978, 219.

Итак, простой вопрос о субъекте онтологического знания у Парменида открывает для нас чрезвычайную сложность и многоплановость теоретической «оптики» поэмы, которая колеблется от мистической (мифо-поэтической) до реалистической. Чтобы продвинуться по пути постижения заложенных в поэму философских идей и смыслов, имеющих отношение к человеку как онтически наличному существу, требуется в дальнейшем исследовать то, как Парменид определяет подлинно сущее в его отличии от неподлинно сущего с учётом визуального аспекта такого определения.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Альберт, К. (2012) *О понятии философии у Платона*. Пер. с нем., предисл., прим. М. Е. Буланенко. Владивосток.
- Антонов, Т. В. (2003) «Парменид: путь философа к истине», *ΑΚΑΔΗΜΕΙΑ. Материалы и исследования по истории платонизма*. Вып. 5. Санкт-Петербург: 3–24.
- Афонасин, Е. В., пер. (2003) Климент Александрийский. *Строматы*. Том III. Санкт-Петербург.
- Афонасина, А. С. (2014) «Античные источники о раскрашенных статуях», *ПΡΑΞΗΜΑ. Проблемы визуальной семиотики* 1, 31–40.
- Вольф, М. Н. (2005) «Понятия “явное и неявное” как базис для формирования гносеологической проблематики Гераклита», *Вестник НГУ. Серия: Философия* 3.1, 80–88.
- Генедич, Н. И., пер. (1990) Гомер. *Илиада*. Пер. Н. И. Гнедича. Изд. подг. А. И. Зайцев. Ленинград.
- Жуковский, В. А., пер. (2000) Гомер. *Одиссея*. Пер. В.А. Жуковского. Изд. подг. В. Н. Ярхо. Москва.
- Камад, И. М. (2006) *Обрядовая сторона культов древней Греции*. Москва.
- Лауэнштайн, Д. (1996) *Элевсинские мистерии*. Пер. с нем. Н. Фёдоровой. Москва.
- Лебедев, А. В., пер. (1989) *Фрагменты ранних греческих философов. Часть I: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики*. Москва.
- Лукомский, Л. Ю. (1994) «Апофасис и язычество», *Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6*. 3, 14–17.
- Павич, М. (2000) *Стеклянная улитка*. Санкт-Петербург.
- Романенко, Ю. М. (2000) «Угадывание как онтологический метод в поэме Парменида “О природе”», *ΑΚΑΔΗΜΕΙΑ. Материалы и исследования по истории платонизма*. Вып. 2. Санкт-Петербург: 42–52.
- Франк, С. Л. (1990) «Непостижимое: онтологическое введение в философию религии», *Сочинения*. Москва: 181–559.
- Хайдеггер, М. (2009) *Парменид*. Пер. с нем. А. П. Шурбелева. Санкт-Петербург.
- Ярхо, В. Н. (1978) «Новый взгляд на Парменида», *Вестник древней истории* 2, 215–226.