

восемь, они вложены один в другой, их края сверху имеют вид кругов на общей оси, так что снаружи они как бы образуют непрерывную поверхность единого вала, ось же эта прогнана насквозь через середину восьмого вала» (там же, 616d–e).

Таким образом, Платон не ставил задачу воссоединения явления и сущности, спасения явлений. Задача воспроизведения видимости в качестве философски обоснованного методологического требования не могла возникнуть до Аристотеля, у которого мир явлений впервые становится областью сущего. Влияние платоновской мысли на дальнейшее развитие математической астрономии, было, скорее всего, непродуктивным, поскольку его астрономические взгляды зависели от его метафизических представлений, в рамках которых явления и чувственный мир вообще не имели значения. Позицию Платона в астрономии можно рассматривать как отход от рубежей, достигнутых пифагорейцами, которые пытались воссоединить явления и сущность, спасти явления через аксиому равномерно кругового движения. Платон наметил концепцию гомоцентрических сфер, получившую дальнейшее развитие у Евдокса, Калиппа и Аристотеля. Она также означала отклонение от путей развития математической астрономии.

Представление Платона о космосе, состоящем из одной или нескольких сфер, являлось устойчивым и постоянно воспроизводимым элементом греческой астрономии. У Платона оно представлено в мифологической форме в диалогах «Государство» и «Тимей». Однако, несмотря на форму изложения, эта концепция приобретает у него более четкий, жесткий и качественно иной характер, чем у его предшественников. Космос — это созданный по определенному проекту механизм, в котором число сфер жестко соответствует числу планет. Земля располагается в центре мира. Эта гомоцентрическая концепция означала зарождение в греческой астрономии физической теории, отличной от математических и натурфилософских построений. Вершиной этого развития явилось учение Аристотеля, неоплатоническая триадология и тринитарное учение в раннем христианстве.

В. Г. РОХМИСТРОВ

УЧЕНИЕ ПАРМЕНИДА

Ты узнаешь «непогрешимое сердце легко убеждающей истины», — говорит Пармениду богиня Ананке (Необходимость), увлекая его на путь, запредельный для человека. И открывает ему начало: «Бытие

© В. Г. Рохмистров, 2002

есть, а небытия — нет». В самом деле, может ли что-либо быть более очевидным, нежели эта тавтология — то, что есть, — есть, а того, чего нет, — нет.

Однако многие современники Парменида наперебой, каждый по-своему, утверждали, что даже и эта тавтология не может быть признана аксиомой. Ибо, по весьма распространенному в те времена приписываемому Анаксагору мнению, «ум устроит мир». И как сформулировал Протагор, соответственно «человек является мерой всех вещей»; никто, кроме человека, не может сказать, что существует, а что не существует. Кроме того, «все есть вода», «все течет», и «мы даже однажды не можем войти в одну и ту же реку». Таким образом, ничто не обладает существованием с необходимостью, ибо все, что возникает, должно погибнуть («все несет в самом себе свою плату за право быть»).

Да, это так, соглашается Парменид. Но именно то, что никакая из являющихся нам сущих вещей не обладает существованием с необходимостью, и позволяет нам говорить о существовании самом по себе как о «единственном действительно существующем».

Нет, заявляет Горгий, не существует вообще ничего. Даже если мы признаем, что существует только существование, то мы вынуждены будем признать, что оно не имеет начала, ведь оно не может из чего-либо возникнуть, а также не может оно и в чем-либо (где-либо) находиться, т. е. быть чем-либо ограниченным. Ниоткуда же не возникая и нигде не находясь, оно и не существует. А если и существует, то непознаваемо. А если и познаваемо, то невыразимо в речи, ведь слово о видимом нами теле является не видимым нами телом, а всего лишь — словом.

«Глухи и слепы те, для кого быть и не быть — одно и то же и не одно и то же. И для всего имеется попятный путь», — с горечью замечает Парменид и вспоминает стихотворение Ивика «Любовь»:

О, этот взгляд из-под полуопущенных век нежнотомный и влажный;
Вновь я со страхом и трепетом чувствую близость дыханья Эроса
И в роковую сеть Киприды словно юнец попадаю опять.
Так же скакун боевой на бегах, утомленный годами,
Крепкой ведомый рукой, на ристанье выходит, дрожа.

«Я чувствую себя в положении Ивикова коня», — говорит Парменид в диалоге Платона, озаглавленном его именем (Парменид, 136e). «С великим страхом подумываю, как мне в такие годы переплыть эту ширь и глубь рассуждений» (137).

«Парменид» Платона

Диалог Платона «Парменид» делится на две «неравные» части. Это признают буквально все исследователи, начиная с Плотина и кон-

чая Лосевым. Первая часть является своеобразной преамбулой и занимает десять страниц оригинального греческого текста, вторая, основная, — тридцать страниц и содержит собственно «диалектику Платона». Будучи единодушными в оценке первой части, все исследователи разделяются на два прямо противоположных лагеря в оценке смысла и значения второй. Одни, а именно: неоплатоники Плотин, Ямвлих Прокл и проч., а также Гегель и все гегельянцы, видят в этом диалоге (что, конечно же, в большей степени относится именно ко второй его части) сокровенные глубины человеческой мудрости и считают его едва ли не главным достижением всей Платоновой философии. Другие же, напротив, не усматривают в нем ничего, кроме «пустой игры понятий», и к этой группе ученых относятся: Тидеман, историк Грот, Т. Гомперц, Виламовиц-Меллендорф и др. Шлейермахер же и вовсе считает диалог Платона «Парменид» легким юношеским сочинением.

«Нужно иметь вкус к диалектике и любовь к метафизике, — пишет Радлов, — чтобы углубиться в „Парменида“. Неудивительно, что люди, склонные к позитивизму и точной науке, как, например, историк Грот» относятся к этим упражнениям («играм») отрицательно¹. Однако «нельзя же в самом деле верить в то, что вся эта диалектика дается только с целью упражнения в логическом мышлении, как об этом склонен говорить сам Платон (135de)», — замечает Лосев и тем самым указывает на один из возможных источников «пренебрежительной» точки зрения². А не является ли такое расхождение в оценке второй части диалога результатом неверного, недостаточного понимания первой его части? И еще — не является ли причиной этого недопонимания некая лакуна в восприятии учения самого Парменида? Чтобы это понять, предлагаем сначала более пристально присмотреться к этому своеобразному введению самого Платона в свое столь неординарное, «загадочное» произведение.

Итак, вкратце.

Парменид приветствует (135e) призыв Сократа (130a) перейти от рассмотрения вещей видимых к вещам умопостигаемым и разворачивает перед ним шаг за шагом все возникающие на этом пути затруднения (апории), а именно:

— если мы будем полагать отдельное существование идей самих по себе, то мы вынуждены будем признать, что они являются такими же самостоятельными вещами, как и все прочие и, соответственно, нам не принадлежат, в противном же случае они не являются самостоятельными или не существуют сами по себе;

— если же мы будем полагать, что идеи не существуют сами по себе, независимо от нас, то мы вынуждены будем признать, что никакое знание невозможно и, тем самым, невозможна не только философия, но и всякое взаимопо-

¹ Творения Платона. АCADEMIA. 1929. Т. 4. С. 10.

² Платон. Собр. Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 502.

нимание между людьми, что является совершенной нелепостью, — это первое противоречие

Далее:

— если мы будем полагать существование идеи для каждой существующей вещи, то идей будет бесконечное множество, в результате чего опять же познание окажется невозможным;

— если же мы будем полагать одну идею для множества вещей, то нам понадобится множество идей для связывания каждой конкретной вещи с общей идеей, тем самым, мы будем опять иметь бесконечное множество идей, познать которые окажется выше человеческих сил, — это второе противоречие.

Кроме того:

— идеи соотносятся не с вещами, но с идеями, и точно так же вещи соотносятся не с идеями, но с вещами (134a);

— однако, если мы не признаем, что вещи каким-то образом «причастны» идеям (или идеи — вещам), опять же никакое знание не будет возможным.

Итак:

1. Идеи и существуют и не существуют сами по себе.
2. Если идеи существуют, то каждая неизбежно является и одной и множеством.
3. Вещи и идеи существуют отдельно друг от друга и «причастны» друг другу.

Все попытки Сократа примирить между собой эти противоречия Парменид разбивает с отеческим, дружелюбным добродушием.

Однако, говорит Парменид, есть возможность доказать, что *сами по себе существующие идеи* познаваемы (133b5). И вот это-то великолепное место некоторые исследователи решили чуть-чуть подправить и читать «ἀλλ' ἀπίθανος», вместо «ἀλλὰ πιθανός», — в отрицательном смысле, как, например, у Златоустовского: «но и (и тогда) утверждающий, что идеи непознаваемы, остался бы убежденным»³. В то время как уже Прокл предлагал читать это место так: «ἄλλως δ' ἀπίθανος εἴη ὁ ἄγνωστα ἀναγκάζων αὐτὰ εἶναι» («в ином случае остался бы убежденным тот, кто настаивает, что они непознаваемы»)⁴. Сомнение же, возникшее при толковании данного фрагмента, по-нашему мнению, свидетельствует о недопонимании позиции Парменида.

Указанное затруднение в чтении подлинного текста Платона можно считать вполне разрешенным, поскольку, во-первых, Жебелёв переводит это место однозначно: «в противном случае переубедить настаивающего на непознаваемости идей не было бы возможно», ссылаясь при этом на Вилламовица, «давшего филологически удовлетворительное разъяснение этого места»⁵. А, во-вторых, Корнфорд очень

³ Златоустовский Ф. «Парменид» // Журнал министерства народного просвещения. 1873. № 166–167.

⁴ PROCLI philosophi platonici Opera, illustravit Victor Cousin, 3–6. PFRISIIS, MOCCXXXI. Vol 5. P. 176.

⁵ Творения Платона. АCADEMIA. Т. 4. С. 226.

удачно отсылает всех еще продолжающих сомневаться к фрагменту самого диалога, расположенному чуть ниже по тексту (135a–b), который уже никаких сомнений не оставляет.

Итак, Парменид говорит Сократу, что человека, который настаивает на том, что идеи либо не существуют сами по себе, либо являются непознаваемыми, можно переубедить, и даже рассказывает, каким именно образом (136a–d). «Трудный рисуешь ты путь», — отвечает ему Сократ и просит самого Парменида проделать его в качестве образца. И вот это-то «трудный путь», который позитивисты окрестили «пустой игрой понятий» или «упражнениями в диалектике», по всей видимости, необходимо проделать вслед за платоновским Парменидом, ибо, не пройдя его от начала до конца и не поняв, мы не можем говорить не только о том, действительно ли он позволяет разрешить указанные противоречия, но, вероятно, и о полном понимании учения самого Парменида.

Итак, Платон проводит целиком стройное саморазворачивающееся рассмотрение, изначальная четкая заданность алгоритма которого как раз и сбивает многих исследователей с толку. Им представляется, быть может, что вовсе не обязательно так подробно его расписывать, все и так понятно, и ничего в нем особо сложного или удивительного нет.

Тем не менее при таком подходе мы, будучи последовательными, вынуждены не только отбросить за ненадобностью большую массу тщательнейшим образом разработанных диалогов-дискуссий буддийской философии, перечеркнуть целые школы китайского даобуддизма, оставить схоластику и гегелевскую логику лишь в виде идей с заложенным в них «часовым механизмом», который «заводить» совершенно не обязательно. Зачем терять время и выделять все эти, в принципе, вполне понятные колена? Но это еще полбеда, когда они, хотя бы в принципе, понятны. А то ведь встречаются и вовсе абсурдные, прямо-таки бессмысленные построения, которые преподносят либо с хитровой улыбкой, либо с многозначительным видом, на самом деле не сделав ничего особенного, а лишь соединив противоречивые суждения по совершенно механической схеме в известную логическую четверку. Например, один из трактатов китайской школы IX в. н. э. Хуаянь начинается с утверждения: «Пустота является формой, потому что пустота не является формой» и т. д. Схематично это можно представить следующим образом: 1) A и B; 2) A и не-B; 3) не-A и B; 4) не-A и не-B.

И все же, чтобы было окончательно ясно, о чем в действительности написан диалог Платона «Парменид», рассмотрим тот, на наш взгляд, важный фрагмент (136a–d), поскольку именно здесь и задан меха-

низм рассмотрения Единого, фактически определяющий всю вторую часть диалога, и обратимся к схемам, составленным на его основании несколькими исследователями.

А. Ф. Лосев разложил его на изящную восьмерку, окрестив «диалектикой одного и иного». В нашей интерпретации это будет выглядеть следующим образом: 1) А и В; 2) А и не-В; 3) не-А и В; 4) не-А и не-В; 5) В и А; 6) В и не-А; 7) не-В и А; 8) не-В и не-А. Подобную же восьмерку приводит в своей диссертации П. Штаудахер, да еще и ссылаясь при этом на Е. А. Виллер⁶. Казалось бы, более ничего из этого фрагмента не вытащить, и так уже представлена полная и идеальная зеркальность взаимоотношений одного и иного. Однако Прокл в своих комментариях указывает 12 позиций. Откуда же он берет еще одну, третью, четверку, да и какую именно?

Это Прокл весьма подробно расписывает сам, в сущности, лишь более обстоятельно пересказывая данный фрагмент платоновского диалога: «Сначала нужно взять само нечто, о котором имеется понятие (*ὁ λόγος*), выделить ему противоположное и, как говорит Парменид, определяя и беря каждую вещь (*τὸ πράγμα*) то существующей, то не существующей, искать, что последует для нее самой и что не последует, и что последует для них обеих (*ἄμα*) и что не последует. . . , затем каждую из этой тройки учетверить . . . Должно ибо рассмотреть. . . , что последует каждому соответственно ему самому, и соответственно иному, и обоим соответственно друг другу»⁷. И именно эта третья «вещь», также разворачивающаяся в четверку, и была упущена, вероятно, потому, что все посчитали менее подробно изложенное в оригинальном тексте «соответственно одному и многому, и соответственно самому, и соответственно друг другу» за избыточное. А между тем, по-видимому, Прокл был прав, и здесь «соответственно самому» следует понимать как соответственно каждому взятому самому по себе, и тогда дополнение «соответственно друг другу» из простого тавтологического довеска превращается в целый самостоятельный «троп»: 9) АВ и А; 10) АВ и не-А; 11) АВ и В; 12) АВ и не-В.

Впрочем, если следовать дальше этой логике, то при изложении ее в чисто символическом виде становится заметно, что она раскладывается на 16 позиций: 13) ВА и А; 14) ВА и не-А; 15) ВА и В; 16) ВА и не-В. Более того, современная математика поможет нам без особого труда подсчитать, что на самом деле здесь возможны 24 комбинации (как факториал от четырех). Но это уже путь к логике Гегеля и в

⁶ *TAUTON* und *ΕΤΕΡΟΝ* in *Platons dialog Parmenides*, dissertation von Peter Staudacher aus Esslingen am Neckar. 1976. S. 81; *Platons Parmenides in seinem Zusammenhang mit Symposium und Politeia*. Interpretationen zur Platonischen Henologie von Egil A. Wyller. Oslo, 1960. S. 136.

⁷ *Procli philosophi platonici Opera*. . . Vol. 4. P. 9–11.

«Пармениде» он еще не просматривается. Однако здесь важно не то, что Прокл не усмотрел потенциально заложенную четвертую фигуру, а то, что он не упустил из вида третью — возможность совместного существования одного и иного как «одной вещи». А это чрезвычайно важный момент, ибо, упустив единую двойцу, т. е. на самом деле уже триаду, мы безнадежно замкнулись бы в дуализме, без конца перебегая от одного к иному и не догадываясь, в конце концов, соединив их, увидеть подлинное единство.

Теперь обратимся к самому «упражнению». «Если одно существует, — начинает Парменид (137c4), — то оно, конечно же, не является ничем иным, а только одним. Следовательно, оно не может быть тождественным чему-либо, ни равным, ибо тогда оно будет уже не одно. Следовательно, оно не может ни двигаться, ни покоиться, ибо в противном случае должно было бы существовать еще и некое место, в котором оно могло бы находиться, а не только оно одно. Но в таком случае оно и не существует, иначе либо существование придется признать чем-то иным по отношению к одному, либо выражение “одно существует” — тавтологией».

Если же одно существует, то оно неизбежно тождественно существованию, т. е. иному. И вот, едва лишь мы признали одно существующим, как сразу же получили триаду — «одно», «тождество» и «существование», т. е. сразу же определили субъект, объект и отношение. Подобным же образом развивается и все остальное рассмотрение, в результате которого оказывается, что одно и иное, во-первых, отдельно друг от друга не существуют, а во-вторых, являются одним и тем же.

Итак, предположим: нам теперь стало вполне ясно, что если одно существует, то оно неизбежно является иным; если же одно не является иным, то оно не существует, и то же самое в отношении иного. Теперь, и только теперь, после того, как мы действительно прошли (промыслили) все эти предыдущие «тропы» — относительное и абсолютное полагание и отрицание одного и иного, как это определяет Лосев, — мы можем попробовать, наконец, двинуться дальше и промыслить третью, «прокловскую», позицию: если одно и иное существуют, то они являются одним и тем же, и если одно и иное не существуют, то они являются ничем, т. е. опять одним и тем же. И так всегда — либо одно и иное вместе существуют, либо вместе не существуют, либо вместе не существуют, и это всегда одно и то же.

Это совсем не бесполезное дополнение, которое можно, как это делает, например, Корнфорд, строя свою схему к предположенному алгоритму, просто выделить из первой четверки в подпункт а), и не еще одна «загадочная фигура» в «игре понятий», а очень важный момент. Не сделав третьего шага, упустив из внимания эту важную часть

платоновского «Парменида», мы остаемся в полной неопределенности. Ибо только из позиции, что одно и иное одновременно, вместе ($\acute{\alpha}\mu\alpha$), как одна вещь, существуют, мы можем задать вопрос: а что из них появилось раньше? — как это и делает Платон (153 и далее). А далее следует великолепное рассмотрение, результатом которого оказывается, что и одно и иное возникают «вдруг», оба вместе, как бы *вне времени* (156d–e). Да они и не могут существовать раздельно, что, кстати, выяснилось из предыдущих рассмотрений. Действительно, допустим, одно появилось раньше, чем иное, тогда мы должны будем признать, что одно какое-то время существовало без иного, а это противоречит первой позиции, поскольку если одно существует, то оно уже является иным. То же самое происходит и в обратной позиции. И все это отнюдь не софистические уловки и не какая-либо мистика, ибо если что-либо делится пополам, то вряд ли возможно определить, которая из двух половин появилась первой или что появилось раньше в молекуле воды — атом кислорода или атомы водорода?

Однако мало того, что только эта третья фигура и дает нам возможность «действительно» рассматривать соотношение одного и иного друг с другом и понять, что ни одно из них ни старше, ни главнее другого. Она еще дает возможность «увидеть», что «существование» есть нечто «самостоятельное» по отношению к одному и иному, нечто третье, единое и неделимое, и отдельно, само по себе «не существует», как, впрочем, и одно, и иное. Ибо каждая из этих «трех вещей» является тем самым «одним», которое в отдельности, само по себе «не существует».

В связи с этим весьма любопытно обратить внимание на замечание Аристотеля, приведенное в четвертой главе книги В «Метафизики»: «Если само-по-себе-единое неделимо, то, согласно положению ($\acute{\alpha}\xi\iota\acute{\omicron}\mu\alpha\tau\alpha$) Зенона, оно должно быть ничем. В самом деле, если прибавление чего-то к вещи не делает ее больше и отнятие его от нее не делает ее меньше, то, утверждает Зенон, это нечто не относится к существующему, явно полагая, что существующее — это величина, а раз величина, то и нечто телесное. . . » (Метафизика, 1001b7). Это свидетельство, вынутое из контекста Аристотелевых рассуждений об учении Парменида, выглядит несколько странно, и не только потому, что уводит в сторону от приведенного рассуждения платоновского «Парменида», но еще и потому, что здесь первая же позиция приведенного рассуждения «отца истинных философов» приписывается Зенону.

Как утверждается все в той же преембле Платона, Зенон является любимым учеником Парменида (127c). Кроме того, в самом начале беседы Сократа с Зеноном (127e–128e) оба они признают, что смысл всех сочинений последнего — защита тезиса Парменида от тех,

кто утверждает существование многого, и, следовательно, каждый аргумент каждой его речи направлен лишь на утверждение противоположного тезиса: есть всегда лишь одно. Судя по молчанию остальных участников беседы, мы имеем полное право заключить, что они также согласны с двумя предыдущими собеседниками.

Теперь, обратившись непосредственно к какой-либо одной из апорий не платоновского, а исторического, реального Зенона, проверим, какой именно тезис защищает он в своих сочинениях.

Зенон

Рассмотрим апорию о летящей стреле:

- 1) всякое (тело), когда оно занимает равное себе пространство, либо движется, либо покоится;
- 2) ничто не движется в отдельное «теперь»;
- 3) движущееся (тело) всегда находится в равном самому себе пространстве в каждое отдельное «теперь»...

Следовательно, летящая стрела каждое отдельное «теперь» покоится. Или, иными словами, движение не существует⁸.

Что Зенон хочет дать нам понять таким шокирующим, на первый взгляд, заявлением. Или, быть может, он просто лжет, как заявляет Аристотель, и все это лишь софистические уловки? «... Это ложь: ведь время не состоит из неделимых „теперь“, равно как и никакая другая величина» (Физика, Z9, 239b30).

Но, по-видимому, здесь все гораздо проще, если поверить, что все сочинения и доказательства Зенона всегда имели и имеют только одну цель — защитить тезис Парменида о том, что есть всегда лишь одно.

И, действительно, как только мы примем положение о том, что существует множество сущих, начинают происходить невероятно смешные вещи. — Например, не существует движения. Не существует и все тут. Существуют стрела, Ахиллес, черепаха, зерна, волосы и т. д. и т. п. до бесконечности, но что же такое в этом случае движение? Что делает лысого лысым, а кучу кучей? Откуда возникает свист при падении? Где тот негодяй и шутник, издающий его? Пойдите-ка, попробуйте его найти и поймать. Стоит лишь признать множественность, как весь мир сразу же начинает распадаться, «а между тем всякий кичится постичь целое... оно ни зримо для людей, ни слышимо...»⁹ Это говорит один из учеников Парменида Эмпедокл, опять-таки, уже в который раз, отсылая всех к тому же едино-сущему, которого *только дух может достигнуть*.

⁸ *Фрагменты* ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 310.

⁹ *Якубанис Г.* Эмпедокл: философ, врач и чародей. Киев, 1994. С. 87.

Кстати, здесь, на наш взгляд, не только весьма любопытно, но и полезно провести параллель с индийской философией. Дело в том, что первоначально абхидхарма (буддийская метафизика) полагала в основе всего мельчайшее событие сознания — дхарму. Затем, не позднее II в. н. э., Нагарджуна заявил, что если быть до конца последовательным, то следует признать, что дхарма тоже не существует, т. е. что существование не является ее неотъемлемым атрибутом, и ввел понятие предельной действительности (парамартха), которую не только невозможно определить (ограничить, обозначить, указать) при помощи каких бы то ни было сущих, но даже наоборот — все то, что мы считаем существующим, не открывает нам действительного существования, а скрывает его и поэтому называется, по Нагарджуне, покровной действительностью (самврити).

Мы имеем здесь полную идентичность логического результата двух мощных, самостоятельных философских традиций. Ибо бытие Парменида, по существу, и есть не что иное, как та самая предельная действительность Нагарджуны. Однако нам тут же могут указать и на разницу, поскольку, по общепринятому мнению, Парменид отождествил бытие и мышление, т. е. тем самым как бы, в переводе на индийскую терминологию, считал, что «дхарма существует». В ответ на это мы предложили бы обратиться непосредственно к высказываниям самого древнегреческого философа, которых сохранилось вполне достаточно для понимания его философского основания.

Парменид утверждал следующее:

- 1) есть только бытие, а небытия нет;
- 2) без бытия ничего нельзя ни помыслить, ни высказать;
- 3) быть и мыслить — одно.

Если внимательно присмотреться ко всем этим высказываниям, то никакого отождествления мысли (как «чтойности» или сущего) с бытием мы здесь не увидим, ибо приведенная в третьем пункте позиция отождествляет не существительные, а глаголы, т. е. деятельность ($\tau\acute{o} \gamma\acute{\alpha}\rho \alpha\upsilon\tau\acute{o} \nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu \tau\epsilon \kappa\alpha\iota \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ¹⁰). Более того, вряд ли есть какие-либо основания сомневаться в том, что Парменид прекрасно различает не только мышление и мысль, но и дух ($\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$), душу ($\psi\upsilon\chi\eta$) и мышление ($\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$). Разница же с Нагарджуной заключается лишь в том, что, по Пармениду, сущие не скрывают, но свидетельствуют бытие. Однако и это различие при более детальном рассмотрении оказывается лишь внешним, ибо вот что находим мы у Нагарджуны в его «Основных положениях срединной философии»:

«(8) Преподавание буддами дхармы основывается на двух действи-

¹⁰ *Parmenides*, Über olas Sem, Philipp Keelam sun. Stuttgart, 1985. S. 6.

тельность: действительности покровы — (как) — мира и — предельного предмета.

(9) Те, кто не постигает различия этих двух действительностей, не постигает глубокой истины в учении будд.

(10) Предельный предмет (парамартха) не преподается без опоры на обиходное (вьявахара=самврити). Не поняв предельного предмета, невозможно осуществить нирвану» (Муламадхьямикакарика, XXI, 8–10, перев. А. В. Парибка, рукопись).

Но, пожалуй, еще большим доказательством родственности высказываемых в индийской и греческой философии позиций является то, что крупнейший индийский философ Нагарджуна, продвигаясь к понятию предельной действительности, также использовал нечто подобное апориям Зенона. В частности, вторая глава его «Основоположений» посвящена исследованию движения, и в ней доказывалось, что самого-то движения мы никак и не усматриваем; есть либо ходок, либо дорога, но нигде нет никакого движения, ибо «уже пройденное (~прошлое) не проходит, еще не пройденное тоже не проходит, и проходимое отдельно от пройденного и непройденного не проходит». Таким образом, мы вынуждены либо говорить, что движение движется, либо, что его просто не существует. А разве не то же самое говорит Парменид: если бы бытие и одно были тождественны, было бы все равно как говорить — одно существует или одно едино (142c).

Итак, всеми своими сочинениями Зенон стремится продемонстрировать, что установка на множественность всего существующего неверна, что за всем этим множеством якобы существующих вещей нужно всегда видеть нечто одно, единое, действительно существующее, внутренний закон коего не исчерпывается законами чувственных вещей. И для того чтобы продемонстрировать это, чтобы дать всем возможность буквально воочию «увидеть» это нечто невидимое, действительно существующее через тождественное ему движение как деятельность, мышление как деятельность, Зенон не гнушается никакими приемами, в результате чего, вероятно, раздражает философов, привыкших мыслить строго. Так, Аристотель обвиняет его в том, что он рассуждает грубо, так как «нечто неделимое может существовать» (Метафизика, 1001b14), и тем самым указывает нам на все тот же основной корень противоречия философов того времени, которое можно сформулировать следующим образом. *Мир Един. Он является нам бесконечным многообразием сущих вещей, каждая из которых в этом бесконечном многообразии так же является чем-то одним.*

Это рассуждение принималось едва ли не всеми философами того времени вплоть до Демокрита. Однако понимали его по-разному. Одни придерживались той точки зрения, что Единое есть некая сово-

кушность всех сущих вещей, т. е. некое единое тело, состоящее из более мелких тел и так вплоть до самых мельчайших (неделимых), по-гречески — атомов. Для такой точки зрения, на наш взгляд, очень удачное образное выражение нашел Корнфорд: поскольку линия начинается с точки, плоскость с линии, а объем с плоскости, то всякое геометрическое тело можно представить как совокупность точек и т. д.¹¹ Подобного взгляда придерживался, в частности, Демокрит, полагая, что вся эта «совокупность точек» (атомов) находится в пустоте.

Парменид же и его ученики имели в виду другое Единое, не слагающееся из множества сущих, а существующее как бы «за спиной» сущих, некий дух, дыхание, бытие. Иначе говоря, то самое, что Демокрит называет пустотой, они принимают за единственное действительно существующее, которое «является шаром», ибо ему нет никакой нужды распространяться в одну сторону далее, чем в другую. Недаром он призывает: «Созерцай умом отсутствующее как постоянно присутствующее»¹². Заявляя же, что «одно», будучи неделимым, не существует, Парменид имел в виду его несуществование для сознания, с чем, кстати, был согласен и Аристотель, только в его терминологии это было выражено как «простое». И конечно же, Аристотель, заявляя, что простое не может подлежать исследованию, ни в коем случае не согласился бы признать, что оно поэтому и не существует. Напротив, оно существует. С этим согласен и Парменид. Однако Аристотель, говоря о том, что простое существует, даже не будучи воспринимаемым нами, говорит об этом. И именно это имел в виду Парменид, полагая, что бытие не существует отдельно, одно, само по себе, как и мышление — без мысли. Ведь сказав, что мышление не существует без мысли, одно, мы же не утверждаем, что оно не существует вообще и как возможность тоже.

Здесь, на наш взгляд, вполне уместно привести еще две цитаты из «Метафизики» Аристотеля: «Парменид, как представляется, понимает единое как мысленное ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$), а Мелисс — как материальное» (Метафизика, 986b18); «так что в согласии с учением Парменида необходимо получается, что все вещи образуют одно и что это одно и есть сущее» (Метафизика, 1001a33). Как ни странно, обе цитаты противоречат друг другу, отождествляя связь ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$) и связываемое. Во всяком случае, судя по ним, мы можем однозначно заключить лишь то, что Аристотель сам пытается восстановить и понять, что же такое «одно» по Пармениду. И наиболее определенно на этот счет он высказывается в «Физике»: «Им кажется, что если [упомянутая природа] числом едина, то она и в возможности только одна... Мы же со

¹¹ Cornford F. M. Plato and Parmenides. London, 1939. P. 18.

¹² Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 288.

всей своей стороны говорим, что материя и лишенность — разные вещи . . . Так что этот способ [получения] триады совершенно иной, чем наш» (Физика, 192а). Все — то же самое, только триада, по Аристотелю, «иначе» организуется. У Парменида пара противоположностей — тьма и свет — связуются бытием в неразрывное единство, и нет никакого небытия. Ибо небытие или ничто — это и есть бытие в чистом виде. Аристотель же все это «называет» иначе; у него — материя как субстрат, форма как субъективность и . . . лишенность.

Таким образом, Парменид говорит об одном истинно существе, которое само по себе, отдельно не существует, т. е. не имеет ни места, ни движения, ни вида, ни границы и т. п. Нам же является только существующее, т. е. сразу множественное, имеющее все вышеперечисленное, за которым, однако, постоянно скрывается это одно, Единое, действительно существующее. То же, что нам является, всегда имеет «две стороны». Причем, как говорит Парменид, на самом деле есть только одна из них или, иными словами, тьма не есть сама по себе, но существует лишь как отсутствие света, это есть лишь отсутствие (лишенность Аристотеля¹³). И то, что говорит Эмпедокл о противоборстве двух сил: «. . . этот непрерывный переход никогда не прекращается . . . они остаются теми же самими, но, проницая друг друга, в одном месте становятся одной вещью, в другом — другой, оставаясь вечно тождественными»¹⁴, пожалуй, опять же, как и в случае с Зеноном, не столько проясняет, сколько запутывает позицию учителя. И дело здесь не только в отсутствии на тот момент хорошо разработанного понятийного аппарата, но еще и в том, что Эмпедокл говорит с позиции времени, временности, т. е. изнутри этого противоборства, тогда как лишь взглядом снаружи, не из существования, а на существование с позиции тождественного ему мышления, и можно усмотреть, что тьма — это только форма (граница, ограничение) света, вражда — только форма любви, зло — только форма добра, ибо ничто из них по-отдельности не существует.

Более того, именно существование как деятельность и является связующим элементом, благодаря которому эта неразрывная пара «дана» нам, что зафиксировано даже формально в суждении «одно

¹³ Это и в самом деле можно отождествить с лишенностью Аристотеля, но только после того, как мы различим ее с небытием Парменида. Дело в том, и здесь, по всей видимости, лежит основной корень непонимания, что Аристотелево небытие в виде лишенности есть не небытие, а бытие в возможности, и таким образом собственно небытие из контекста рассуждения Аристотеля выпадает. Бытие же в возможности можно было бы представить двояко — как бытие материи, лишенной формы, и как бытие формы, лишенной материи. Однако, по Аристотелю, форма всегда актуальна. Следовательно, есть лишь один вид лишенности — отсутствие оформленности. Для Парменида же не существует подобного предпочтения.

¹⁴ *Якубанис Г.* Эмпедокл: философ, врач и чародей. С. 92–93.

есть иное». Находясь же внутри этого «есть», которому, по Пармениду, тождественно мышление, люди видят то «одно», то «иное» и из своей позиции бытия также наделяют каждое бытием — самостоятельным. В этом-то и заключается ошибка, ибо каждое «простое» из этой триады, взятое по-отдельности, «не существует». Об этом вполне недвусмысленно свидетельствует сам язык. Ибо мы не можем сказать просто: день. Сразу же возникает вопрос: что день? Мы говорим: день есть, или: это день, и тем самым как бы отстраняемся от него, отступаем в позицию бытия. Но вот наступила ночь, и, как говорит Гегель, наша истина «выдохлась»¹⁵. Теперь мы говорим: это — ночь, или: есть ночь. Однако все это еще только один или так называемый первый опыт сознания. Второй опыт заключается в попытке связать два наблюдения в одно, ибо мы в конце концов замечаем, что день и ночь каким-то образом неразрывно друг с другом связаны, что не бывает одного без другого. Однако в нашем втором опыте мы еще не акцентируем связи, не выделяем ее как нечто третье, самостоятельное, а проговариваем, проскакиваем. За ночью следует день, день отсылает к ночи. Но день отсылает не только к ночи, и сам «отсыл» становится для нас чем-то несущественным, второстепенным. Нужно проделать немалую работу в воспитании мышления, чтобы понять, что для каждой вещи существует некий «собственный», единственный «отсыл», который и является бытием в чистом виде.

Таким образом, есть только одно действительно существующее — Единое, которое само по себе является связью одного и иного, «истинный философ» никогда не должен забывать о единственно верном пути — о постоянном созерцании во всем самого Единого, *отсутствующего как постоянно присутствующего*, которого *только дух может достигнуть*, а не следовать *мнениям смертных, в которых нет непреложной достоверности*. Ибо мы, конечно же, не можем отрицать как таковое существование одного самого по себе, но если мы забываем при этом, что оно же является, есть, сосуществует с иным, то мы будем постоянно ошибаться, т. е. буквально принимать одно за иное, забывая об их одновременном присутствии в бытии. И с этой точки зрения все является одним, не в том смысле, что Единое есть совокупность всех сущих, а в том — что всякая вещь, какую бы мы ни взяли, всегда представляет из себя неразрывную триаду как целокупное Одно, которое, лишившись хотя бы одного из своих компонентов, становится либо не существующим («ложью»), либо не тем, чем кажется («недостоверным мнением»).

Непонимание же в полной мере множеством философов того времени тезиса Парменида свидетельствует, на наш взгляд, о недоста-

¹⁵ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб., 1992. С. 56.

точности для этого только различения сущности и существования и о необходимости различения и Абсолюта, какового, по замечанию Симпликия, с одной стороны, и по наличию путаницы в истолковании *одного* Парменида у различных философов, с другой, на тот момент еще не было. Более того, бытие Парменида как форма форм есть лишь связь материи с той формой, о которой говорит Аристотель. Иными словами, пора бы уже различить одно и Единое, идею и эйдос, «форму» и форму, дабы вырваться из дуализма, из той двойственности, которая вот уже столько веков разрывает пополам философскую мысль, постоянно провоцируя надуманный, неправомерный вопрос: что первично? Кстати, вот что мы можем прочесть по этому поводу у Фихте: «Беспрерывно будут искать связи между субъектом и объектом и будут искать напрасно, если не постигнут их непосредственно в их первоначальном единстве. Поэтому всякая философия, исходящая не из этой точки, необходимо поверхностна и неполна и не может объяснить того, что должна объяснить, а потому совсем и не есть философия»¹⁶.

На основании изложенного можно заключить, что платоновский Парменид и Парменид исторический — одно и то же лицо. Тем не менее среди ученых и философов почему-то существует странное убеждение, что платоновский Парменид и Парменид реальный имеют друг с другом мало общего. А ведь, во-первых, не следовало бы забывать, что, к примеру, все, что мы знаем о философии Сократа, мы знаем в большей степени именно из диалогов Платона. Так почему бы не довериться такому авторитетному свидетелю и в случае с Парменидом? А во-вторых, при более детальном рассмотрении философского наследия Платона, к счастью, сохранившегося в полном объеме, можно доказать, что «диалектика», изложенная им в диалоге «Парменид», является лишь одним из элементов его сложной «конструкции», в то время как объединение этого *рассмотрения* (что, собственно, и означает греческое слово «диалектика») с сохранившимися фрагментами поэмы «отца истинных философов» создает на редкость цельное и законченное учение.

Если внимательно проследить логику развития мысли Парменида по фрагментам его поэмы «О природе», можно увидеть едва ли не тот же самый ход, что и в платоновском диалоге. *Есть только бытие, а небытия нет — одно* (а понятия — два); *бытие и мышление — одно и то же — одно* (а понятия опять — два); *мышление и то, о чем (~ради чего) мысль, — одно*. И *есть* всегда тоже только *одно*. Так что же в таком случае *одно*, по Пармениду, как не двоица, неразрывно связанная в триаду, но в то же время и каждое, взятое отдельно,

¹⁶ Фихте И. Г. Соч.: В 2 т. СПб., МСМХСШ. Т. 1. С. 557.

само по себе, — вот в чем трудность. Бытие и мышление тождественны друг другу, но в то же время в мышлении *есть* мысль, а в бытии — вещь. И это еще одна трудность — понять, что *бытие есть небытие*, ибо и вещь имеет всегда две стороны (и/или находится между бытием). А также и мысль связана мышлением (и/или бытием) с вещью. Так как *существует* всегда только триада — *одно* (делимое), одно же *неделимое* — *не существует*. Так что нет никаких оснований утверждать, что Парменид остановился на тавтологии, — это было бы слишком примитивным ходом. Нет, Парменид совершенно ясно и отчетливо, в отличие от всех прочих, понимал, что все гораздо удобнее делить на два, вместо того, чтобы во всем и всегда видеть только *одно*. Ибо не жизнь противоречит смерти, а рождение; жизнь же есть нечто третье, находящееся между рождением и смертью, — та самая деятельность, о которой все благополучно забыли, превратив ее в один краткий миг — противостояния, страха, бегства.

В качестве иллюстрации приведем один из фрагментов так называемой второй части поэмы Парменида, даже без уточнения перевода:

Более узкие [венцы] наполнены беспримесным огнем,
 Те, что за ними — Ночью, но при этом испускается доля пламени,
 А в середине их — богиня, которая всем правит:
 Она зачинает проклятое рождение и совокупление всех существ
 Посылая совокупиться самцу и, наоборот,
 Самке самца¹⁷.

Впрочем, быть может, кто-то предпочитает согласиться с «Анонимными пролегоменами к платоновской философии»? «Платон превзошел философию Парменида, опровергнув утверждение последнего, будто началом всего сущего является бытие, и показав, что единое — прежде бытия»¹⁸. Однако говорить так — все равно что заявлять, будто наука прежде жизни. Фихте писал в подобном случае: «Под мышлением вы подразумеваете: думать о чем-нибудь, и так как при этом совсем не имеете в виду какой-нибудь образец во внешнем восприятии, то что-нибудь выдумывать; и это понятие о мышлении господствует в философствующей публике и закрывает ей доступ к истинной философии»¹⁹. Кстати, его предшественник Декарт определил *ясность и отчетливость представления* одним из главных критериев истины, и Фихте, «узревший» непогрешимое сердце *легко убеждающей Истины*, также начинает свою философию с тавтологии «А есть А», поскольку нет для человеческого разума основания более несомненного, чем тавтология. Однако, и именно на основании этой тавтологии, он тут же вводит два дела-действия (Tathandlung) —

¹⁷ *Фрагменты* ранних греческих философов. С. 293.

¹⁸ *Платон*. Диалоги. М., 1986. С. 484.

¹⁹ *Фихте И. Г.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 648.

тождество и различие, и получает два первых факта сознания (Tat-sache) — «Я и не-Я». И никто не «обвиняет» его в тавтологичности мышления.

Более того, вот что мы можем прочесть все в тех же комментариях Прокла, располагавшего текстом поэмы Парменида в полном объеме: «Сам же Парменид понимал сущее, как это и прежде говорилось, из всех сущих избранное и наивысшее, в котором прежде всего сущее и проявилось, не как множество непонятно каких мыслимых вещей, поскольку сам же говорил: *сущее к сущему примкнуто*, и еще: *мне все равно, откуда я начну*, там же еще: *приду обратно*, и в другом месте: *из центра равносильно*, всем этим указывая, что мыслимыми вещами полагает многие вещи, и различает в них первые, средние и конечные, а их невыразимое единство [полагает] не как некое неведомое множество сущих, но как усматривающий, что все это множество выведено из одного сущего, каковое было и источником сущего, и очагом²⁰, и сокровенно сущим. . . »²¹ Так что, скорее, прав Плутарх: Парменида «можно упрекнуть» лишь «за стихотворную форму»²².

К тому же признание того, что алгоритм рассмотрения Единого принадлежит Пармениду, ничуть не умаляет достоинства самого Платона. И чтобы убедиться в его несомненной гениальности, достаточно хотя бы раз попробовать самостоятельно развернуть этот алгоритм или выучить диалог наизусть. Ведь посмотрите, что делает Платон, преподнося учение Парменида, — он записывает то, что рассказывает Кефал, которому якобы это рассказал Антифонт (кстати, родной брат самого Платона), которому рассказал, в свою очередь, Пифодор, который слышал все это якобы от своего учителя Зенона, являющегося (и только здесь, в конце цепи, необходима истина) учеником самого Парменида. Зачем бы все это могло понадобиться человеку, лично знакомому с одним из главных участников изложенной через такую длинную цепь персонажей беседы? А не для того ли, чтобы продемонстрировать, что есть вещи, которые не изменяются даже в тысячном пересказе?

Так что нет нужды думать, что Платон приписывает все это рассуждение Пармениду лишь из педагогической цели, а еще более того — из скромности. Нет, он зафиксировал то, что кто-нибудь все равно ра-

²⁰Здесь употреблено греческое слово «ἡ ἐστία», которое на самом деле весьма многозначно; это не только очаг, но еще и дом, жилище, семья, а также жертвенник, алтарь, святыня. Кроме того, здесь весьма любопытно соотношение с комментарием А. Ф. Лосева к платоновскому «Кратилу» (401bd), в котором он предлагает сравнить это слово с латинским «essentia» (см.: *Платон. Собр. соч.*: В 4 т. Т. 1. М., 1990. С. 634–635 и 389).

²¹*Procli philosophi platonici Opera*. . . Vol. 4. P. 120.

²²*Фрагменты ранних греческих философов*. Ч. 1. С. 277.

но или поздно должен зафиксировать, поскольку сам Парменид, вероятно, ограничился лишь поэмой. Впрочем, как бы там ни было, у нас все равно есть все основания принять учение Парменида как начало философии, ибо он первым в европейской традиции философствования указал на то, что предмет философии — бытие — действительно существует, более того, представлен каждому из нас *через* мышление и речь как связь, как деятельность определения, и, таким образом, истинным предметом философии и является эта деятельность определения, *через* которую открывается само бытие.

Отождествив же бытие и мышление, Парменид буквально продемонстрировал, что мышление само по себе абсолютно или, в терминологии Гуссерля, «интерсубъективно». Именно благодаря этому и возможны понимание, обучение, исследование. Но, будучи само по себе всеобщим, тождественным бытию, мышление «не существует» без мысли, без содержания. Содержанием же философии, или, в терминах Аристотеля, материей (субстратом), может выступать любой предмет, попадающий в сферу человеческой деятельности. Таким образом, являясь первой наукой или наукой наук, как и форма форм, сама по себе, отдельно от конкретного предмета, избранного для конкретного «рассмотрения», философия «не существует». Поэтому «сначала нужно взять само нечто, о котором имеется понятие, выделить ему противоположное и, как говорит Парменид, определяя и беря каждую вещь то существующей, то не существующей, искать, что последует для нее самой и что не последует, и что последует для них обеих, и что последует каждому соответственно ему самому, и соответственно иному, и обеим [вместе] соответственно друг другу. . . »

И. А. ГОНЧАРОВ

УМОЗРЕНИЕ И КАРТИНА МИРА КАК ВАРИАНТЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПЛАТОНИЗМА

Одной из загадок платонизма является, на наш взгляд, проблема его интерпретации в историко-философском аспекте. С одной стороны, история платонизма — давно разработанная дисциплина в рамках исторических исследований. С другой же стороны, многочисленные комментарии платоновских диалогов наводят на мысль совершенно иного рода, а именно о том, что диалог может быть прочитан