

Вольф М.Н.

## К вопросу интерпретации *доксы* у Парменида: в поисках космологии

В учении Парменида раздел о принципах подлинного мышления традиционно именуется учением о бытии и соотносится с «путём истины», раздел же, где излагаются взгляды «смертных», понимается как парменидовская космология, «путь мнения» (*Докса*). Этот второй раздел часто вызывал вопросы, поскольку резко контрастировал и фактически противоречил тому, что излагалось Парменидом применительно к «пути истины» (*Алетейя*): то, от чего философ отказывается в первой части учения, вполне жизнеспособно выглядит во второй, если принимать этот путь за самостоятельную космологию. Именно поэтому Парменид зачастую трактуется как мыслитель, не сумевший до конца выдержать строгость собственной посылки, изложенной в «пути истины»<sup>1</sup>. Такая интерпретация возможна в силу убежденности, что Парменид *действительно* намеревался создать космологию. В свою очередь, эта убежденность базируется на аристотелевском опыте искусственного объединения всех досократических учений с позиций установления причин и первоначал, отражённом в известном высказывании Аристотеля о Пармениде в «Метафизике», I, 986b 28–40: «Полагая, что наряду с сущим вообще нет никакого

---

<sup>1</sup> См. напр.: Gomperz T. Greek Thinkers. A History of Ancient Philosophy. Vol. I./Transl. Laurie Magnus. London, John Murray, Albemarle Street. W., 1920. P. 179–182.

не-сущего, он считает, что с необходимостью существует [только] одно, а именно сущее, и больше ничего (об этом мы яснее сказали в сочинении о природе). Однако, будучи вынужден сообразоваться с явлениями и признавая, что единое существует как мысленное, а множественность — как чувственно воспринимаемое, он затем устанавливает две причины или два начала — теплое и холодное, словно говорит об огне и земле; а из этих двух он к сущему относит теплое, а другое начало — к несущему» (пер. М.И. Иткина)<sup>2</sup>. В таком случае, может показаться странным, что сам Парменид, хотя и придерживался принципов рационального и демонстративного изложения в поэме, не обратил внимания на явные противоречия в собственной системе, которые повлекло за собой признание этих двух путей.

Мы намерены подойти к рассмотрению учения Парменида с другой стороны: не отбрасывая в принципе возможность космологического раздела, наметить непротиворечивые варианты трактовки его учения с учётом некоторых современных интерпретаций и понять, какое место занимает *Докса* в этом учении, может ли она быть истолкована как самостоятельный «путь», т. е. способ философского поиска, и как в рамках таких интерпретаций возможна космология у Парменида.

**Пути познания у Парменида.** Вопрос о том, сколько путей познания различал Парменид, на сегодняшний день открыт. Традиция различать три пути познания — «путь истины», «путь лжи» и «путь мнения» — восходит к Ф. Корнфорду<sup>3</sup>, она же является дополнительным обоснованием для понимания *Доксы* как самостоятельного раздела парменидовской доктрины. Корнфорд, несмотря на прямое указание в В 2 и В 8. 16–17<sup>4</sup>, что единственно

<sup>2</sup> «Метафизика» цитируется по изданию: *Аристотель*. Соч. в 4-х т. Т. 1. / Ред. В.Ф. Асмус. М.: Мысль. 1976.

<sup>3</sup> *Cornford F. Parmenides' Two Ways // Classical Quarterly*. 1933. № 27. P. 97–111.

<sup>4</sup> В 2: Давай я скажу тебе (а ты внимательно выслушай) речь о том, Какие пути поиска [~ дознания] единственно мыслимы: Один [путь] — что [нечто] есть и что невозможно не быть; Это — путь Убеждения (ибо оно сопутствует Истине). Другой — что [нечто] не есть и что по необходимости должно не быть.

мыслимыми путями поиска могут быть только «есть» и «не есть», полагает, что в силу неоконченности этого фрагмента у Симпликия и ряда упоминаний в тексте поэмы «пути блужданий смертных», нужно включить этот, третий путь, в пути познания<sup>5</sup>.

Более современный и популярный подход к решению этого вопроса останавливается на двух путях поиска — «есть» и «не есть»<sup>6</sup>. Сам Парменид, указывая на возможность только этих двух путей, подчёркивает, что вторым путём в принципе пройти невозможно (В 2. 6–8), он в каком-то смысле тупиковый, никуда не ведёт, а потому и понимать его как *путь* у нас оснований нет. На этот иллюзорный «путь *не есть*» людей толкает привычка полагаться на чувственные восприятия (В 7), что может привести к мысли о тождестве «пути мнения», понимаемого как чувственно-данная космология, и пути «не есть», и на этом основании мы можем отбросить и «путь мнения»<sup>7</sup>. Вывод Парменида представлен в В 8.1: «...Один только путь остаётся, “Есть” гласящий», говорит нам о том, что все предварительные обсуждения путей познания фактически были только допущением, неверность которого подтвердили последующие рассуждения.

---

Вот эта тропа, указываю тебе, совершенно неведома [=непознаваема].  
Ибо то, чего нет, ты не мог бы ни познать (это неосуществимо),  
Ни высказать.

Если специально не оговаривается, то фрагменты Парменида цитируются по изд.: Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Подготовлено А.В. Лебедевым. Москва: Наука. 1989.

В 8.16–17: ЕСТЬ или НЕ ЕСТЬ? Так вот, решено [~ вынесен приговор],  
как [этого требует] необходимость,

От одного [пути] отказаться как от немислимого, безымянного,  
ибо это не истинный

Путь, а другой — признать существующим и верным.

<sup>5</sup> Cornford F. Op. cit. P. 99.

<sup>6</sup> Подробнее см.: Palmer J. Parmenides & Presocratic Philosophy. Oxford University Press. 2009. P. 65–69.

<sup>7</sup> Об отождествлении «пути не есть» и «пути мнения» см.: Nehamas A. On Parmenides' Three Ways of Inquiry // Deucalion. 1981.V. 33. № 4. P. 97–111; Mourelatos A. The route of Parmenides (originally published in 1970). Las Vegas: Parmenides Publishing, 2008. P. 77–78. n. 7.

Поэтому, говоря о «пути не есть» и «пути мнения», мы должны помнить о том, что такое словоупотребление некорректно, таких путей познания Парменид не признаёт и использовать эти выражения мы можем только как рабочие конструкции, но не содержательные.

Ещё одно затруднение, не позволяющее однозначно судить о количестве признаваемых Парменидом путей, может возникнуть и в связи с В 6:

- 1 То, что высказывается и мыслится, необходимо должно быть сущим  
[«тем, что есть»], ибо есть — бытие,  
А ничто — не есть: прошу тебя обдумать это.

\* \* \*

- Это путь поиска, от которого я тебя <отвращаю>, во-первых,  
А затем от того, по которому смертные, не знающие ничего,  
5 Блуждают о двух головах, ибо беспомощность в их  
Груди правит сбившимся-с-пути умом...  
8 Те, у кого «быть» и «не быть» считаются одним и тем же  
И не одним и тем же...

В переводе А.В. Лебедева затруднение не очевидно, но если исходить из еще одного возможного перевода В 6.3: «Ибо я удерживаю тебя от первого пути поиска», то богиня отвращает от «пути есть», поскольку именно этот путь как первый упоминается в В 6.1. Чаще всего можно встретить два способа решения этого затруднения. Сторонники одного способа, например, А. Мурелатос<sup>8</sup>, считают, что в В 6.1–2 не перечисляются пути, а повторяется доктрина, изложенная в В 2, и богиня просто обсуждает такие пути, на которых поиск невозможен. Тогда первый путь — это путь «не есть», а второй — «путь мнения». Другой способ — признать, что лакуна в В 6.3 была более пространной, чем полагал Дильс, вставив только одно, как он считал, недостающее слово. Так полагает, например, Л. Таран<sup>9</sup>. По мнению его и примыкающих к нему исследователей лакуна содержала ту часть поэмы, где обсуждались

<sup>8</sup> *Mourelatos A.* Op. cit. P. 77. n. 7.

<sup>9</sup> *Tarán L.* Parmenides. Princeton: Princeton University Press, 1965. P. 59–61.

всевозможные вариации негативного пути, от которых предлагает избавиться богиня<sup>10</sup>.

В любом случае, даже если согласиться, что помимо негативного пути существует третий путь как путь мнения смертных, «тождество есть и не есть», коль скоро речь в поэме идет о *путях познания*, смертные, сколько бы они ни бродили по своему пути, остаются незнающими, и значит, этот путь невозможно классифицировать как путь познания, что и подчеркивает Парменид (В 6.6): смертные познают не подлинным мышлением, а «сбившимся-с-пути умом». Поэтому мы должны исключить «путь смертных» в качестве одного из предлагаемых Парменидом путей поиска, хотя бы на том основании, что *путь* Парменид понимает в первую очередь как путь познания, и гарантирует он не просто знание, а истинное знание, чего нельзя сказать о заблуждениях «ничего не знающих» смертных. В целом, единственно возможным путем познания остается «путь истины»; «путь мнения» в качестве самостоятельного пути признать нельзя.

Что касается путей «есть» и «не есть», то их следует рассматривать как некий программный *крисис* (*κρίσις* — *греч.* состязание, спор, переломный момент), принципиальную дистинкцию этих двух путей, которая и является, на наш взгляд, ключом к пониманию роли *Доксы* в поэме, смысловым и программным местом поэмы. Чтобы прояснить смысл этой дистинкции, нам следует обратиться к анализу понятия «поиск».

### Путь «есть» и философский поиск в свете парадокса Менона.

Говоря о пути, Парменид прежде всего подразумевает путь *поиска* (*δίψησις*). На первый взгляд, путь (*ὁδός, πόρος*) — это метафора, прекрасно представленная в проэмии путешествием юноши и имеющая явное объяснение: используя поэтическую форму для своего философского произведения, Парменид вынужден был подчиняться закону эпического жанра. Но это не только дань традиции: в выражении «путь поиска» под *δίψησις* следует понимать не что

<sup>10</sup> См. например, *Stokes M.* One and Many in Presocratic Philosophy. Cambridge. 1971. P. 112–127; *Finkelberg A.* Parmenides' Foundation of the Way of Truth // *Oxford Studies In Ancient Philosophy.* 1988. N 6. P. 39–67.

иное, как новый способ познания, то, что сегодня назвали бы эпистемическим поиском<sup>11</sup>, и который в данной статье будем называть «философский поиск».

Осуществляя философский поиск, мы уже заведомо знаем то, что ищем, т. е. объект поисков нам известен, но это знание может являться неполным или ошибочным, и философский поиск направлен на уточнение содержания того, что мы и так предварительно знаем. Сам же поиск, или «путь» продвижения от недостаточного, поверхностного или ложного знания к истинному, осуществляется на основании определённых знаков, подсказок, помогающих сориентироваться на этом пути. Если же таких знаков на пути поиска не имеется, то и успешный результат не гарантирован.

Требование поиска того, что мы и так знаем, может показаться парадоксальным: «путь есть» предполагает знание, поиск только того, что мыслится или высказывается, т. е. чего-то известного, и на этом пути невозможно знание о том, что невозможно помыслить или высказать, то, что принципиально неизвестно (ср. В 8. 8–9: «нельзя ни высказать, ни помыслить: “Не есть”»). Зачем искать то, что и так известно? Наличие парадокса, на наш взгляд, как раз и позволяет Пармениду сформулировать своё программное заявление в В 2. Прояснить эту мысль о парадоксальности *философского поиска* и сути требований В 2 лучше всего поможет платоновская формулировка парадокса Менона: «Значит, человек, знает он или не знает, все равно не может искать. Ни тот, кто знает, не станет искать (ζητεῖν): ведь он уже знает, и ему нет нужды в поисках; ни тот, кто не знает: ведь он не знает, что именно надо искать» («Менон» 80e 3–5, пер. С.А. Ошерова)<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> О понятии «эпистемический поиск» для передачи значения ζήτησις у Аристотеля пишет, например, Е.В. Орлов в статье «Аналитика Аристотеля» (ΣΧΟΛΗ 2008. Т. II. Вып. 1. С. 22). Мы полагаем, что это понятие может быть распространено на διζήσις в досократических доктринах. Подробнее см. Вольф М.Н. «Исследование» и «открытие» у Гераклита: рождение философского метода // ΣΧΟΛΗ. 2011. Т. V. Вып. 1. С. 53–73. Обсуждение διζήσις у Парменида см.: Curd P. The legacy of Parmenides. Eleatic monism and later presocratic thought. Las Vegas: Parmenides Publishing. 2004. P. 34–63.

<sup>12</sup> Платон цитируется по изданию: *Платон*. Собр. соч. в 4-х т. Т.1 / Общ. ред. А.Ф. Лосева и др. М.: Мысль. 1994.

В уста своего персонажа Платон вкладывает формулировку парадокса как затруднения, указывающего на невозможность поиска, тогда как сам Платон наглядно демонстрирует, какая из проблем данного парадокса приводит к подлинному знанию. Платон в своих диалогах неоднократно возвращается к данному парадоксу, важно только иметь в виду, что всякий раз это не логическое *решение* парадокса, а только выбор в пользу одного из его условий, а именно, когда мы уже заранее знаем, что искать, т. е. *философского поиска* в качестве верного пути познания. В «Меноне» таким «решением» парадокса является учение об анамнесисе как единственном правильном способе познания. Другой вариант обоснования выбора в рамках этого парадокса имеется в «Государстве», 477а 1–5: «с какой бы стороны мы что-либо ни рассматривали, вполне существующее вполне познаваемо, а совсем не существующее совсем и непознаваемо» (пер. А.Н. Егунова). В дальнейшем пассаже Платон различает знание, незнание и мнение (как что-то среднее между знанием и незнанием), и приходит к выводу, что мнение ни в коем случае не направлено на небытие, что, кстати, включает Платона в дискуссию о тождественности мнения смертных и «пути *не есть*». Заключенный в В 2 гипотетический ответ Парменида на указанный парадокс в целом сводится к тому же: поиск будет продуктивным только тогда, когда мы знаем, что именно мы ищем и будет невозможным в случае, когда мы в принципе не можем ничего знать об искомом объекте. По сути, основания философского поиска можно выразить формулой: «то, что человек знает, должно быть».

Таким образом, обе проблемы в парадоксе Менона (только сформулированные не в негативном смысле, как у Платона, и отражающие невозможность получения знания вообще, а в позитивном — посредством предпочтения одной из указанных проблем) прекрасно проясняют парменидовские принципы «есть» и «не есть» в В 2.3 и В 2.5. Раз имеется философский поиск, осуществляемый только в случае, если то, что человек знает, должно быть, то противоположным ему будет второй путь — «*не-есть*», который

теперь уже невозможен по определению: ибо прежде, чем приступать к поискам (исследованию), мы уже должны знать то, что ищем, и оно должно существовать.

### «Путь *не-есть*» как запрет на негативные суждения

Что касается второго, негативного пути (В 2.5), которым, в действительности, пройти невозможно, то помимо прочего, этот путь может интерпретироваться и как парменидовский запрет на негативные формулировки. Иначе говоря, путь «не есть» как возможный путь «исследования» отвергается как раз на том основании, которое изложено во второй проблеме парадокса Менона: если мы не знаем, что ищем, то и не найдем. Суть этой проблемы может быть сведена к следующему. Если мы ничего не знаем о вещи, то ни определить ее, ни наделить теми или иными предикатами нельзя: во-первых, невозможно дать определение тому, что никаким образом неизвестно, значит, вещь так и останется неопределённой; во-вторых, раз о вещи неизвестно ничего, то и свойства её также знать невозможно. И в таком случае у нас не остаётся никаких оснований отождествить «путь мнения» и «путь *не есть*», потому что мнение в любом случае направлено на то, что хоть как-то существует, и его содержание попросту уточняется в процессе философского поиска. Именно это и выражает требование Парменида «есть», которому вторит Платон: то, что человек знает — «есть», а то, чего он ни определить, ни высказать (предицировать какие-либо качества) не в состоянии — «не есть».

Имеется еще один случай, на который распространяется требование «не есть», связанный с особенностями греческого языка, в котором отрицательная конструкция зачастую оказывается личной. Говоря по-русски «нет настроения», «нет воды», мы не придаём этим высказываниям экзистенциального смысла, тогда как, выражаясь по-гречески, нам следовало бы сказать «настроения не существует» или «воды не существует», словно отрицая существование указанных вещей. Более того, если в отношении мышления требование В 8. 8–9 выполнимо, хотя бы в силу необходимых для процесса мышления определений и понятий, то в отношении



языка ситуация усложняется — без ущерба для процесса вербализации можно произнести: «То, что невозможно помыслить, не существует», т. е. высказаться о несуществовании несущего. В таком случае требование «не есть» может пониматься и как запрет на негативные суждения и высказывания у Парменида.

Наиболее известной позицией в отношении принципа «не есть» и негативных суждений в целом является точка зрения Г. Калоджеро<sup>13</sup>. Он попытался реконструировать учение Парменида как содержащее универсальную «логическую форму» для построения любых суждений: негативные суждения невозможны, поскольку ни на что не указывают<sup>14</sup>. Развитием этой точки зрения будут концепции А. Мурелатоса и М. Ферта<sup>15</sup>, согласно которым речь идёт не только о негативных суждениях о существовании («воды нет» = «воды не существует»), но и любых других. И действительно, сказать «Я не иду на Итаку» или «Я иду на не-Итаку», используя примеры А. Мурелатоса, равно малоинформативно: в том и в другом случае информации о направлении движения не предоставляется, вернее сказать, спектр возможных предполагаемых направлений настолько велик, что установить подлинное содержание высказывания не представляется возможным<sup>16</sup>.

Что касается позитивных суждений, то они, возвращаясь к мнению Г. Калоджеро, возможны, но только в экзистенциальном смысле (не предикационном), поскольку добавление предиката после

<sup>13</sup> Calogero G. Studi sull'eleatismo / Pubblicazioni della Scuola de filosofia della R. Università di Roma / Tipografia del senato del dott. G. Bardi. Roma. 1932.

<sup>14</sup> Calogero G. Op. cit. P. 23–29

<sup>15</sup> Mourelatos A. Op. cit.; Furth M. Elements of Eleatic Ontology // Journal of the History of Philosophy. 1968. V. 6. № 2. P. 111–132.

<sup>16</sup> Согласно позиции А. Мурелатоса, глагол φράζω (ср. В 8. 8–9: «нельзя ни высказать...») у Гомера и Гесиода не имеет привычного в позднем греческом смысле «говорить», а скорее носит значение «объяснять, делать понятным» (Mourelatos A. Op. cit. P. 20, n. 28), вероятно он распространяет это значение и на парменидовскую лексику. В таком случае, то, что говорится, должно быть осмыслено, понятно и содержательно. При такой интерпретации подчеркивается не просто малоинформативность негативных высказываний, а их бессмысленность. Тем самым в В 8. 6–8, которое мы читали как: «нельзя ни высказать, ни помыслить: “Не есть”» нужно читать как «нельзя ни сказать так, чтобы было понятно, ни помыслить: “Не есть”».

глагола-связки с необходимостью требует введения отрицания. То есть, приписав вещи какой-либо существенный предикат, мы тем самым исключаем все остальные возможные предикаты, попадая в обратную ситуацию с рассмотренным примером с «не-Итакой». Например, утверждая, что «нечто существует в качестве лошади», мы подразумеваем, что то же самое нечто «не есть человек», «не есть курица» и т.п., и мы либо отрицаем существование этой вещи<sup>17</sup>, либо высказываем малоинформативные негативные суждения, что мы уже исключили на первом шаге.

Применительно к требованию В 2 Парменида, стремясь к истинному знанию, мы в любом случае не имеем права на противоречивые суждения, поскольку из них только одно будет истинным, а другое обязательно ложным, и способов выяснить какое из суждений истинное, а какое ложное в данном случае у нас нет (во всяком случае, закон противоречия такой возможности не предоставляет). Тогда наиболее простым способом избежать противоречий, и тем самым ложных утверждений, будет запрет на любые негативные суждения, тем более что они и так ущербны в силу малой информативности.

Подведём итог: единственный тип предикатов, не нарушающий требования экзистенциальных суждений, будет такой, который принципиально не определён: единое, целое, однородное и т.п. В данном случае «принципиальная неопределимость» означает, что определить такое понятие можно в первую очередь только через его иное или через отрицание этого самого понятия, а значит, единственным подлинным предикатом может быть только «существующее». В идеале же всех этих проблем можно избежать только в том случае, если глаголу «быть» в данном контексте приписать копулятивный смысл и использовать его исключительно в качестве служебного глагола. Очевидно, что данная трактовка полностью исключает описание подобным языком феноменального мира. В таком случае, требование приложения экзистенци-

---

<sup>17</sup> Даже отрицая существование вещи в каком-либо конкретном качестве, мы всё равно вынуждены сказать, что «существующая вещь не есть то-то и то-то», и в любом случае произносим противоречивое суждение.

ального смысла к учению Парменида исключает и всякое его космологическое содержание, и следствием из такой интерпретации будет вывод, что Парменид в принципе не мог сформулировать *Доксу* как отдельный и самостоятельный космологический раздел учения. Остаётся признать, что этот раздел служит каким-то другим целям.

Таким образом, исходя из вышеизложенной концепции оба «пути исследования» — и необходимый и единственный «*путь есть*», и невозможный «*не есть*» — фактически не могут выступать в качестве самостоятельных путей познания, они, скорее, выполняют роль начала пути, той отправной точки, с которой начинается собственно путь исследования.

### Пропущенный субъект высказывания в В 2.3 и В 2.5 и субъект философского поиска.

*Философский поиск* как путь исследования у Парменида сводится к перечислению *знаков сущего* или *примет* в В 8. 2–6, без которых отыскание истины невозможно и к череде доказательных шагов, изложенных в В 8. 7–49<sup>18</sup>. Дополнительным аргументом в пользу признания пути как структуры доказательства будет служить В 2.4, где Парменид говорит, что по тому же самому пути, пути «*есть*», идет богиня Пейто, Убежденье, что может означать только одно: Истина может быть получена только через убедительную демонстрацию. Именно поэтому «*есть*» — еще не сам путь, а отправная точка, с которой начинается исследование, суть которого — доказательство. Если единственным возможным путём познания является путь с отправной точкой «*есть*», когда мы точно знаем, что именно ищем, и осуществляется он посредством *философского поиска*, т. е. на основании конкретных знаков и доказательств, то неизбежно встает вопрос, а что же мы собственно ищем, каков объект наших поисков? Тут мы выходим на самый «*больной*» вопрос в современном парменидоведении — вопрос о потерянном субъекте высказывания в В 2. В греческом тексте

---

<sup>18</sup> Подробнее о структуре самого доказательства см.: *Mourelatos A.* Op. cit. P. 94–135.

фрагмента В 2.3 ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι и В 2.5 ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι Парменидом опущен субъект и предикат высказывания у глагола «быть». С учетом этих пропусков текст вполне может быть записан следующим образом: «как S есть P, да и как S не возможно не быть P»; «как S не есть P, да и как S не быть P является должным»<sup>19</sup>.

Конечно же, в целом вопрос о том, что имел в виду под субъектом своего исследовательского пути Парменид, ясен: никто, вероятно, не будет отрицать, что Парменид искал сущее (τὸ ἐόν). Другое дело, что этот самый *уже известный нам субъект* в В 2 *намеренно пропущен*, поскольку мы должны осуществить процедуру *философского поиска* и уточнить содержание этого субъекта, двигаясь по конкретным знакам, *знакам сущего*, которые сами по себе помимо прочего являются предикатами этого сущего, и уточнить, *какое именно сущее* подразумевал Парменид. Все предшествующие попытки заранее вставить субъект на место пропусков в В 2 (Diels, Cornford) по сути уничтожили саму идею *философского поиска*: преждевременная вставка субъекта приводит к тавтологии и к тому, что дальнейший поиск оказывается бессмысленным: если требуется доказать, что субъект существования именно «сущее», то попытка постулировать этот субъект до проведения процедуры доказательства уничтожает основную интригу поэмы, поскольку полученная тавтология «сущее существует» (как и любая другая) вообще не требует проведения доказательства, она всегда самоочевидна.

Весьма любопытна и сама структура В 2, потому что имеющийся в ней глагол «быть» ввиду фактического отсутствия подразумеваемого субъекта и предиката может принимать разные значения: либо выступать в роли связки, либо — в роли указателя экзистенциального смысла (*x существует*), либо — предикационного смысла (*x существует в таком-то качестве, а не сам по себе: x есть G*). Это свойство «быть» в В 2 активно используют интерпретаторы в за-

<sup>19</sup> Мы приводим свой перевод фрагмента с восстановленными пропусками на месте субъекта и предиката высказывания, опираясь на опыт А. Мурелатоса (Op. cit. P. 55, 70–71).

висимости от своих предпочтений: если хочется сделать Парменида метафизиком, упор делается на обоснование экзистенциального смысла (Owen), если космологом, — то предикационного (Curd) и суть вопроса поэмы с позиций В 2 тогда сводится не к тому, *что именно мы ищем, а какое сущее мы ищем.*

Потерянный в В 2, хотя и *уже известный нам*, субъект может трактоваться в зависимости от предпочтений интерпретатора: либо как нечто неопределенное, лишенное существенных предикатов, например, как Бытие или «то-что-может-быть-высказано-или-помыслено», как это делают сторонники экзистенциальной трактовки. Либо как каждое конкретное, обладающее существенными предикатами или даже феноменальное сущее, — земля, вода, океан, дом — лишь бы сохранялось его внутреннее «предикационное» (иначе, качественное) единство: «существовать в качестве только *G* или *F* и ничем другим», как это делают сторонники предикационной трактовки. Данная трактовка, по мнению ее автора П. Керд<sup>20</sup>, позволяет обосновать, что Парменид является типичным натурфилософом и вполне вписывается в ряды своих предшественников и своих наследников-космологов, в том числе атомистов, поскольку, если предыдущие интерпретации (Cornford) требовали, чтобы сущее (*Бытие* в его трактовке) было одним по числу (количественный монизм), и единым, что в принципе не стыковалось с возможностью описания множественности вещей (или, если угодно, понятий), то предикационный монизм допускает множественность, в том числе и чувственно данных объектов, лишь бы они сохраняли свое единство как набор вечных и неизменных существенных предикатов. Вопрос заключается только в том, насколько обоснованно применительно к парменидовской концепции мы можем утверждать и обосновывать существование обычных физических, чувственно воспринимаемых вещей? Но поскольку концепция предикационного монизма создавалась исключительно с целью сохранить космологию для учения Парменида, то требование «существовать в качестве конкретной и именно этой сущности, *G* или *F*» открывает горизонты и для чувственно вос-

<sup>20</sup> Curd P. Op. cit.

принимаемых трактовок Парменида, лишь бы сохранялось упомянутое требование внутреннего единства любого сущего. Помимо прочего, такая трактовка обеспечивает и познаваемость феноменального мира, поскольку гарантирует, что наш феноменальный *G* будет существовать в качестве *G*, и однажды мы не обнаружим, что все *G* существуют теперь в качестве *F*.

### Возможна ли парменидовская космология: анализ В 1. 28–32.

Допустив возможность таких космологически ориентированных интерпретаций учения Парменида, мы снова вышли к вопросу о *Доксе*: если сам Парменид однозначно трактует *Доксу* как то, что смертные воспринимают чувствами и требует отбросить чувственное постижение, тогда какой смысл в его описании космологических систем? Как обосновать космологические трактовки его учения? Если же признать, что Парменид космолог, то как обосновать истинный характер того, что он сам называл «заблуждениями смертных»?

Чтобы разобраться в этих вопросах, нам придётся обратиться к В 1. 28–32 и рассмотреть, что же обещает нам богиня:

Должен ты разузнать всё:

и хорошо закруглённой Истины неподвижное сердце,  
и мнения смертных, в которых нет подлинной истины.

Но и во всяком случае узнаешь и то, как τὰ δοκοῦντα  
χρῆν δοκίμως εἶναι, пронизывая каждую вещь<sup>21</sup>.

Обычно проблема интерпретаций в отношении этого фрагмента<sup>22</sup> состоит в понимании того, выражает ли здесь богиня свою собственную точку зрения или пересказывает воззрения смертных. Иначе говоря, одинаков ли в данном случае статус подлинной истины и мнений смертных с позиций богини: если они не имеют одинакового веса, то какой смысл в том, чтобы знать и их тоже? Один из вариантов интерпретации основан на уже знакомом нам допущении, что Парменид пытался создать некую универсальную

<sup>21</sup> Фрагмент приводится в переводе автора.

<sup>22</sup> Подробный разбор различных интерпретаций В 1. 31–32 предлагает Оуэн: Owen G.E.L. *Eleatic Question // Logic, Science, and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy* / Ed. By M. Nussbaum. Cornell University Press. 1986.

космологию, аналогичную его милетским или пифагорейским предшественникам. В таком случае, слова богини о необходимости изучения кажущихся вещей обретают смысл только если признать, что у Парменида имеются какие-нибудь степени или иерархии реальности в универсуме, и тогда одну из них можно принять за некий базовый, низший уровень, который и будет изложенным у Парменида мнением смертных. Но как правило, большинство исследователей склоняется к тому, что никакой иерархии реальностей у Парменида нет, и затруднение в таком случае остаётся. Другой набор интерпретаций рождается из попыток соотнести смыслы τὰ δοκοῦντα χρῆν δοκίμως εἶναι. Здесь можно предложить несколько толкований<sup>23</sup>. Толкование δοκίμως εἶναι как «несомненно существующий», по мнению Оуэна, необходимо отбросить: речь идет о феноменальном мире, который для парменидовой богини таковым являться не может, и только для смертных он будет несомненным и подлинным. Другой вариант перевода — «приемлемый» — отвергается на тех же основаниях: невозможно найти такие условия описания или существования феноменального мира, которые были бы для богини приемлемыми, коль скоро мы приписываем эти слова богине, а таковыми будут они опять же только для смертных<sup>24</sup>. Ещё один вариант интерпретации — через δοκίμαζω — приводит к трактовке фрагмента в смысле «проверки» или «испытания», т. е. «как следует испытывать [или исследовать] вещи, кажущиеся существующими»<sup>25</sup>. Но если вещи заявлены ложными, то и необходимости в их испытаниях нет. В любом случае, мы приходим к единственному заключению: богиня говорит здесь только о таком способе объяснения или описания реальности, который был бы приемлем для смертных, т. е. с позиций смертных, и ни в коем случае не для неё самой<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Подробное развитие дискуссии о трактовках δοκίμως εἶναι см.: *Owen G.E.L.* Op. cit. P. 4–10.

<sup>24</sup> *Owen G.E.L.* Op. cit. P. 6–7.

<sup>25</sup> *Ibid.* P. 7.

<sup>26</sup> Вполне в рамках этих трактовок предлагается перевод фрагмента А.В. Лебедевым для δοκίμως как «правдоподобно» (Фрагменты ранних греческих философов. С. 287, 295).

При всей внешней убедительности этих рассуждений прежняя проблема сохраняется: какой смысл даже в правдоподобном изложении мнений смертных, зачем их должно узнать, если они уже по определению объявлены ложными? Оправдание *Доксы* в таком виде можно найти только в том случае, если признать, что Парменид *должен* был продолжать развитие раннегреческих космологий, пусть даже вопреки собственным ранее сделанным утверждениям. Оуэн, для которого космология как раздел учения Парменида стоит под вопросом, делает следующий вывод: «Если построение этой системы не было его [Парменида] целью, оно, безусловно, способствовало его подлинной цели»<sup>27</sup>. Иначе говоря, Парменид, хотя это и не входило в его планы, разрабатывая основные положения своего учения, попутно, как бы для полноты картины, предлагает правдоподобный или более или менее современный ему анализ тех допущений, на которых обычные смертные выстраивают свою картину мира. Хотя цель этого предприятия по-прежнему неясна.

Кроме того, Парменид выстраивает свою систему как учение о подлинном, правильном мышлении, и даже если признать пласт космологического содержания в его учении, то мы непременно столкнемся с трудностью перехода между не просто мыслимыми, а подлинно мыслимыми и реально существующими объектами, который будет зачастую носить парадоксальный характер. Приведем хотя бы одно затруднение: как помыслить существование вне мысли?<sup>28</sup> С другой стороны, даже если наша проблема носит чисто мыслительный, или вербальный характер, это не значит, что феноменальный мир не может стать объектом такого дискурса.

<sup>27</sup> Owen G.E.L. Op. cit. P. 9.

<sup>28</sup> Хотя все эти затруднения и апории наиболее характерны для анализа пути истины, а не пути мнения, актуальны они и здесь. Подробно см.: *Берестов И.В.* Способы преодоления парадоксальности самореферентных положений у Парменида // *Рационализм и иррационализм в античной философии: монография* / В.П. Горан, М.Н. Вольф, И.В. Берестов, Е.В. Орлов, Е.В. Афонасин, П.А. Бутаков; отв. ред. В.Н. Карпович. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2010. Гл. III. С. 120–186.



На наш взгляд вышеобозначенная проблема с содержанием В 1. 28–32 может решаться следующим образом: богиня действительно гарантирует такой путь познания, который даже мнения смертных может сделать *подлинно существующими*. Иными словами, попробуем признать приемлемыми те интерпретации, которые Оуэн отбрасывает как невозможные, исходя из условия, что богиня просто не может допустить истинности кажущегося мира. Предположим, что богиня *знает способ*, как кажущееся представить *подлинно существующим*, и этот способ тот же самый и для Истины, и для Мнения: философский поиск и «путь есть» как предпосылка этого поиска. Таким образом, интерпретировать данный фрагмент мы можем так: мнениям должно подлинными быть в результате некоторой процедуры.

Более того, нам кажется, что в самой поэме мы можем найти текстуальное подтверждение тому, что *Истина* и *Мнение* в плане изложения парменидовской концепции в целом равнозначны, вернее, имеют одну и ту же цель. Богиня в В 5 говорит: «Мне все равно, откуда начинать: туда же именно я и приду»<sup>29</sup>. Мы понимаем эту фразу так: мне всё равно, с чего начинать объяснять процедуру поиска истины — на примере *Алетейи* или на примере *Доксы* — результат будет одинаков. Сутью процедуры должно стать такое рассуждение, чтобы даже факты чувственно данного (феноменального) мира также оказывались не менее истинными, чем само сердце подлинной истины. На этом этапе мы можем даже не отбрасывать гипотезы о возможной космологии у Парменида. В любом случае, мнения при такой интерпретации не объявляются принципиально ложными, но только смертные применяют к ним неверные процедуры познания. А значит, мы должны понять, в чём состоят условия применимости В 2 к *Доксе*, ибо мы установили, что именно этот фрагмент служит исходной точкой проверки истинности посылок, в том числе и для *Доксы*.

<sup>29</sup> Фрагмент приводится в переводе автора.

**Требование «не есть» в предикационной интерпретации.**

Выше мы уже упоминали о двойственной трактовке учения Парменида у Аристотеля, которая возникает в силу усмотрения противоречия между «метафизическим» блоком у Парменида и «физическим» как его предполагаемой космологией («Метафизика», I, 986b 28–40). В таком изложении космологии Парменида мы, соглашаясь с Аристотелем, сначала признали, что существовать может что-то одно, а потом вдруг называем *два* начала, свет и ночь, тем более что имеется ещё несколько упоминаний о дне и ночи в В 1. 9–11, В 8. 55–59, В 9 и др., то есть на первый взгляд Парменид просто повторяет один и тот же мотив.

Руководствуясь требованием, что одно из двух начал именовать не следует (В 8. 53–54), Аристотель объявляет не сущим одно из них, причем он убеждён, что именовать не следует именно ночь, хотя никаких указаний у Парменида на этот счёт, как кажется, не было. Соглашаясь с таким выводом, мы приходим сразу к двум противоречивым результатам. Во-первых, это произвольный выбор именования одной и не именования другой сущности (обосновать рационально такой выбор практически невозможно). Во-вторых, это игнорирование требования «не есть». До сих пор мы апробировали это требование на «сущем», но что получится, если это же требование применить не к спекулятивному объекту, а к чувственно воспринимаемой вещи, «существующему»? Например, объявить, что день есть, а ночь не есть или соловьи есть, а сирен нет? Следуя рассуждению Аристотеля и признав ночь не именуемой, мы признали ее не сущей. Фиксируя различия между ночью и днём, мы делаем это на основании определённых существенных характеристик, но в таком случае ночь не только высказывается, но и мыслится, и на основании В 3: «Ибо то же самое мыслить и существовать», существует. А значит, мы признали сущее не сущим, и с этого момента встали на запретный и невозможный путь «не есть». То есть, невозможно на основании собственных установок Парменида сказать, что ночь или сирены не существуют, поскольку назвав их или помывлив, мы мгновенно наделяем их рядом существенных характеристик. Усиливает этот вывод ещё один тезис

Парменида, который показывает, что на уровне мнений смертные привыкли оперировать и зачастую прибегают к противоположностям (В 8. 55–59). Следовательно, *всегда* признание одной противоположности сущей влечет несуществование другой, поскольку последняя оказывается *противоположной* сущей, и значит — *не сущей*. Итак, допущение существования противоположностей опять ставит под сомнение космологическое содержание учения Парменида и не позволяет убедительно трактовать *Доксу* как самостоятельную космологию.

Тем не менее, сторонники предикационной интерпретации, в частности П. Керд, так не считают. Прежде всего, она отбрасывает требование единства в рамках количественного монизма и формулирует предикационный монизм, что позволяет ей утверждать множество существующих вещей. «Отсутствие внутреннего деления не предполагает, что не имеется и внешнего количественного деления; никакого настойчивого требования [у Парменида — *М.В.*] о существовании количественно только одного такого бытия нет. Скорее не существует предикационного деления внутри сущего»<sup>30</sup>. Она также признаёт, что субъектом в В 2.3 и В 2.5 можно считать «то-что-есть», «сущее», но суть поиска не в том, *что* есть субъект, а что делает его таковым — его характеристики, предикаты. Таким образом, само сущее сохраняет принципиальное единство, но таких сущих, с такими характеристиками, может быть сколько угодно.

Керд также убеждена, что чисто экзистенциальное прочтение в принципе невозможно: если мы говорим «нечто существует», то «быть» или «существовать» сразу принимает на себя функцию предиката. Тогда получается, что «того-что-есть» может быть любое количество, но если мы не можем различать одно сущее от другого с позиций предиката «быть» для каждого из них, тогда само по себе бытие едино, а критерий «быть *F* и только *F*» или «быть *G* и только *G*» ничего не добавляет к самому предикату «быть». Но Керд подчеркивает, что с позиций предикационной трактовки Парменида как космолога, *бытие само по себе* невозможно, оно

<sup>30</sup> *Curd P.* Op. cit. P. 68.

существует только в связке с субъектом бытия — «быть, но быть именно таким  $F$ » или «быть именно таким  $G$ », и тогда каждая вещь получает свое собственное, уникальное, бытие. Иначе говоря, существуют все вещи абсолютно одинаково, одним и тем же существованием, сохраняя при этом свое внутреннее, сущностное единство, и мы способны отличать одно сущее от другого. В таком аспекте действительно приобретает значение численная характеристика сущих.

Такое каждое отдельное сущее будет, по мнению Керд, удовлетворять всем знакам сущего в В 8. 2–6, поскольку все они в ходе доказательства последовательно вытекают один из другого, и если верен первый шаг, то верны и все остальные. Первый шаг — это единство сущего. При сохранении феноменальной множественности сущего, соответствующего космологическим установкам, для *каждого* сущего всякий раз сохраняется его внутреннее единство и задающие его существенные предикаты: «существовать в качестве  $F$  и никогда не  $G$ ». На первый взгляд, эта концепция выглядит вполне удовлетворительной, пока мы не обращаем внимания на то, что существуя как  $F$ , наш  $x$  *не существует* в качестве  $G$ . Здесь мы сталкиваемся с уже знакомым нам сформулированным Г. Калоджеро запретом на не экзистенциальные (предикационные) суждения, которые содержат противоречие за счёт скрытого в них отрицания. Сама П. Керд, осознавая проблему, сразу оговаривает, что когда она говорит об отрицании, то различает внешнюю и внутреннюю негации<sup>31</sup>. Под внешним отрицанием она понимает естественное различие между феноменальными вещами, качествами и тому подобным: вода не есть огонь. Но так как речь идет о предикационном единстве и неизменности свойств, то при таком отрицании не происходит внутренней негации, объект исследования продолжает оставаться самим собой, т. е. всё ещё сохраняет своё единство: даже если вода и не есть огонь, тем не менее, она продолжает существовать в качестве воды и только воды. Иными словами, мы вообще не должны брать в расчёт внешнее отрицание. Это позволяет в рамках именно предикационного монизма

<sup>31</sup> *Curd P.* Op. cit. P. xxi.

игнорировать требование «не есть», поскольку оно не нарушается при внутреннем отрицании (оно невозможно) и не имеет смысла при внешнем отрицании — это никак не отражается на структуре и внутренних (предикационных) качествах объекта. На наш взгляд, этот аргумент будет удовлетворительным только в рамках предикационного монизма и перенесенный в контекст других парменидовских интерпретаций, работать не будет. Поясним, почему.

Сначала может показаться, что такая интерпретация действительно спасает положение дел: натурализм и космология в учении Парменида становятся возможными. Но что значит «существовать в качестве  $G$ »? Если я существую в качестве  $G$  (человека), то я, очевидно, не существую как  $F$  (лошадь), при этом оба — и  $F$ , и  $G$  — вполне мыслимы, а негация не сказывается на внутреннем единстве. Но если в полной мере следовать логике Керд, мы вынуждены признать абсолютную замкнутость и изолированность любого сущего от любого другого, в противном случае требования знаков сущего (моногенность, единство и т.п.) не будет сохраняться просто потому, что, будучи  $G$  и помыслив  $F$ , я уже включаю в себя существенные характеристики этого  $F$ , хотя бы в качестве содержания моего мышления. А это влечёт за собой единственно возможный вывод: чтобы сохранялось подлинное предикационное единство, ни один  $G$  не должен ничего знать об  $F$  и наоборот.

При соблюдении такого требования предикационный монизм должен пониматься как своего рода парменидовская монадология: существование множества сохраняющих внутреннее единство сущих возможно только при условии, что они замкнуты сами на себя. Если совместить это требование с требованиями, изложенными в парадоксе Менона и применимыми к *философскому поиску*, мы получим следующее: тогда и только тогда, когда я существую в качестве  $G$  и ничего не знаю об  $F$ , я ничего не могу помыслить или высказать об  $F$ . В противном случае сохранить внутреннее единство сущего просто невозможно. Что в результате следует из такой попытки обхода парменидовского требования «не есть» с целью построения космологии? А выводы будут самые неутешительные:

ни построение космологии, ни проведение философского поиска в рамках такой интерпретации с учетом изложенных требований Парменида становятся невозможными. Если я существую как *F* или *G* в некотором феноменальном мире, я с необходимостью буду наблюдать объекты *M* или *N*, и различать эти объекты я буду потому, что *M не есть N*. То есть, различая объекты, я и буду иметь дело с различиями, с необходимым утверждением, что один объект *не есть* другой объект, и даже если они при этом сохраняют своё внутреннее единство, моё внутреннее единство сохранится только в том случае, если я ничего не буду знать (а также мыслить и высказывать) о наблюдаемом мной объекте. Но чтобы осуществить путь познания истины, по условию мы уже должны нечто знать о познаваемом объекте, иными словами, избежать различий не удастся. В любом случае, мы приходим к противоречию или сталкиваемся с парадоксом. Невозможность построить парменидовскую космологию на таких основаниях очевидна.

### Трактовка противоположностей в предикационной интерпретации.

Что касается вопроса о противоположностях, то и здесь у предикационной трактовки есть собственный подход. Согласно П. Керд, смертные, именующие две противоположные формы, по мнению Парменида (В 8. 53–54), ошибаются не в том, что постулируют такие формы, а в том, что принимают их за энантиоморфы (от греч. *ἐναντία μορφαί*), или неконгруэнтные подобия<sup>32</sup>. Нет таких частей в космосе, которые не были бы ни светом, ни тьмой, и найти что-то третье, вполне соответствующее первым двум, нельзя. Поэтому предельные принципы космологии смертных имеют энантиоморфную природу, соотносясь друг с другом по принципу дополнительности, как правая и левая руки, как объект и его отражение в зеркале. А раз так, то они одновременно и существуют, и не существуют, а это нарушает требование В 2.3: именование одной влечет отрицание другой, что в свою очередь противоречит В 9, где выставлено требование о равенстве и независимости друг от друга

<sup>32</sup> *Curd P.* Op. cit. P. 106–109.

этих двух форм и произвольность выбора существующей формы. Если космология признает смесь сущего и не сущего (как в «пути мнения»), то она будет выстроена на ложных и нелегитимных основаниях, опирающихся на «не есть», чего Парменид, разумеется, принять не может.

В конечном счете, аргумент интересный, но ему имеется и ряд возражений. Если Парменид пытался обосновать такую систему, в которой мнения смертных могут получать подлинный характер, то резонов отбрасывать энантиоморфы у него не было. Если неконгруэнтные подобия рассматриваются на феноменальном уровне (требование, необходимое для построения досократической космологии), то различия в них легко фиксируются, и эти различия действительно будут выступать как противоположности. Если же мы рассматриваем их на уровне мышления, то различия утрачиваются, поскольку структурно энантиоморфы неразличимы. И вот здесь аргумент П. Керд работает против нее: неконгруэнтные подобия как раз и обладают тем самым искомым в ее интерпретации внутренним единством, внутренней структурной неразличимостью. Даже если отбросить актуальные для кантовских неконгруэнтных подобий рассуждения о структуре, которая фиксируется только на уровне мышления, и попытаться оставаться в рамках заданных Парменидом требований, то и в этом случае, раз подлинное мышление у Парменида фиксирует только принцип «есть», исключая отрицание, это значит, на уровне мышления любые «противолежащие формы» абсолютно идентичны как «то-что-есть», то есть сущее, в противном случае, мы не могли бы их мыслить. Разумеется, мыслимые как существующие, День или Ночь оказываются в полном соответствии с требованием Парменида равными и независимыми, несмотря на энантиоморфность, и скорее даже благодаря ей. А это влечет за собой при последовательном соблюдении парменидовских требований возможность построения только интеллигибельной, умозрительной космологии без учета феноменальных особенностей (если таковая возможна), в противном случае мы возвращаемся к противоречивой трактовке Аристотеля.

Итак, подводя итог сказанному, мы видим, что у предикационной интерпретации также есть слабые места, которые не позволяют безоговорочно признать учение Парменида космологическим, а *Доксу* — самостоятельным разделом учения.

### Космология как онтология:

#### возврат к экзистенциальной интерпретации

Можно ли истолковать *Доксу*, опираясь на В 1. 28–32, как «подлинно существующее»? Мы отметили определённое затруднение в предикационной интерпретации: наблюдаемые объекты должны иметь различия, в противном случае, будут принципиально не наблюдаемы, но раз они имеют различия, то не удовлетворяют программному требованию В 2.5. Это условие влечёт невозможность создания феноменальной космологии.

Можно предположить, что все космологические неудачи были связаны с неверно выбранными, неправильными объектами познания. Допустим, у нас имеются два объекта, которые кажутся нам противоположными, и это — не свойства самих объектов, а ошибка восприятия или именованя. Согласно В 19, именно люди устанавливают имена для вещей. Возвращаясь к предикационной трактовке, быть только одной вещью — значит содержать только один предикат, указывающий на то, чем эта вещь является. Такой предикат ничем не будет отличаться от имени вещи, поскольку имя указывает на наиболее существенный признак, который включает в себя и все остальные. По сути Парменид показывает, что наделение именами или существенными предикатами также происходит в рамках *Доксы*, «согласно мненью», а потому имеется сомнение в их истинности, и означать они будут такие вещи, которые не удовлетворяют знакам сущего, во всяком случае, пока не пройдут проверку доказательством, подлинным путём поиска. Это значит, что можно отыскать такой способ обозначить эти объекты, присвоить им такое имя (*ἐπίσημον*), при котором различия, например в высказываниях вида «я наблюдаю лошадь и понимаю, что *я не есть* лошадь», перестанут быть значимыми или исчезнут. Можно, например, исключить из рас-



смотрения все чувственно воспринимаемые объекты, так как любой наблюдаемый объект будет нести различия, которые и позволяют *воспринимать* его именно этим объектом. Это будет вполне обоснованным шагом в силу В 7, где на пути поиска истины предполагается такой шаг, как отбрасывание привычки опираться на чувства. Если человек и лошадь отличаются, то, возможно, нужно найти такую степень общности, которая позволила бы описать их непротиворечиво, так, чтобы они получили такое *имя*, которое было бы удовлетворительным для обоих и не содержало в себе различия. Например, как млекопитающих.

На первый взгляд, трудность устранена: различий и противоречий нет, чувственные данные исключены, знаки сущего — единство, принадлежность к одному роду (*μοννογενές*) и т.п. — соблюдены. Но что значит быть млекопитающим? Ведь можно ответить: это значит не быть рептилией, и мы опять попадаем на уровень различий, противоположностей и не информативности. Снова единственным выходом из ситуации будет исключить данное противоречие и задать еще одну степень общности, которая снимет и эти противоположности. Но, как кажется, всякий раз используя *имена* (причем, уже неважно как мы будем их понимать: как имена личные, нарицательные, концепты, универсалии или идеи), даже переходя на уровень все большей степени общности, мы будем оказываться в одной и той же ловушке наивных вопросов: кто назвал рептилию рептилией или почему, например растения не то же, что животные, почему *тоже* не есть *другое* и т.п.? Чтобы выбраться из неё, мы вынуждены будем перебирать степени общности до тех пор, пока не выйдем на максимально общий уровень, на котором различия немыслимы, который и был искомым объектом нашего поиска. Таким единственно возможным объектом (понятием), для которого нельзя задать противоположности, будет сущее, а его единственно возможным предикатом — существование. Только в таком случае это будет максимально удовлетворять исходному парменидовскому требованию В 2.5. Итак, прогноз богини сбылся, и мы действительно вернулись в своем рассуждении к тому, с чего начали: имеется

только один путь «есть», причем неважно, как рассуждать и выстраивать доказательство — чисто теоретически, как делается в *Алетейе*, или с позиций *Доксы*.

По сути, продвигаясь по уровням общностей в поисках такого, на котором мы не столкнулись бы с противоположностями (и тем самым с «*не есть*»), мы выстраивали своего рода иллюзорную иерархию отношений и уровней, которую могли бы соотнести с искомой космологией, если бы она не была *ненастоящей*: ведь в действительности этих уровней, космологий вещей, концептов и идей нет, как не должно быть имен и противоположностей, которые заставляют мыслить неистинно, негативно. Таким образом, мы вернулись к тому, от чего пытались отойти в самом начале в поисках удовлетворительного описания *Доксы* или космологии — к сугубо экзистенциальной трактовке и отсутствию всякой феноменальной космологии. Разумеется, мы не найдем у Парменида такой схемы в чистом виде, это только интерпретация, но она оправдана хотя бы потому, что если у Парменида мы способны реконструировать только некоторые указания на существование различных степеней общности, не исключено, что именно они и явились основанием для создания более четкой картины отношения объектов и идей или идей и идей у Платона, Аристотеля или в Средние века.

Так в чем же смысл *Доксы*, если мы так и не смогли обнаружить убедительных оснований для парменидовской космологии? На наш взгляд, отношения Дня и Ночи были тем примером, на котором Парменид разбирал своего рода урок о невозможности помыслить или выговорить «*не есть*». Мы можем повторить проделанное «упражнение» по поиску отсутствия различий и отбрасывания «*не есть*» на всех предложенных в *Доксе* примерах, содержащих противоположности, и все они согласно предложенному выше принципу, приведут нас только к одной истине — «*есть*», постулированной в самом начале поэмы. Иными словами, *Докса* — это знакомый и близкий слушателю материал, над которым следует сделать работу над ошибками и закрепить «теорию»: В 2.3 и В 2.5 уже содержит рецепт того, как следует

рассуждать или мыслить, чтобы не делать ошибок. Тогда можно допустить, что весь корпус текста *Доксы* направлен лишь на то, чтобы закрепить наше новое умение, научить нас избавляться от застарелых привычек мыслить всё неистинным мышлением. Образно выражаясь, *Докса* — это либо сборник упражнений на закрепление материала, либо работа над ошибками: имеется полный список обычных ошибок, делаемых смертными в попытках установить истину, к которому следует приложить новый метод познания, философского поиска (*διζησις*), как и к любой другой возможной космологии. При этом она ни в коем случае не может рассматриваться ни как самостоятельное учение о мире, ни как отдельный путь познания.

## Библиография

- Аристотель*. Метафизика. Соч. в 4-х т. / Ред. В.Ф. Асмус / Т. 1. М.: Мысль. 1976.
- Берестов И.В.* Способы преодоления парадоксальности самореферентных положений у Парменида // Рационализм и иррационализм в античной философии: монография / В.П. Горан, М.Н. Вольф, И.В. Берестов, Е.В. Орлов, Е.В. Афонасин, П.А. Бутаков; отв. ред. В.Н. Карпович. Новосибирск: Изд-во СО РАН. 2010. Гл. III. С. 120–186.
- Вольф М.Н.* «Исследование» и «открытие» у Гераклита: рождение философского метода // СХОЛН. 2011. Т. V. Вып. 1. С. 53–73.
- Орлов Е.В.* «Аналитика Аристотеля» // СХОЛН. 2008. Т. II. Вып. 1. С. 21–49.
- Платон*. Менон. Соч. в 4-х т. / Общ. ред. А.Ф. Лосева и др. / Т. I. М.: Мысль. 1990.
- Фрагменты ранних греческих философов / Издание подготовил А.В. Лебедев / Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. Москва: Наука. 1989.
- Calogero G.* Studi sull'eleatismo / Pubblicazioni della Scuola de filosofia della R. Università di Roma / Tipografia del senato del dott. G. Bardi. Roma. 1932.

- Cornford F.* Parmenides' Two Ways // *Classical Quarterly*. 1933. № 27. P. 97–111.
- Curd P.* The legacy of Parmenides. Eleatic monism and later presocratic thought. Las Vegas: Parmenides Publishing. 2004.
- Finkelberg A.* Parmenides' Foundation of the Way of Truth // *Oxford Studies In Ancient Philosophy*. 1988. N 6. P. 39–67.
- Furth M.* Elements of Eleatic Ontology // *Journal of the History of Philosophy*. 1968. V. 6. № 2. P. 111–132.
- Gomperz T.* Greek Thinkers. A History of Ancient Philosophy / Transl. Laurie Magnus / Vol. I. London: John Murray, Albemarle Street, W. 1920.
- Mourelatos A.* The route of Parmenides (originally published in 1970). Las Vegas: Parmenides Publishing. 2008.
- Nehamas A.* On Parmenides' Three Ways of Inquiry // *Deucalion*. 1981. V. 33. № 4. P. 97–111.
- Owen G.E.L.* Eleatic Question // *Logic, Science, and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy* / Ed. M. Nussbaum. Cornell University Press. 1986.
- Palmer J.* Parmenides & Presocratic Philosophy. Oxford University Press. 2009.
- Stokes M.* One and Many in Presocratic Philosophy. Cambridge, 1971. P. 112–127.
- Tarán L.* Parmenides. Princeton: Princeton University Press. 1965.