

Раздел I
СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Т. В. АНТОНОВ

ПАРМЕНИД:
ПУТЬ ФИЛОСОФА К ИСТИНЕ

Начало путешествия философа. Любой историк философии, занимающийся анализом *Введения* поэмы Парменида «Περὶ φύσεως», должен решить для себя проблему *Введения* и объяснить свое решение. Вопрос заключается в том, как понимать смысл *Введения*: метафорически или буквально. Попытаемся разобраться и дать удовлетворительные ответы на поставленные вопросы, анализируя сам текст поэмы и объясняя слова как в их буквальном значении, так и в метафорическом. Не имея заранее каких-либо четких установок, другими словами, «ключей» к истолкованию *Введения*, объясняющих его уже до начала самого исследования, мы, возможно, сами придем к тому выводу, который даст нам ясное понимание материала. Кроме того, нам предстоит прояснить вопрос о личности путешественника, описанного в прологе без четкого указания на какую-либо конкретную персону. В истории античной философии предлагаются два решения данной проблемы: либо путешественником является сам Парменид, либо во *Введении* представлен общий тип истинного философа с педагогической целью стремящимся дать к познанию истины не только пример для подражания, но и один из путей, по которому могут следовать постигшие смысл стихов пролога. Предварительно укажем на источники, из которых дошел до нас текст *Введения*.

*Введение*¹ состоит из 32 строк. Первые 30 приводит Секст Эмпирик в трактате «Против ученых» (VII, 111–112), присоединяя к ним свое знаменитое толкование образов в метафорическом смысле. Строки с 28-й по 30-ю (комментарии к «О небе») дает неоплатоник Симпликий, известный своими комментариями на труды Аристотеля. Вместе

¹Обзор мнений по этому поводу см.: Mansfeld. Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt. Assen, 1964. S. 240–280.

© Т. В. Антонов, 2003

с тем нужно заметить, что Симпликий наравне с Проклом — главные источники тех отрывков, которые сохранились от не дошедшей до нас полностью поэмы Парменида.

Когда мы обращаемся непосредственно к анализу первой строки *Введения*, то усматриваем одну деталь: с одной стороны, автор выступает как лицо, претерпевающее некое воздействие² — ἵπποι τὰ με φέρουσιν (лошади, которые меня несут...). С другой стороны, его θυμός³ (дух) действует как активное начало ὁδὸν τὴ ἐπὶ θυμός ἵκανοί⁴ — насколько может достичь θυμός (дух). Иначе говоря, здесь можно усмотреть различие, проводимое Парменидом, между личностью самого автора (ἐγώ. Асс. S με) и его духом (θυμός). Индивидуальная личность, заключенная в телесную оболочку, подвергается воздействию извне (ее несут лошади), а θυμός, средоточие души и мысли в древнегреческом эпосе, действует активно, воспаряя над сущим. Парменид, вероятно, умышленно разъединяет личность автора и его θυμός (дух), чтобы показать читателям, что путешествие совершается не только лично им при помощи божества, но и его мыслью, которая возвышается над индивидуальностью и не нуждается в содействии извне. Таким образом, сочетание активного и пассивного элементов намекает на органический синтез религиозного откровения, данного в эзотерическом путешествии, и достижения самой мысли Парменида, которая смогла достичь (ἵκανοί) умопостигаемых высот. К тому же автор при помощи данного факта пытается продемонстрировать наличие элементов божественного воздействия на путешественника, не отвергая при этом личных достижений его мысли.

В первой строке используется для описания (φέρουσιν) путешествия, а Imperfectum (πέμπων), Aoristus I (βῆσαν) указывают не только на стремительность действия, но и на своеобразное восприятие поэтом последовательности времен: от настоящего времени несовершенного вида — к прошедшему совершенного вида, что означает непосредственное и постоянное присутствие откровения, а также его завершенность и непреложность. Оптатив ἵκανοί (быть в возможности достичь) характеризует частое обращение к откровению и его повторное восприятие.

Кроме того, мы видим, что у Парменида в путешествии использу-

²Ср. 4-й ст.: φερόμην, τῇ γὰρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι.

³ο θυμός — принцип жизни, чувств и мысли, особенно сильных чувств и страстей. Ο θυμός происходит от греческого глагола Θύω (сжигать или приносить жертву). Существительное θυμός употребляется: 1) в физическом смысле в значении «дыхание и жизнь» (Il. 1. 593); 2) в значении: а) желание (Od. 17. 603); б) разум (Il. 8, 39); в) душа (Aristoph. Eq. 570).

⁴Ср. употребление термина у досократиков: (Parm. 81) (Heracl. B. 85) (Emped. B 145 2).

ются лошади, а не кони, более того, все фигуры пролога, за исключением самого автора, принадлежат женскому роду. Лошади участвуют главным образом в скачках (Vachyl. 3.3.). Выбор Парменида, возможно, обусловлен его собственным мнением (Т. 34), что женская конституция «горячее» мужской и по этой причине более близка к огню или свету, которые являются источниками «лучшего и более чистого понимания» (Т. 45). Хотя взаимодействие противоположностей, происходящих из мира мнений, будет рассмотрено чуть ниже, в данном случае можно объяснить употребление женского рода Парменидом тем, что он еще не покинул мир мнений и разделение сущего на противоположности для него актуально, причем в позитивно-утилитарном смысле.

Второй — третий стихи, необходимые нам для анализа, звучат в оригинале следующим образом:

2. ἐπεὶ μ'εἰς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσα⁵

3. δαίμονος ἢ κατὰ πᾶντ ἄστη φέρει εἰδότα φῶτα⁶

Текст приводится по последнему изданию фрагментов Парменида (Ernest Heitsch. *Parmenides. Die Fragmente.* 1886), так как издание досократиков под редакцией Дильса-Кранда дает не вполне обоснованное исправление δαίμονος на δαίμονες (Pl. N), что противоречит рассказу Секста Эмпирика (Против ученых, VII, 112), в котором стоит δαίμονος. Добавим, что генетив δαίμονος принимают Deichgräber, Mansfeld, Guthrie⁷. В буквальном переводе эти стихи передаются: «после того как они (лошади), руководя, доставили меня на πολύφημον путь божества, который ведет знающего мужа по всем городам».

Эпитет πολύφημος является сложным словом, образованным из πολύ (много) и существительного φήμη (речь, слово, весть). Первое значение этого композита мы встречаем в 22-й книге «Одиссеи», где Одиссей обращается к Медонту и Фемию: «ты и обильный песнями певец»; 376 ст.; у Пиндара в 8-й Истмийской оде πολύφημος употребляется в схожем значении: Геликонские девы (т. е. Музы) разливали θρῆνον τε πολύφημον (плач со многими сказаниями; 128 ст.). Следовательно, первое значение эпитета состоит в том, что некто или нечто обладает песнями или сказаниями в большом количестве.

Второе значение эпитета засвидетельствовано во 2-й песне «Одиссеи», где оно используется для характеристики собрания ἀγορῆν πολύφηνον (на собрание, полное шума; 150 ст.). У Геродота в 5-й книге Пифия велит фиванцам собрать «собрание, полное шума» (πολύφημον, 179 гл.). Ответ Пифии — явная реминисценция из «Одиссеи». Резюми-

⁵Ср.: ἔκ δ' ἐκάτμβην βῆσαν (Il. 1. 438); ἀγορῆν πολύφημον ἰκέσθην (Od. 2. 150).

⁶Ср.: δύο φῶτε κατέκτανεν εἰδότε χάρμης (Il. 5. 608); ἴστορα φῶτα (Hes. Op. 792).

⁷Deichgräber K. *Parmenides Auffahrt zur Göttin des Rechts.* Mains. S. 56; Mansfeld. *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt.* S. 240–245; Guthrie. S. 15–20.

руя второе значение эпитета, мы приходим к следующему переводу: «содержащее много слов, шума и речей».

По поводу значения πολύφημος в смысле «известный, знаменитый» и по сей день не утихают ожесточенные споры ученых. Сторонники этого значения ссылаются на имя собственное Полифем, которое этимологизируется в указанном смысле. Во-первых, имя Πολύφημος в греческой мифологии принадлежит циклопу Полифему, сыну Посейдона и нимфы Тоосы. Во-вторых, существует лапиф Полифем, сын Эпата, брат Кеней. Он был участником похода аргонавтов, но, помогая Гераклу в поисках Гила, не успел попасть на корабль, остался в Мисии и основал там город Киос. В-третьих, в схолиях на «Аргонавтику» Аполлония Родосского (I, 45) среди многочисленных имен матери Ясона упоминается имя Полифема. Кроме того, следует заметить, что в Смирне была найдена разбитая ваза с изображением Диониса и обращением к нему: Διόνυσε πολυφήμητε κλυμένεων. . . (Дионис, многославный из прославленных. . .). В качестве второго аргумента для перевода эпитета как «известный, знаменитый» указывается на его близость с другим эпитетом πολύφατος. Он, действительно, имеет значение «славный, известный» у Пиндара: πολυφάτων (P. 11.71) и πολυφάτος ὕμνος (Ol. 1.13) (знаменитые состязания и величественный гимн). Однако при всей схожести этих эпитетов они являются разными словами.

Теперь перед нами стоит нелегкая задача — выбрать наиболее эквивалентный перевод эпитета πολύφημος. Прежде всего нужно рассмотреть значения существительного φήμη.

Мы находим следующие значения: 1) речь, слово; 2) молва, слух; 3) откровение, глас. Наиболее интересным представляется последнее значение, так как оно дает возможность глубже проникнуть в смысл эпитета. В «Одиссее» (II, 35) Телемах, сын Одиссея, радовался слову Зевса (φήμη); φήμη здесь происходит от бога. В 20-й книге Одиссей молится о даровании ему вещего слова (φήμη, 100 ст.). И это вещее слово (φήμην) он получает от женщины, которая молола на мельнице. Софокл в «Эдипе-царе» φήμη употребляет в схожем значении: τῶν θεῶν φήμην ἀκούσας (услышав вещее слово от какого-либо из богов; O. T. 43), φῆμαι μαντικά (пророческие слова; O. T. 723). Примеры такого употребления слова мы можем найти также у Эврипида, Геродота и других греческих писателей.

Теперь становится ясным, что φήμη имеет не только обыденный характер, но и включает в себе оттенок религиозного откровения. Парменид получает откровение, вступив на πολύφημος ὁδόν, поскольку этот путь принадлежит божеству (δαίμονος). Если же переводить эпитет πολύφημος как «путь, содержащий много слов или речей», то мы не сможем понять, какие слова или речи присущи этому пути, так как

услышавший не смог бы разобраться в них. Поэтому мы предлагаем переводить этот эпитет следующим образом: обильный откровениями, многооткровенный. Божество, в то время как Парменид (его $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$) вступает на этот путь, сообщает ему в форме откровения многочисленными ясными указаниями. Указания касаются истины (от божества не может исходить ложь), заключающиеся в том, что существует только сущее ($\delta\upsilon\nu$), а их многочисленность объясняется посредством многих определений, которыми философ наделяет сущее, чтобы оно отличалось от эмпирического сущего, присутствующего в мире мнения. Эти указания не позволяют путешествующему сбиться с этого пути, который ведет к постижению истины знающего мужа; кроме того, это выражение имеет иногда мистериальный характер⁸. Слово проясняется фразой из 6-го фрагмента: $\beta\rho\sigma\tau\omicron\iota\ \epsilon\iota\delta\acute{o}\tau\omicron\varsigma\ \omicron\upsilon\delta\acute{\epsilon}\nu$ (4 ст.). Данная фраза говорит о том, что некоторые смертные воспринимают эмпирическое сущее как подлинное сущее. Поэтому $\epsilon\iota\delta\acute{o}\varsigma\ \varphi\acute{\omega}\varsigma$ обладает пониманием того, что есть истинное сущее, воспринимая его многие сообщаемые божеством признаки не чувствами, а умом.

Приведенное толкование эпитета находит поддержку у многих известных ученых. Френкель переводит πολύφημος таким образом: путь с «vieler bedeutsamer Rede»⁹; Унтерштайнер: путь, «the manifesta molte cose»¹⁰; Рицер: «Zu dem kunderichen Weg»¹¹ Конрад Еггорс Лан: «Путь, который имеет πολλὰ\ σήματα »¹²; Вернер Йегер: «Viel Kunde gewährender Weg»¹³; К. Дейхгребер: путь с «bedeutender, echter Kunde»¹⁴. Кроме того, Секст Эмпирик¹⁵, излагая свое понимание Введения, говорит, что под «многооткровенным путем» понимается «сообразное с философским учением умозрение».

Далее отметим другой эпитет подобного образования: лошади называются πολύφραστοι . Глагол φράζω имеет в эпосе значение «показывать, указывать»¹⁶, и Парменид, вероятно, помнит о том, как Ахилл дает указания своим коням (Ксанфу и Балию): $\text{φράζουσε\ σασηνιόχηρα}$ (П. 19. 401) (укажите, как спастись вознице¹⁷). Лошади Парменида имеют дар указания многого, которое встречается им на «многооткро-

⁸Ср.: Aristoph. Nub. 1241; Pl. Symp. 199 a; а также Eur. Rhes. 973; Alexis. Фр. 267.

⁹Fränkel H. Wege und Formen frühgriechischen Denkens. München, 1960. S. 15.

¹⁰Untersteiner M. Parmenids. Testimonianze e frammeti. Firenze, 1958. S. 187.

¹¹Riezler. Parmenides. Frankfurt, 1934. S. 112–113.

¹²Conrado Eggers Lan. Die bei Parmenides Wahrheit. Hermes, 1960. S. 245.

¹³Jäger W. Paideia. v 1 New York, 1942. S. 107–108.

¹⁴Deichgräber K. Parmenides Auffahrt zur Göttin des Rechts. S. 42–45.

¹⁵Секст Эмпирик. Против ученых, VII, 111–112.

¹⁶Od. II. 22. $\epsilon\varsigma\ \chi\acute{\omega}\rho\omicron\nu\ \delta\nu\ \varphi\rho\acute{\alpha}\sigma\epsilon\ \text{Κίρχη}$ в этом же значении II. 23. 138; Od. 15. 424.

¹⁷Толкование πολύφραστοι как «красноречивые» не подтверждается данными гомеровского эпоса (см. мнение A. Frankott'a в «Phronesis». 1858).

венном пути». Таким образом, лошади, обладающие знанием многих определений истинного сущего, показывают их путешественнику, которого они несут как «знающего мужа». «Знающий муж уже не только понимает, что есть подлинное сущее, но и осведомлен относительно его эпитетов-определений (позитивных и негативных). Сначала — посредством «многооткровенного пути», а затем — при помощи многообщающих лошадей Парменид проникает глубже в то, что есть, а не кажется. Секст Эмпирик в указанном пассаже понимает под «несущими» его «лошадьми» иррациональные порывы и влечения души. Возражая этому толкованию, мы укажем на то обстоятельство, что данные лошади принадлежат Гелиадам, дочерям Солнца, а значит — божеству. Скорее всего, лошади символизируют неистовство мудреца, ниспосланное божеством. Неистовство, которое часто путается с безумием, имеет способность видения того, что обычный смертный не может узреть в эмпирическом сущем. Мудрец, находящийся в неистовстве, выходит за границы существующего мира; он видит его относительно, множественность и изменчивость, стремится к абсолютному, единому и неизменяемому.

Путь, по которому совершает путешествие Парменид (или подлинный философ), принадлежит божеству ($\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\omicron\varsigma$), т. е. он уже возвышается над обыкновенными стезями¹⁸. В научной литературе долгое время обсуждался вопрос, кто это божество и тождественно ли оно упомянутому далее Дике, Мойре и Ананке. Некоторые ученые (Виламовиц, Штайн, Дильс и др.) исправляли генетив $\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\omicron\varsigma$ на номинатив множественного числа $\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\omicron\varsigma$, объясняя множественное число Гелиадами, возницами колесницы. Но данному истолкованию противоречит пересказ Секста Эмпирика (Против ученых, VII, 112), где употреблено единственное число $\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\omicron\varsigma$. Кроме того, у Секста Эмпирика при $\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\omicron\varsigma$ стоит артикль мужского рода ($\tau\acute{o}\nu$), что создает дополнительные трудности при отождествлении этого божества с богинями, которые встречаются в дальнейшем изложении, поскольку Мойра, Дике, Ананка имеют женский род. Это обстоятельство толкало многих исследователей на исправление текста манускрипта, хотя при внимательном анализе объяснений *Введения*, приводимых Секстом Эмпириком, нельзя не заметить, что для него не имели значения детали путешествия; для него самое важное — метафорический смысл, заключенный в словах. Поэтому мы можем спокойно принять рукописное чтение, исходя из того, что в тексте отсутствует артикль какого-либо рода и отождествить данное божество как божество женского рода, поскольку в поэме упоминаются божества исключительно женского

¹⁸См.: фр. 1. Ст. 27 ($\eta\ \gamma\alpha\rho\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\lambda\omicron\nu\ \xi\chi\tau\omicron\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\nu$. — воистину ведь он заперделен тропе человек).

рода. Однако вопрос об индивидуальности божества-богини не может быть выяснен здесь, ибо не затронута проблема взаимодействия всех божественных имен, которыми наделяет Парменид божество. Для нас, с некоторой долей вероятности, установлен лишь тот факт, что путь, на который вступил Парменид, принадлежит божеству¹⁹, точнее — божеству-богине. Это божество постоянно будет выступать под различными именами, выражая через них как внутренние, так и внешние аспекты понимания истинного сущего.

«Многооткровенный» путь, принадлежащий божеству, означает для Парменида как восхождение через многие признаки умопостигаемого сущего, так и учет всех прежних учений (мнений) о том, что есть сущее. Путь «ведет знающего мужа по всем городам (κατὰ πάντ' ἄσση)». Κατὰ πάντ' ἄσση²⁰ показывает на постижение всех мнений смертных, над которыми возвышается истинный философ как «знающий муж». Он, подобно Фаэтону, устремляется на колеснице ко всем землям (terras per omnes Lucr. 5. 398) под руководством дочерей Солнца. Отвага, свойственная Фаэтону, толкает его на решительный поступок — абстрагироваться от эмпирического сущего и перейти к умопостигаемому. Он должен знать все предыдущие мнения о сущем, прежде чем быть допущенным к Истине (Ἀλήθεια). И не только знать, но и каким-то образом упорядочить их, чтобы они согласовывались с положением, что «есть только бытие».

Теория двух форм, на которые разделяется весь чувственно-воспринимаемый мир, встречается в прологе поэмы для того, чтобы через нее истинный философ смог достичь до чистого сущего. Поскольку одна²¹ из форм, будучи положительной, соответствует в мире мнений сущему в большей степени, чем другая, то и в прологе существует признание этой формы в виде нескольких образов. Парменид тем самым признает, что объяснение данного мира через противоположные формы способствует более плавному переходу к абстракции. Ведь преобладание одной положительной формы, например, горячего, приближает

¹⁹Слово δαίμων обозначает: а) божество (доброе и злое), бог б) судьба, особенно несчастье, гибель, в) низшее божество, нечто среднее между богами и героями, г) в Новом Завете — злой дух, бес.

²⁰Текст испорчен в 3-м стихе. Κατὰ πάντ' ἄσση — конъюнктура, с которой соглашались Дильс и Гатри (обзор мнений по этому поводу см.: *Mansfeld. Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt. Assen, 1964. S. 240*).

²¹Это положение основывается на фр. 16: «Какова в каждый момент пропорция (элементов в) непрестанно-меняющихся членах, Такова и мысль, приходящая людям на ум» и на свидетельстве Феофраста (Об ощущениях 3): «Парменид вообще ничего не определил, а лишь указал, что при наличии двух элементов познание (γνώσις) зависит от преобладания [одного из них]. В зависимости от того, окажется ли в избытке горячее или холодное, мысль (διάνοια) становится иной, причем лучше и чище та, что от горячего».

философа к сущему, а не наоборот — к не-сущему. Таким образом, путешествие с самого начала до «ворот путей ночи и дня» символизирует переход от мнений к истине, при этом мнения не отвергаются, являясь необходимым условием восхождения (в особенности, их положительная сторона). С этой точки зрения и будут рассмотрены дальнейшие образы пролога.

В пятом стихе в первый раз упоминаются без наименования Гелиады (дочери Солнца), которые названы *χοῦραι* (девы). Примечательно, что возницы-женщины в греческой литературе встречаются очень редко, по-видимому, Парменид хотел подчеркнуть это обстоятельство, чтобы читателю стало ясно, что в прологе отдается предпочтение именно той противоположности, которая, по мнению автора, способствует постепенному приближению к конечной цели — истине. Однако девы, направляющие путешественника по пути (*ὁδὸν ἡγεμόνευον*²², хотя, с одной стороны, и являются первенствующим началом (как женское), с другой — всего лишь средство для достижения высшего знания. Колесница (*ἄρμα*)²³, которую тащат лошади, обычно употреблялась как в военном деле, так и на скачках и в торжественных процессиях. Этот факт символизирует всю трудность при прохождении пути (даже если путешественник пестует в себе положительное начало), быстроту путешествия (если оно совершается под покровительством богинь) и неординарность (так как не всякий человек получает откровение).

Кроме того, образ колесницы перекликается с более поздним описанием колесницы в диалоге Платона «Федр» (246с–247b). Если у Платона колесница символизирует душу Бога или человека, причем у людей в колесницу запряжены как добрый, так и злой, то и у Парменида мы видим схожий образ, однако смысловая нагрузка теории о двух формах равномерно распределена по всему прологу, что не мешает понимать метафоры через призму правдоподобного мнения, которому может следовать душа человека в стремлении приблизиться к умопостигаемому сущему, постепенно покидая чувственно-воспринимаемый мир.

В шестом стихе мы видим технические подробности при описании колесницы: ось, втулка, ступицы. Перевод данного стиха звучит так: «Пылающая ось издавала в ступицах скрежет втулки». Обращает на себя внимание эпитет, прилагаемый к оси, — *αἴθριον* (пылающая). Вероятно, он происходит от воспоминания пламенной колесницы Геры²⁴

²²Ср.: *γέρων δ' ὁδὸν ἡγεμόνευεν* (Od. 24. 225).

²³Ср.: *ἄρμα τιταίνων* (Il. 2. 390).

²⁴Существует параллель между описанием колесницы в поэме и гомеровским описанием колесницы Геры в Il. 5. 722, но сходство увеличивается еще больше в дальнейшем. Гера и Афина проезжают через небесные ворота для разговора с Зевсом, который находится на вершине Олимпа; Парменид проезжает через во-

у Гомера (II. 5. 722); путешественник частично (на уровне средства) уже вступил в область света (*φλογὸς αἰθέριον* πῦρ 8.56), но еще не избавился от шума, который производят даже правдоподобные мнения. В данном стихе столь наглядно проявилась конкретность²⁵ в довольно точном описании технического устройства колесницы, что это невольно наводит нас на мысль о факте лицезрения этой колесницы самим Парменидом. Более того, создается впечатление непосредственного описания в подробностях путешествия, которое совершил автор. Буквальное и метафорическое истолкование соединилось здесь так явно, что его нельзя не заметить.

В седьмом стихе продолжается описание колесницы²⁶: «Ибо ее подгоняли два вертящихся вихрем колеса с обеих сторон». Здесь поэтом описывается не только быстрота движения, но и тот факт, что колесница имела два колеса. Если рассмотреть это обстоятельство в метафорическом смысле, то получается, что Парменид следует своему учению о двух формах, которые, в свою очередь, подгоняют его к одной-единственной «форме», поскольку поэт не удовлетворен предлагаемым дуализмом и испытывает сильное желание привести множественность к одному знаменателю — существу.

В восьмом и девятом стихах возницы названы *χοῦραι ἠλιάδες* (девы Гелиады, т. е. дочери Солнца). Секст Эмпирик понимал Гелиад как аллегорияу глаз, но ясно, что Парменид верил в реальность (не на метафизическом уровне) этих божеств (tt 2, 54) и что поскольку Гелиады так же символичны, то они служат для обозначения умственных очей, а не обыкновенного органа смертных.

У Гомера дочерьми Солнца (отдельно от Кирки, которая родилась от другой матери и играла особую роль) были нимфы Фаэтуса и Лампетия, которые имели в своем ведении крупный рогатый скот и овец на острове Тринакрия (Od. 13. 131). Гесиод увеличил их число до семи (фр. 311) и наградил их поручением, состоящим в заботе о лошадях их отца (Гелиоса), которых они против его воли отдали своему брату Фаэтону; после его гибели они были превращены в тополя. Эта история была запечатлена в трагедии Эсхила «Гелиады». Парменид опускает

рота, ведущие в область света, для посещения богини. Колесница Геры описывается как пылающая (*φλογεα*); ось колесницы Парменида также пылает. Бёрнет, Дильс-Кранц и другие предполагают, что ось становится «пылающей» от скорости. Возможно, более правильный перевод эпитета *αἰθόμενος* — «сверкающая» (Боура, Гатри); в этом случае определение не несет предикативный смысл, но является эпитетом, свойственным огненной колеснице Солнца.

²⁵Ср.: *ἀπιόντος ἴει χάλκῃσσι σῖστυν* (II. 13. 650); *αὐλῶν συρίγγων τ' ἐνόπην* (II. 10. 13); *θῆλυς αὐτῆ* (Od. 122).

²⁶Ср.: *ἐντέτατα δῶαι* (II. 5. 728); *δινώτοισιν λέχεσσι* (II. 3. 391); *σπερχομένη, τοίων γὰρ ἐπέειπετο χῆρς ἐρετῶν* (Od. 13. 115); *κυκλοῦ ποιητοῖο, ὤμων ἀμφοτέρωθεν* (II. 24. 340, 628).

легенду²⁷ об их превращении, но, вероятно, помнит о дерзком поступке Фазтона и о содействии сестер. Чтобы приблизиться к Солнцу (Сущему как Истине), необходимы уверенность в своем особом предназначении, дерзость в получении откровения и содействие божественных сил. Но, в отличие от Фазтона, Парменид, отправившись к богине, достигает «Солнца истины», т. е. получает искомое откровение. По-видимому, в прологе участвуют две дочери Солнца (в этом Парменид следует Гомеру), так как на колеснице с двумя колесами большее количество не поместилось бы. Две Гелиады — символ, обозначающий неотступность и приверженность философа теории двух форм, но одновременно показывающий, что данное обстоятельство является только количественным. Гелиады также символ преобладания одной формы света, которая в дальнейшем будет преодолена, поскольку свет истины затмит чувственно-воспринимаемые количественные различия и приведет их к сущности всего сущего, где только одна неделимая определенность сущего, не допускающая никакого другого сущего, кроме себя самого. Хотя по отношению к миру истины Гелиады выступают как несущественный элемент, философ должен воспользоваться их помощью как средством, поскольку в мире мнений они частично содержат свет, который приведет ищущего к его источнику.

В этом же стихе достойны рассмотрения²⁸ фразы: *προλιποῦσα δώματα νυκτός* (покинув дом ночи) и *ὑπερχοίαιτο πέμπειν... ἐς φάος* (торопились отвезти к свету). Выражение *δώματα νυκτός* — отзвук гесиодовского *νυκτός ἐρεμνῆς οἶκία δαίνα* (Th. 744). Парменид, подобно Гесиоду²⁹, персонифицирует Ночь и, вероятно, приписывает ей схожие функции. По Гесиоду, Ночь родила Танатоса (смерть), Гипноса (сон), Мойр, Гесперид, Эриду, Немесиду и Мома (Th. 211–225). Ночь обитает в Тартаре и ежедневно покидает его через западные ворота, неся на руках Гипноса и Танатоса. В Тартаре встречаются Ночь и День, сестра Ночи, сменяя друг друга и попеременно обходя землю. Как видим, у Парменида, так же как у Гесиода, Ночь соседствует с противоположным началом — светом. Но у Гесиода сестра Ночи зовется Геме-

²⁷По Гигину (изд. Fab. 154), Гелиады — четыре дочери Гелиоса и нимфы Елимены. Их имена: Феба, Гелия, Этерия и Лампетия. По Овидию (Ovid. Met. II. 340–366), после гибели Фазтона сестры оплакивали его на берегу Эридана и превратились в тополя, а их слезы стали янтарем.

²⁸Ср.: *προλιποῦς εὐωδέα Κύπρον* (H. Arph. V. 66); *ὅποτε σπερχοίαιτ' Ἀχαιοὶ φέρειν* (II. 3. 391); *ἐς φάος ἐξάγαγοι μετὰ δαιμόνας* (H. Dem. 338).

²⁹У Гесиода Ночь — дочь Хаоса, сестра Эреба (Мрака), Дня и эфира. У орфиков Ночь становится первопричиной мира и сближается с божеством смерти. В греческих трагедиях Ночь лежит на крыльях в колеснице, в черной одежде, усеянной звездами. На фризе Пергамского алтаря Ночь изображена молодой женщиной с шаром в руке; в вазовой живописи Ночь простирается по небу с двумя младенцами на руках — Танатосом и Гипносом.

рой (Днем). Парменид же, напротив, не персонифицирует свет (φλόξ). Из этого факта можно предположительно заключить, что Парменид умышленно допускает различие между богиней (Ночью) и просто светом, чтобы, во-первых, показать, что он вышел за пределы области земли, где господствуют богини Ночь и День; во-вторых, акцентировать наше внимание на том, что от чувственно воспринимаемого света он устремляется к умопостигаемому свету истины; в-третьих, приближаясь к свету как к чему-то производному, в конце концов, познать источник этого света, т. е. то, что дает всем вещам быть. Пара свет и ночь будет объяснена самим Парменидом как основная пара в мнении смертных; этой парой наполнено все сущее по их мнению (фр. 9. 1–3). В анализируемом стихе одновременно можно усмотреть двоякий смысл: со стороны мира мнения — преобладание одной положительной формы, со стороны мира истины — попытка освободиться от «ночи» мира мнений и перейти к «свету» области истины.

В десятом стихе мы встречаем примечательное выражение: ὠσαμέ-
ναι κρατῶν ἀπὸ χειρῶν καλύπτρας (сбросив руками покрывала со своих
голов³⁰. Сбросить покрывало было знаком горя (Od. γ 468) или отдыха
(Od. ζ. 100). Гелиады сбросили свои покрывала, потому что они достиг-
ли своего естественного жилища (света), покинув дом Ночи, где они,
вероятно, встретили и взяли с собой Парменида. Их основная функ-
ция — доставить Парменида к умопостигаемому миру, и, выполнив ее,
они могли предаться отдыху и содействовать философу в отворении
ворот.

В области умопостигаемого света находятся ворота Ночи и Дня
(ἔνθα πύλαι Νυκτὸς τε καὶ ἡμέρας εἰσι κελεύθων)³¹, т. е. снова встречается
персонификация дня и ночи, которая может обозначать, что ворота-
ми заканчивается власть земных богинь. Две формы, в которые верят
смертные, теряют свое значение и влияние на путешественника, как
только он переступит порог ворот. Они — водораздел между чувстви-
тельно воспринимаемым и умопостигаемым. За воротами нет противо-
положностей Дня и Ночи, мужского и женского и других, Там — область
Истины, мир Сущего.

Однако ворота «объемлет притолока и каменный порог, а са-
ми — высоко в эфире — они наглухо закрыты огромными створками»³²
(ст. 12–13). Как нелегко отказаться от привычных мнений, так и тяже-
ло переступить через порог, который из-за своей укрепленности пред-
ставляется твердыней, не допускающей обыкновенных смертных. Са-
ми ворота находятся высоко в эфире, не только как нечто возвышен-

³⁰Ср.: προχατέσχετο χειρῶν καλύπτρας (H.Dem. 197).

³¹Ср.: ἐγγύς γὰρ νυκτὸς τε καὶ ἡμέρας εἰσι κελεύθωι (Od. 10.86).

³²По описанию ворота практически соответствуют воротам дворцов Микенской эпохи.

ное, но и как последний уровень в мнениях смертных (фр. 8. 56 «огонь эфирный»).

Любопытно свидетельство Симпликия (комм. к «Физике» 39.18), где он говорит, что «богиня (δαίμων) посылает души то из видимого в невидимый мир (ἄφανές = Аид), то наоборот (из невидимого в видимый)». Это свидетельство дополняется словами Нумения о том, что Парменид рассказывал о двух небесных воротах, через которые души нисходят к рождению (εἰς γένεσιν) и восходят к богам (εἰς θεούς) (фр. 31). Так как в прологе Парменид путешествует к божеству, то логично предположить отождествление ворот, через которые он проходит, с теми, через которые души восходят к богам. Кроме того, в свидетельстве Симпликия речь идет, по-видимому, не только о постоянном воплощении души, но и о представлении Парменида, что человеческий мир, который он покидает, — подлинный Аид, где ничего не видно. Душа философа, вопреки существующему положению, т. е. своему земному пребыванию, должна существовать в абсолютно божественно-видимом, положив конец своему хождению из одного мира в другой.

Под эпитетом αἰθέρα подразумевается не только то, что ворота находятся в самой отдаленной, огненной области физического мира, но и их недоступность, поскольку там, где кончается мир мнений, начинается непреложный мир истины.

В четырнадцатом стихе говорится о «двойных запорах, которые сторожит многокарающая Дикэ»³³.

Мифологические образы в поэме. Эпитет πολύποιος приводится у Орфея (фр. 158 к), где он определяет Дикэ. Дильс (Рз. С. 11) рассматривает его как возможный источник для фразы Парменида, однако дата орфической строки довольно неопределенна. Парменид склонен оставлять прилагательные с πολύ (Ср.: Фр. 1, 2, 4, 18, 7, 3, 5, 16). Прилагательные со вторым компонентом ποῖος особенно характерны для Эхила (ἀντίποιος, παλίποιος, γυναικόποιος, σεχνόποιος и др.). У Парменида πολύποιος (многокарающая) не может относиться к его собственной судьбе, оно гораздо больше ассоциируется с деятельностью богини, которая посылает души смертных — они не могут пребывать в одном мире постоянно и обладают неполным знанием об обоих мирах. Если путь принадлежит богине, а ворота, к которым ведет этот путь, сторожит многокарающая Дикэ (справедливость), то богиня и Дикэ — одно и то же лицо.

Дикэ в греческой мифологии — божество справедливости, дочь Зев-

³³По сообщению Павсания (V. 18. 2), Дикэ была изображена душащей и избивающей несправедливость на знаменитом ларце Кипсела, тирана Коринфа (VII в. до н. э.).

са и Фемиды (Hes. Theog. 901), одна из Ор³⁴. Она вершит справедливость в круговороте душ (Plat. 243 b). Она следует с мечом в руках за преступником и пронзает нечестивца (Eug. Vach. 993–896). В образе Дикэ больше отвлеченной персонификации, чем мифологизации. Дикэ изображалась сурового вида женщиной с палицей в руке. У Гомера отсутствует персонификация Дикэ. Слово δίκη означает у него обычай (Od. 19.163)³⁵, справедливость и законность (Il. 15. 388, 543). У Гесиода Дикэ следит за исполнением справедливости и информирует Зевса о нарушениях справедливости у людей:

*Есть еще дева великая Дикэ, рожденная Зевсом.
Славная, чтимая всеми богами, жителями Олимпа.
Если неправым деяньем ее оскорбят и обидят,
Подле родителя — Зевса немедля садится богиня
И о неправде людской сообщает ему...
(Гесиод, «Труды и дни» 256–260, пер. В. В. Вересаева)*

Дикэ, с одной стороны, — правда. Ее почитают за справедливость ее постановлений (внутренний аспект). С другой стороны, она имеет внешний авторитет из-за своей божественности. Дикэ выступает в качестве силы (и в этом она родственна мойре), от которой зависит соотношение справедливости (внешней и внутренней) течение жизни обыкновенного человека. И, наконец, ее образ сближается с образом карающей богини — она посылает возмездие, наказание за совершенную несправедливость.

Уже у Солона мы читаем:

*Но и молчание храня, знает Справедливость, что есть и что было
Пусть хоть и поздно, — за грех все-таки взыщет она!
(Солон. Элегии. I. 15–16)*

³⁴Оры — три дочери Зевса и Фемиды: Эвномия (благозаконие), Дикэ (справедливость), Ирена (мир); сестры мойр и харит.

³⁵Однако у Гомера мы читаем:

*αὐτόματα δὲ πύλαι μῦκον οὐρανοῦ, ἃς ἔχον Ὀραὶ
τῆς ἐπιτέτραπται μέγας Οὐρανὸς Οὐλύμπος τε
ἡμὲν ἀνακλιῖναι πύκινον νέφος ἢ δ' ἐπίθναι
τῆ ρα δὲ αὐτάων κεντρηνέκεας ἔχον ἵππος
εὐρον δὲ Κρονίωνα ἄτερ ἡμενον ἄλλων.
(Il. 5.749 753)*

Перевод Гнедича:

*С Громом врата им небесные сами разверзлись при Горах,
Страте которых Олимп и великое вверено небо,
Чтобы облак густой разверзать иль смыкать перед ними.
Сими богини вратами коней подстрекаемых гнали:
Скоро они обрели, далеко от бессмертных сидящим
Зевса и т. д.*

В дальнейшем образ Дикэ все больше сближается с образом Эриний. Дикэ принимает решение о том, нарушена ли справедливость, или нет, а Эринии осуществляют ее приговор. Гераклит говорит (фр. 34 DK): «Солнце не преступит [положенных] мер, а не то его разыщут Эринии, союзницы Справедливости».

Дикэ постепенно приобретает положение самостоятельной космической силы, в которой объединяются аспекты внутренней и внешней справедливости, мотив наблюдения за правильностью поступков людей и кары за их прегрешения. Вакхилида судьба определяется тем, куда склоняются весы Справедливости:

*Что от богов нам назначено необорного Долей (μοίρα),
Куда клонятся весы Справедливости, —
Все сужденное мы примем в свой срок.*
(Вакхилид. Песнь. 17. 24–26. Пер. Л. Гаспарова)

Таким образом, образ Дикэ приобретает черты судьбы (мойры), неся в себе не только абстракцию определенности жизни, но и ее конкретное воплощение в жизни каждого индивидуума. Парменид, будучи избранным для получения и постижения откровения, находится в зависимости от Дикэ, которая должна оценить его действия на поприще постижения истины как с внешней стороны правильности пути, так и с внутренней — со стороны правдивости его намерений. Философ, исчерпав все положения смертных, предстает перед богиней с одной целью — получить, если это возможно и если он достоин, «пропуск» к откровению, которое богиня может и не дать ему.

В четырнадцатом стихе встречается, кроме Дикэ, примечательное выражение «двойные запоры» (χληρίδας ἀμοίβους)³⁶, которые находятся во власти богини. Опуская разбор технического устройства дверей и замков в то время, мы рискнем предположить, что если ворота открывались попеременно при помощи двух запоров³⁷, то это символизирует постепенное преодоление теми, кто проходит через эти ворота, дуализма чувственного мира.

Процесс убеждения Корами (Девами) богини и отворение ворот описывается следующим образом (15–20 ст.):

*Коры стали уговаривать ее ласковыми словами
И смекалисто убедили, чтобы она им закрепленный засов
Мигом откинула от ворот. И тогда они распянулись
И образовали широкозияющий проем между створами,
Поочередно повернув в гнездах многомедные стержни.
Закрепленные гвоздями и заклепками.*

³⁶ *Sokol A. N.* Fragments of Parmenides. Assen, 1986. S. 176–178.

³⁷ Секст Эмпирик понимает под «многокарающей Справедливостью, имеющей чередующиеся запоры», разум, обладающий безошибочными представлениями.

Прежде всего поражает осведомленность³⁸ Парменида: греческие городские ворота действительно не висели на крюках, а были прикреплены к стержням. Парменид использует выражение πολυχάλκους ἄξονας (многомедные стержни): эти стержни поворачивались в гнездах, погруженных в порог или перемычку за воротами; в свою очередь, стержни были закреплены специальными гвоздями и заклепками. С одной стороны, такое детальное описание последней преграды может обозначать совокупность всех мнений, в том числе и правдоподобных, объяснить которую находится исключительно в компетенции богини. Это подтверждается стихами, завершающими фрагмент (31–32):

*Как о кажущихся вещах
Надо говорить правдоподобно, обсуждая их в совокупности.*

Парменид же не в силах понять, как соотносятся различные мнения между собой, как привести их к общему знаменателю. И поэтому он нуждается в помощи Гелиад, которые выступают здесь как родственные по сущности богине Дикэ божества («они — бессмертные возницы»; ст. 24). Опираясь на свою природу и причастность божественному свету Истины, они «смекалисто» должны убедить Дикэ.

С другой стороны, такая осведомленность может выступать как доказательство того, что данные детали видел сам Парменид в мистическом откровении, которое он получил. Ведь то, что Кору стали уговаривать богиню, показывает некую продолжительность этого действия. Иногда описание деталей действует гораздо сильнее, чем рассказ в общих чертах. Деталь — та изюминка, после приведения которой изложение становится убедительным и правдивым.

Стоит отметить, что стержни поворачиваются поочередно, что, вероятно, символизирует постепенность и длительность. Однако, когда ворота открываются, они образуют «широко зияющий проем», в который должен войти Парменид. Соседство хитроумного технического устройства ворот и зияния при открытии ворот должно показать читателю некую всеохватывающую бездну истины, в которую может провалиться неподготовленный человек, даже если он узнает истину от кого-либо, а не совершит путешествие, подобно Пармениду, постепенно постигая откровения.

20–21-е стихи завершают, в принципе, пролог, так как далее говорится только о встрече с богиней и ее откровении. Тем не менее и здесь имеются моменты, достойные внимания, к примеру:

... И вот туда через ворота

³⁸Ср.: ἄφαρ δ' ὄϊζε πύλας καὶ ἀπῶσεν ὄχῆας (Π. 24. 466); χάλκεος ἄξων (Π. 13. 30).

Прямо направили Коры по торной дороге колесницу да коней.

Из этих стихов становится ясно, что функции Гелиад с достижением цели прекращаются: довозя Парменида до богини, они оставляют его наедине с ней. Однако здесь смущает употребление эпитета «торная» по отношению к дороге (ἀμάξιτος)³⁹. По этой дороге вряд ли часто ездили, так как тогда бы она превратилась в обыкновенную дорогу, не отличающуюся от других. По-видимому, эпитет ἀμάξιτος имеет значение «дорога для большого транспорта: телеги, повозки, колесницы». Следовательно, Парменид вступил на большую, просторную и широкую дорогу, по которой может проехать любой, и там он не будет испытывать неудобства и стеснения. На пути к истине больше нет препятствий, осталось только узнать, в чем она заключается.

Дальше (ст. 22–23):

*И богиня приняла меня благосклонно, взяла десницей
десницу и, обратившись ко мне, сказала так:
О юноша, спутник бессмертных возниц,
На конях, которые тебя несут, прибывший в наш дом,
Привет тебе! Ибо отнюдь не Злая Участь (мойра)
велела тебе пойти,
По этому пути — воистину он за пределами тропе человек —
Но Фемиды и Справедливости (Дикэ).*

Богиня, которая приветствует Парменида, была уже упомянута как δαίμων (ст. 3), хотя на протяжении всей поэмы она остается безымянной. Более или менее ясно, что она тождественна «многочающей Справедливости» (Δίκη). Таким образом, мы видим, как безличное божество (δαίμων) постепенно проявляет себя в качестве Справедливости в ее внешних и внутренних функциях — силы, не только определяющей устои человеческой жизни и истинность желаний, но и не допускающей, чтобы сущее не рождалось или гибло, и держащей его крепко (фр. 8. 14). Она дает понять Пармениду, что несправедливо для сущего рождаться или гибнуть, показывая те признаки, которые объединяет в себе как отношение богини к миру и человеку, так и онтологическое определение самого сущего внешним образом. В данном случае через персонификацию и мифологизацию справедливости проступает аспект сущности (сути, основания) для сущего. Сущее, постигаемое умом, — справедливо в самом себе и проецирует эту справедливость вовне. Справедливо быть и быть умопостигаемым. Принятие этого тезиса есть соглашение с тем, что это является справедливостью (сутью) для всего.

³⁹Ср.: κατ' ἀμάξιτον ἐσσεύοντο (II. 22. 146).

Дальнейшие имена, которыми наделяется богиня, — всего лишь различные, персонифицированные в мифах силы, проявляющие признаки умопостигаемого сущего. В защиту положения о том, что Парменид сам приписывал различные имена богине, приведем мнения Стобея (А. 32. Мнения философов. I. 25. 3) и Феодорита (А. 32.VI. 13): 1) «Парменид и Демокрит: все в силу необходимости (ἀνάγκη), она же судьба (εἰσαρμένη), Справедливость (Δίκη), проведение (πρόνοια) и творец космоса»; 2) «Парменид называет необходимость божеством (δαίμων), Справедливостью и провидением». Подтверждает также эту гипотезу другое место из Стобея (А 37, Мнения философов, II, 7, 1), где описывается строение Космоса: «А самый средний из смешанных (венцов) для всех (них) — „родитель“ движения и рождения; он называет его также „кормчей богиней“, „ключедержащей“, Справедливостью (Δίκη) и Необходимостью (ἀνάγκη)». Вместе с именем Дикэ соседствует имя Фемиды (Θέμις), богини, которая вместе со Справедливостью велела пойти Пармениду по истинному пути. И последний аргумент — при тождестве Δίκη и ἀνάγκη богиня обращается к себе в 3-м лице. Она называет себя Справедливостью и Фемидой, объединяя их направляющие функции. Путешественник достиг «нашего дома» в том смысле, что богиня, несмотря на все свои различные имена, имеет один дом, в котором уживаются все ее аспекты.

Фемида в греческой мифологии — богиня правосудия, дочь Урана и Геи (Hes. Theog. 145), титанида, вторая законная супруга Зевса, мать Ор и Мойр (Hes. Theog. 901–906). По одной из версий, Фемида является матерью Прометея (Aeschyl. Prom. 18), при этом она сближается с Геей⁴⁰ и выступает с ней одним божеством под разными именами. Обладая даром прорицания, Фемида открывает Прометею тайну, что женитьба Зевса на Фетиде приведет к рождению сына, который свергнет Зевса. От матери Геи она получила Дельфийский оракул, который передала своей сестре Фебе, та отдала его своему внуку Аполлону (Aeschyl. Eum. 2–8). В Олимпии вблизи алтаря Геи с ее оракулом находился жертвенник Фемиды. Она изображалась с рогом изобилия, весами в руках и с повязкой на глазах (символ беспристрастия).

Таннери заметил (Science hellene, p. 243), что культивация персонификаций была характерна для пифагорейцев. По-видимому, Фемида демонстрирует факт внешнего одобрения пути, выбранного Парменидом, и его избранность на Земле. Справедливость и Фемида — две стороны одной богини, при этом Фемида всецело отвечает за земное существование Справедливости как закона. Она узаконивает то,

⁴⁰Ср.: Эсхилово описание Геи — Фемиды как πολλῶν ὀναμάτων τῶν μορφῆ μία (P. V. 210), одна форма многих имен, что вполне в духе Парменида.

что постановила Справедливость, а вместе они приводят Парменида на путь истины. С другой стороны, Фемида по отношению к сущему проявляет себя как непреложное постановление или закон, который гласит: «Есть только бытие» (фр. 6.1.)

Гораздо более тяжелым представляется вопрос о Мойре⁴¹, так как однозначный ответ на него невозможен. В 26-м стихе мы читаем, что на истинный путь Парменида направила «отнюдь не Злая Участь» (Μοῖρα κακή), а в 8-м фрагменте: «Мойра приковала сущее быть целокупным и неподвижным» (37–38 ст.), и поэтому «нет и не будет ничего, кроме сущего» (36–37 ст.).

Слово Μοῖρα буквально означает «часть» «доля», отсюда — «участь», «судьба», которую каждый получает. С развитием олимпийской мифологии устойчивыми стали представления об одной (Ном. П. 24. 209) или двух (Paus. X. 24, 4), или трех Мойрах. Наиболее распространенный миф — о трех сестрах Мойрах. Их имена — Лахесис (дающая жребий), Клото (прядущая), Атропос (неотвратимая), Лахесис назначает жребий еще до рождения человека, Клото прядет нить его жизни, Атропос, перерезая нить, обрывает жизнь. По одной из версий, Мойры — дочери Ночи (Hes. Theog. 211–225), по другой — дочери Зевса и Фемиды. Таким образом, здесь наблюдается родственная связь между Мойрами и Фемидой. Более того, Платон полагает, что три Мойры — дочери богини Ананкэ (необходимость), вращающей мировое веретено (Plat. R.р . X. 617 b–e). Боги не знают веления судьбы: даже Зевс, желая узнать предназначенное, взвешивает жребии человеческих жизней на золотых весах (Ном. П. 22. 209–214).

Обычно у Гомера Мойра встречается в единственном числе (П. 14. 87. 410) и только однажды — во множественном (П. 24. 49). Часто Гомер употребляет слово μοῖρα в значении «доля, участь» без персонификации (П. 1. 416; 5, 209). В «Иллиаде» Ахилл бранит ахейцев за то, что у них «равная доля (ἰσὴ μοῖρα) стоящему на месте и тому, кто ... сражается, в одинаковой чести боязливый, и храбрый» (П. 9, 318–319). Постепенно, уходя от обыденного значения, Мойра обожествляется и выполняет следующие функции: определяет удел человека при рождении и посылает ему счастье или несчастье. Происходит распределение функций между тремя сестрами. Эти функции подтверждаются следующими цитатами:

Определяют они при рождении несчастье и счастье
(Hes. Theog. 212);

Людям они посылают и доброе все и плохое
(Hes. Theog. 906);

... Судьба смертным людям несет и печаль и радость

⁴¹Для более детального рассмотрения вопроса см. книгу В. П. Горана «Древнегреческая мифология судьбы» (Новосибирск, 1990).

(Солон. Элегии 6. 63).

Наряду с индивидуализацией Мойры сохраняется значение предопределенности и безличной судьбы:

*Видящий их, возболелзновал сын хитроумного Крона
И провещал, обращаясь к Гере, сестре и супруге:
Горе! Я зрю, Сарпедону, дражайшему мне среди смертных,
Днесь суждено (мир) под рукой Патрокловой пасть
Побежденным!*

(П. 14. 431–438)

Кроме того, стоит отметить некоторые свидетельства, относящиеся к теогонии Парменида. Первое из них приводит Платон в диалоге «Пир» (178b), в котором утверждается, что «Парменид говорит о Генисе, рождающей силе», и приводится отрывок из поэмы Парменида:

Наипервейшим из всех богов она сотворила Эрота...

Персонализация рождающей силы не находит подтверждения в другом свидетельстве, которое прямо и однозначно объявляет матерью Эрота Афродиту. Плутарх (О любви, 13. 756 F) пишет, что «Парменид объявляет Эрота древнейшим из творений Афродиты». Симпликий не называет имени богини, считая ее причиной богов, а не только рождения животных (Симпликий. Комм. к «Физике», 39, 18). Платон в одном месте из диалога «Пир» подчеркивает враждебное отношение между Любовью (Эротом) и Необходимостью (Ананкэ) (Пир, 195c). Аристотель, исследуя философские положения досократиков относительно движущей причины, говорит: «Можно предположить, что Гесиод первый стал искать нечто в этом роде (т. е. движущую причину) или еще кто считал любовь или вождление началом, например Парменид» (Метафизика. А 4. 984b 23). Сходство учения об Эроте Парменида и Гесиода подтверждается следующим отрывком из «Теогонии» (ст. 116–119):

*Прежде всего во Вселенной Хаос зародился,
а следом широкогрудая Гея.
Также — Эрот, что меж всех бессмертных богов отличается.*

Из приведенных свидетельств можно сделать некоторые предварительные выводы. Во-первых, одно из главных мест в теогонии Парменида занимало некое божество, которому приписывались совершенство, древность происхождения, могущество и функции рождающей силы и любви. Во-вторых, Эрот соединял в себе эти аспекты, о чем свидетельствуют орфические тексты. Таким образом, мы видим, что Парменид в своей теогонии, по-видимому, пытался объединить перечисленные характеристики в Эроте, чтобы через этот мифологический

образ показать непреложность и могущество самого факта существования сущего. Кроме того, Эрот, будучи олицетворением жизни, является выразителем того, что умопостигаемое сущее есть сама жизнь, постигнутая истинным способом.

Возвращаясь к истолкованию Мойр и резюмируя все их упомянутые функции, мы выделим два основных аспекта, в которых постигается их сущность: лично-конкретный аспект; безлично-абстрактный. В поэме Парменида оба аспекта присутствуют. Парменид не обладает Злой Участью, ему определена добрая Мойра, которая заключается в том, что он получил знание истины. По отношению к сущему Мойра выступает, имея безлично-абстрактный характер. Удел сущего — быть, и быть неподвижным и целокупным. В этом сущее определено внутренней Мойрой быть таким, а не другим: оно приковано, так как определено по отношению к самому себе и обладает всей полнотой — вне него нет ничего. Таким образом, Мойра символизирует собой не только внутреннюю определенность, но и внешнюю, которая проявляется через его определенность и признаки.

Общая характеристика пролога. Прежде чем перейти к общей характеристике пролога, необходимо исследовать стиль и характер текста, который дошел к нам от Парменида. Известно, что Парменид написал свою философскую поэму в стихах. Обращение к стихотворной форме изложения своих мыслей мы видим у Ксенофана и Эмпедокла. Уже в античности пытались найти объяснение такому обращению. Приведем несколько свидетельств, которые по-своему объясняют этот выбор. Так, у Плутарха (Как слушать поэтов, 2.16С) мы читаем: «Стихи Эмпедокла и Парменида, „Противоядия“ Никандра и „Гномология“ Феогнида суть теоретические рассуждения, заимствующие у поэзии как средство возвышенность слога и размер, чтобы избежать прозрачности». Прокл говорит в одном месте (Комм. к «Тимею», 345, 12): «А Парменид хоть и грешит неясностью из-за поэтической формы, а все же и он излагает путем доказательств эту теорию (платоновское различие умопостигаемого и возникшего)». И в другом месте (Комм. к «Пармениду», 665, 17): «Парменид в поэзии таков: хотя уже сама поэтическая форма обязывала его пользоваться метафорами, фигурами и тропами, все же он был склонен к лишенной прикрас, сухой и ясной форме изложения . . . Поэтому речь его представляется скорее прозаической, нежели поэтической». Симпликий, говоря о Ксенофане, Пармениде и других философах, свидетельствует: «Они опровергают лишь кажущуюся нелепость в рассуждениях предшественников, заботясь тем самым о поверхностных читателях, ибо древние имели обыкновение излагать свои мнения при помощи загадок».

Из приведенных свидетельств мы видим, что, с одной стороны,

Парменид пользовался поэтической формой для метафорического выражения мыслей, а с другой — он оставался приверженцем четкого и последовательного изложения своих основных положений. Таким образом, налицо комбинированный подход к изложению своего учения, сочетающий в себе буквальный и переносный смысл.

Подводя итог рассмотрению *Введения*⁴², мы можем попытаться дать ответы на поставленные в самом начале вопросы. При анализе текстологически были выявлены связи между языком Парменида и лексикой Гомера, Гесиода, лириков; из этого можно сделать вывод о том, что Парменид действовал в русле эпоса Гомера и Гесиода и лирической поэзии. Обращение к божеству за помощью встречается и у названных авторов. Гомер обращается в 1-й строке Илиады к богине: «Гнев, богиня, воспой . . .». Когда в начале каталога кораблей Гомер призывает Муз помочь ему, он добавляет (II. 2. 485): «Поскольку вы — богини, вы присутствуете и знаете все вещи». Гесиод был научен Музами, когда пас своих овец под Геликоном. Они сказали ему (Theog. 27): «Мы знаем, как сказать много ложных вещей, схожих с правдой, и мы знаем, как произнести Истину, когда мы желаем». Существуют намеки на знакомство Парменида с орфическими, но из-за их небольшого количества нельзя сделать какой-либо вывод. Слово εἰδότες φύτα (ст. 3), возможно, несет аллюзию на религиозное посвящение. Гораздо более отчетливо прослеживается влияние пифагореизма на Парменида. По свидетельству Диогена Лаэртия (IX 21–23), «по словам Сотииона, он примкнул к пифагорейцу Амению, сыну Диохета, мужу бедному, но добропорядочному. Его-то последователем он и предпочел стать, а после его смерти воздвиг ему усыпальницу как герою, ибо был знатного рода и богат; и именно Амением, а не Ксенофаном был обращен к созерцательной жизни». Знакомство с пифагорейским учением подтверждается свидетельствами Ямвлиха (Vit. Pythag. 267), Анатолия Александрийского (de decade p. 30) и Гермиппа Смирнского (фр. 27 FHG). Трактат, приписываемый ритору Менандру из Лаодикеи, показывает, что олимпийские божества в парменидовской космологии изображены физически, т. е. как особые персонификации стихий или сил (A. 151–152). Макробий включает Парменида в число тех, кто последовал пифагорейскому учению о том, что антропоморфное изображение богов есть только уступка человеческой природе (A. 161). Дильс (Pl 11–12) утверждает следующее: Парменид почерпнул свои образы в пифагорейских кружках.

Таким образом, мы видим, что Парменид верил в богов⁴³ (хотя и

⁴²Подробнее о деталях пролога писал Дайхгребер в работе «Путешествие Парменида к богине Правосудия» (см.: *Deichgräber K. Parmenides Auffahrt zur Göttin des Rechts*. Mainz, 1899).

⁴³Ср.: мнение Френкеля (WF 158–173).

с некими оговорками) и полагался на их помощь, которую они могут дать в откровении. Мистическое путешествие в те времена не было экстраординарным событием: Аристей из Пропонесса мог совершать магические путешествия и появляться в двух местах одновременно (Hrdt. 4. 13); душа Гермотима была приспособлена покидать свое тело и бродить в поисках знания (Plin. H. N. 7. 174); Эпименид, пока его тело много лет спало, общался с богинями Истиной (Ἀλήθεια) и Справедливостью (Δίκη) (Fr. I. PK); Абрис летал на дарованной ему стреле Аполлона Гиперборейского. Исходя из приведенных свидетельств, мы вполне допускаем, что Парменид совершил подобное путешествие⁴⁴ и получил откровение.

С другой стороны, полученное откровение несет не только непосредственную истину, но и зашифрованный в метафорах метод восхождения от чувственно воспринимаемого к умопостигаемому. Парменид, следуя «правдоподобному» мнению о положительной форме в познании, приходит к выводу о том, что существует умопостигаемое сущее, в котором отсутствует множественность, потому что сущее выступает как единое сущее, не допускающее никаких других форм сущего. Прохождение областей мнений смертных и «правдоподобных» мнений — необходимая ступень на лестнице, ведущей к простоте истины. Поэтому метафоры в прологе, объясненные нами в большинстве через теорию о двух формах, содержат руководство к применению для посвященных в мнения современных Пармениду философов. Путешествие Парменида — не только его путешествие, одновременно оно является образцом, которому должен следовать истинный философ. Следовательно, в образе путешественника объединяются начало индивидуального философа Парменида и абстрактный тип человека, который поймет сказанное в прологе и попытается осуществить предложенное на практике, если будет настойчивым в своем стремлении познать истину. Такое соединение двух аспектов в понимании пролога дает нам возможность истолковать как весь пролог, так и его отдельные части не только в метафорическом ключе, но и в буквальном. Буквальное и метафорическое истолкования не отрицают друг друга — они являются взаимодополняющими сторонами одного пути, который должен привести к умопостигаемому сущему.

⁴⁴Однако сравнение путешествия Парменида с шаманской практикой нам кажется произвольным и натянутым.