



ПОЭМА ПАРМЕНИДА

ПЕРЕВОД И КОММЕНТАРИЙ Е. В. АФОНАСИНА

**Античная философия и классическая традиция
Приложение к журналу ΣΧΟΛΗ
Том II**

ПОЭМА ПАРМЕНИДА

ANCIENT PHILOSOPHY AND THE CLASSICAL TRADITION
ΣΧΟΛΗ SUPPLEMENTS

VOL. II

THE POEM OF PARMENIDES

A TRANSLATION INTO RUSSIAN
AND COMMENTARIES BY
EUGENE AFONASIN

Novosibirsk 2021

АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ И КЛАССИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ
ПРИЛОЖЕНИЕ К ЖУРНАЛУ ΣΧΟΛΗ

Том II

ПОЭМА ПАРМЕНИДА

ПЕРЕВОД И КОММЕНТАРИЙ
Е. В. АФОНАСИНА

Новосибирск 2021

ББК 87.3
УДК 1 /19
А 94

Афонасин Е. В. Поэма Парменида: Перевод и комментарий. – Новосибирск: Центр изучения древней философии и классической традиции НГУ; Офсет-ТМ, 2021. – 99 с. (Античная философия и классическая традиция. Приложение к журналу ΣΧΟΛΗ [Том. II]; изд. с 2020 г.)

ISBN 978-5-85957-176-5
ISSN 2949-0936

Данная работа представляет собой прозаический перевод на русский язык сохранившихся фрагментов поэмы древнегреческого философа Парменида. Перевод сопровождается подробным философским и культурологическим комментарием. Электронная версия книги доступна по адресам schole.ru и classics.nsu.ru.

*Исследование поэмы Парменида выполнено Е. В. Афонасиным при поддержке
Российского научного фонда (РНФ), в рамках проекта № 19-18-00128*

Изображение на обложке:

Врата (Портара) храма Аполлона на о. Наксос
(ок. 500 г. до н. э.)

© Е. В. Афонасин, 2021

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	7
Поэма Парменида. Фрагменты	19
Фрагмент 1	20
Фрагмент 2	31
Фрагмент 3	32
Фрагмент 4	35
Фрагмент 5	37
Фрагмент 6	40
Фрагмент 7	42
Фрагмент 8	44
Фрагмент 9	69
Фрагмент 10	72
Фрагмент 11	73
Фрагмент 12	75
Фрагмент 13	79
Фрагменты 14–15	80
Фрагмент 16	83
Фрагмент 17	84
Фрагмент 18	87
Фрагмент 19	88
Фрагмент 20	92
Избранная библиография	93

ПРЕДИСЛОВИЕ

I. Небесное путешествие философа в чертоги Ночи

Проэгий поэмы Парменида, еще в античности истолковываемый аллегорически,¹ может быть успешно помещен и в современный философу богатый религиозный и мифопоэтический контекст. Разумеется, само по себе это не заменит философскую интерпретацию поэмы, тем более, что об указанном контексте мы зачастую знаем меньше, чем о самом Пармениде. И все же, на пути понимания поэмы на основании внутренних критериев, знание культурного контекста поможет, как можно надеяться, увидеть намерения философа отчетливее или, хотя бы, избежать анахронизмов.

¹ Наиболее известно место из Секста Эмпирика (*Против ученых* 7.112 = В 1 DK), который, процитировав проэгий, замечает, что несущие философа кобылицы означают порывы души, путь – это философское умозрение, а ведут его по нему девы, символизирующие различные органы чувств (вращающиеся со свистом колеса – уши, стремящиеся к свету девы – глаза). Цель пути – это разум, который воплощает собой богиня Дикэ («Возмездие», или «Правда»), которая одновременно является держательницей ключей и т. д. Цицерон (*О природе богов* 1.1.28 = А 37 DK) также отмечает, что в качестве божеств Парменид выводит такие общие понятия, как Война, Раздор, Вождение и т. д. и даже обожествляет некий «огненный венец», который окружает небо. В доксографическом контексте (А 32 DK) утверждается, что Парменид (наряду с Демокритом) отождествляет с творцом космоса судьбу, возмездие и провидение.

Прежде чем перейти к разбору текста проэпия, следует сделать два общих наблюдения.

Во-первых, герой поэмы (называемый «курсом», юношей, что вряд ли указывает на возраст самого Парменида во время написания поэмы) входит в состояние некой интеллектуальной медитации и «встречается» с богиней. Такое событие экстраординарно и в античной литературе описывается не часто. Типичнее различные экзотические состояния от сна до клинической смерти, как это случилось с Эром в *Государстве* Платона или же Клеонимом Афинским, персонажем диалога перипатетика Клеарха из Сол (фр. 8 Werhli).

Схожую историю о небесном путешествии души рассказывают в связи с неким сицилийским визионером Эмпедотимом, который «как-то раз охотился с другими в полуденный жар на некоем поле и, оставши от своих спутников, сподобился видения Плутона и Персефоны, и когда свет, который окружал богов неким кругом, распространил на него свое сияние, через него воочию узрел всю истину о душах».² Другие источники³ сообщают, что Эмпедотиму удалось рассмотреть «три портала и три пути, один – ведущий к знаку Скорпиона (именно этим путем к богам отправился Геракл), другой – проходящий по границе между Львом и Раком, а третий – расположенный как раз между Водолеем и Рыбами» (Варрон, *Фрагменты менипповых сатир*, фр. 560 Krenkel). Несколько ниже Прокл

² Основной источник рассказа: Прокл, *Комментарий к «Государству» Платона*, р. 119.18 Kroll. Правда, возможно, что Эмпедотим из Сиракуз – это литературный персонаж, придуманный Гераклидом Понтийским, некое соединение известного в качестве знатока божественных явлений философа Эмпедокла и некоего Гермотима, упоминаемого еще Аристотелем (*Метафизика* 984b18, *Протретики*, фр. 10c Ross), о котором Плутарх (*О демоне Сократа* 22, 592C) пишет как о визионере, душа которого покидала его во сне и странствовала в неведомые дали. Примечательно, что Суда приписывает Эмпедотиму рассуждение «о природе», что конечно же является анахронизмом.

³ Следует заметить, что все они так или иначе зависят от Гераклида Понтийского.

(Комментарий к «Государству» Платона, р. 121.24–122.11 Kroll) подводит знаменательный итог своему сообщению:

«Были и будут во многих местах на земле толкователи божественных предметов, недоступных ощущениям, получивших этот дар от неких демонов и богов. Некоторые сообщали об этих видениях, находясь в теле, как это рассказывают об Эмпедотиме, некоторые же – покинув тело, как это случилось с афинянином Клеонимом. Сохранилось несколько подобных преданий. В реальной жизни мы не ухватываем сущих вещей больше, чем это нам доступно – и это не удивительно. Ведь для этого мы используем наши тела, а они материальны; поэтому лишь немногие из людей и в далеком прошлом были способны на нечто подобное, а значит Эмпедотим уникален, равно как и Клеоним вкупе со всеми теми, о ком рассказывается как о подобного рода визионерах. Так что тех людей, которые в течение своей человеческой жизни сподобились чего-то сверхчеловеческого, было совсем мало и все они наперечет».

Разве не могли авторы этих и подобных им позднейших историй вдохновляться знаменитым образом «понимающего мужа» (εἰδὸτα φῶτα) проэпия поэмы Парменида – мужа, дух (θυμὸς) которого позволил ему пройти по «воспетому в сказаниях» (πολύφημον) пути и лицом к лицу встретиться с самой богиней (фр. 1, строки 1–3)? Воспетый в сказаниях путь, очевидно, должен был напомнить слушателям поэмы предшествующие ей эпические образцы, прежде всего Гомера и Гесиода, тогда как наделенному почти божественным статусом «понимающему» мужу, в отличие от «ничего не понимающих смертных» (βροτοὶ εἰδότες οὐδέν, фр. 5.4 Сохон [6.4 DK]), должно быть открывались самые сокровенные тайны бытия. Мне представляется, что для Парменида так выраженная им самим исходная позиция вряд ли была аллегорией. Кажется, что он в нее верил, как верил впоследствии в свою боговдохновенность другой итальянский философ Эмпедокл.

Во-вторых, проэпий предваряет основную часть поэмы, которая представляет собой речь божества, в которой раскрывается знание о мире, доступное лишь немногим. Лексически и композиционно она выглядит как откровение, данное божественным учителем ученику. Из позднейших аналогов в голову прежде всего приходят трактаты Герметического корпуса, например, знаменитый *Поймандр*, или гностические откровения, вроде *Апокрифа Иоанна*. Аналогичным образом выглядели и античные оракулы, от архаических образцов, известных благодаря археологическим находкам и в виде цитат в литературных произведениях, до таких монументальных сочинений как *Оракулы Сивиллы*. Во всех случаях эти строки гекзаметром представлялись как прямой ответ божества на заданный ей вопрос. Но особенно знакомой эта картина кажется изучающему орфическую литературу, которая, что важно в нашем случае, включает в себя как сравнительно поздние образцы (вроде тех теогоний, что вдохновляли неоплатоников), так и сравнительно ранние, такие как теогония Папируса из Дервени, которая вполне может восходить к 500 гг. до н. э., то есть быть современной самому Пармениду. И, что еще более важно, как великий Ум первого трактата Герметического корпуса и неведомая постоянно меняющая свой облик фигура, явившаяся Иоанну в гностическом *Апокрифе*, так же Ночь орфической теогонии открывает посвященному тайну «тьмы и света» и «единого и многого».

Это не означает, конечно, что истоки философии Парменида следует непременно усматривать в орфических теогониях, но тем не менее параллели интересны. Действительно, согласно тем фрагментам теогонии, которые разбирает автор Папируса из Дервени, сотворившее мир великое божество, о котором сказано: «Зевс – глава, Зевс – середина, из Зевса все сделано (τέτ[υχται])» (кол. XVII), «когда принял от своего отца и предсказанную власть, и силу в руках, и славного даймона» (кол. VIII), должен был обеспечить многообразие мира, «ведь в противном случае все (элементы), обладающие той же способностью (δύναμιν), что и те (элементы), из которых со-

стоит солнце, слились бы в единую массу (ἀλέα)» (кол. XXV).⁴ Однако, как ему удалось все это осуществить? Оказывается, как поясняет комментатор, Ночь, именуемая «кормилицей» (τροφός), «соединяет охлаждающая» все то, что солнце «разъединяет нагревая» (кол. X):

«Из тайного святилища (ἐξ ἀ[δύτοι]ο)»... она (Ночь) «изрекает оракулы», полагая, что глубина ночи «незакатная» (ἄδυτον); ведь она не заходит (δύνει), подобно дню (τὸ φῶς): дневной свет скрадывает (καταλαμβάνει) ее, она же остается неизменной...«Она предсказала все, что ему позволено совершить» (кол. XI).

То есть, ночь не является противоположностью света: свет возникает из ночи и, угасая, снова погружается в ночь, в результате чего разогретые солнцем и разогнанные во все стороны элементы вновь охлаждаются ночной тьмой и сливаются воедино. Разве подобные рассуждения не напоминают нам главную философскую проблему Парменида, пусть и высказанную в мифологической форме?

Кроме того, являясь первоосновой космогонического процесса (даже Уран называется в кол. XIV ее сыном), богиня Ночи также обладает, согласно орфическому автору, силою прорицания: именно она предрекает все, что должно произойти, и Зевс выполняет все то, что ею предсказано. Разве не следует отсюда, что именно богине подобного рода уместнее всего было бы открывать тайны мироздания тем, кто в силах их постичь?

⁴ Комментатор так поясняет этот процесс: «Понимая, что огонь, будучи смешан с остальными (частицами), разрыхляет (τράσσοι) сущие вещи (τὰ ὄντα) и не позволяет им соединиться из-за жара, он (Зевс = воздух) удаляет (ἐξάλλασσει) его на такое расстояние, что, будучи удален, он уже не может мешать сущим (вещам) уплотняться (συμπαγγῆναι). Ведь все, что возгорелось, охвачено (ἐπικρατεῖται, букв. управляется) (огнем), а будучи охваченным, смешивается с другими вещами» (кол. IX).

II. Парменид о человеческом разумении

Комментируя строки из поэмы Парменида, Теофраст (фр. 17 Сохон [В 16 DK])⁵ приписывает древнему философу экстраординарную идею о том, что «в целом, все сущее обладает неким знанием» (πᾶν τὸ ὄν ἔχειν τινὰ γνῶσιν), поясняя это следующим образом. Мертвое тело, говорит он, не способно видеть, слышать или ощущать тепло «по причине недостатка огня», однако, оно неким образом не лишено восприятия их противоположностей, так что ему присуще ощущение холода, тишины и тьмы. И это потому, что, по Пармениду, восприятие зависит от противоположностей и подобное всегда познается подобным. К сожалению, не все эти идеи непосредственно следуют из цитируемого Теофрастом отрывка (наш фр. 17 [16]), однако перипатетик оформляет свое сообщение как прямую речь, должно быть располагая и неизвестными нам частями поэмы.

Речь идет, как мы знаем из слов самого Парменида, о двух первичных «формах», свете и ночи,⁶ которые люди, как говорит богиня, избрали для своих космологических, физических и биологических построений (фр. 8 [8].53–54), хотя и не понимают, что именно они означают и поэтому неизменно заблуждаются – одни полагая в качестве начала лишь одну форму, а другие, постулировав две формы, совершенно при этом их разделяя. В действительности же, как учит бо-

⁵ Теофраст, *Об ощущениях* 3. Этот же текст цитирует Аристотель (*Метафизика* 4.5, 1009b22–25).

⁶ «Ночь» Парменид никогда не называет «тьмой», очевидным образом ее персонифицируя. Свет нередко именуется огнем, пламенем и эфиром. Основные характеристики света – легкость и разреженность (или мягкость), а ночи – тяжесть и плотность. Кроме того, ночь называется «несведущей» (ἄδοξη) и «невидимой (сокровенной, тайной)» (ἀφάντου) (фр. 8 [8].55–60, 9 [10], 10 [11], 11 [9], 12 [12]), а также некоторые доксографические сообщения; см. примечания к фрагментам). Встречающееся со времен Аристотеля отождествление этих двух форм с элементами огня и земли следует признать произвольной конструкцией, не имеющей отношения к самому Пармениду.

гиня философа, свет, будучи отделен от ночи, продолжает в нее «входить» (фр. 12 [12].2).⁷ В этом мире не бывает абсолютно темной ночи.

Человеческое разумение непосредственно связано со смешением двух первичных форм. Точно так же, по словам Теофраста, у Парменида возникает «память» и ей противоположное «забвение», однако какова природа этого смешения? Парменид говорит, что: «...мысль же есть нечто полное [или: более полное]» (τὸ γὰρ πλῆρον ἐστὶ νόημα, фр. 17 [16].4),⁸ что, по-видимому, по мнению перипатетика должно означать не то, что «мысль все собой заполняет», или, альтернативно, что она в некотором смысле «нечто более полное, нежели просто элементы смеси», но указывает на некое «преобладание» в смеси одного элемента над другим. Но тогда, недоумевает Теофраст, может ли какое-либо разумение возникнуть из равномерного смешения, то есть такого, когда мысль не «преобладает» («ἀνδ' ἰσάζωσι τῇ μίξει, πότερον ἔσται φρονεῖν ἢ οὐ»)?

Идею Парменида Теофраст иллюстрирует собственным примером. Предположим, говорит от, «преобладает холод». Тогда разумение будет отличаться определенными характеристиками. Напротив, если преобладает тепло, то оно окажется совсем другим, причем «лучшим и более чистым» – хотя и в данном случае ему требуется некоторая доля противоположного, причем в таком количестве, чтобы в результате соблюдалась определенная «симметрия» («οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ταύτην δεῖσθαί τινος συμμετρίας»). Текст поэмы показывает, что речь идет о некоторого рода пропорциональности (фр. 17 [16]. 1–2): «Каков в каждый момент нрав много-блуждающих членов (μελέων πολυπλάγχτων⁹), таковым и ум предстал (παρέστηκεν¹⁰) перед людьми...».

⁷ Идею первичности Ночи можно связать с *Теогонией* Гесиода и орфической теогонией Папируса из Дервени. См. также ниже примечания к фр. 11 [9].

⁸ Подробнее об этом месте см. примечание к фрагменту 17 [16] (ниже).

⁹ У Аристотеля: *πολυκάμπτον* «очень гибких».

¹⁰ У Аристотеля: *παρίσταται* «представляется» (вместо перфектной формы у Теофраста).

Человеческое познание нам представляется здесь не в качестве уразумения «того, что есть» (ἐὸν, фр. 8 [8].32 и др.), непосредственно открывающегося уму, но некоего физиологического процесса, который свойственен человеку и, если верить одному доксографическому сообщению, любому живому существу, так что, по Пармениду, ничто в этом мире в конечном итоге не лишено разума (и в этом смысле все наполнено мыслью). Но с другой стороны, непосредственно из цитируемых строк следует, что некий универсальный «ум», носитель этой мысли, проявляется в каждом человеке в виде некой чисто человеческой способности – «того, что разумеет» (φρονέει, фр. 17.3), чего-то такого, что неизбежно ограничено физическим и психическим состоянием живого организма здесь и сейчас. Тем не менее, результатом приложения этой способности оказывается отнюдь не неверное мнение, но знание, о чем неоднократно напоминает богиня, обещая философу, что он с ее помощью познает «природу»¹¹ эфира, звезд, планет, солнца, луны, неба, земли, живых организмов, включая человека и т. д. (фр. 9 [10]), то есть всего того, о чем, собственно и повествует большая часть поэмы, к сожалению, до нас почти не дошедшая.

Разумеется, если подходить к такой теории с точки зрения формальных дистинкций эпистемологии Аристотеля, то окажется, что Парменид, наряду с Демокритом, Эмпедоклом, Анаксагором, даже Гомером не различая между чувственным восприятием и мышлением, думали, что разумение зависит от изменения физического состояния (*Μεταφυσικα* 1062b13 сл.).¹² Но это ли имел в виду сам

¹¹ Видимо, во всех подобных случаях, скорее их происхождение, нежели сущность.

¹² Например, вспоминая сообщение Диогена Лаэртия (9.22), что, согласно Пармениду, человек солнечной природы и создан из света и ночи, Леонардо Таран (Tarán 1965, 253–256) переводит μελέω как «тело», интерпретируя фразу в том смысле, что ум приходит к человеку в соответствии со смешением двух базовых форм в его часто изменяющемся теле, а так

Парменид? Еще Филип (Philip 1958) предложил истолковать κρήσιν μελέων не как смешение физических членов, но как соединение частей в согласии с определенной «гармонией»,¹³ в духе Федона Платона (κράσις καὶ ἀρμονία ἢ ψυχὴ, 86b). Действительно, что лучше музыки связывает мышление с ощущением? Теофраст также, как мы только что видели, пишет о некой «симметрии», которая и достигается данным смешением. Наконец, термин κρήσις в этом фрагменте должно быть призван выразить ту же идею, что и temperies в фр. 19 [18].3, а именно, правильное соотношение элементов или, в отношении живого организма, индивидуальный темперамент, с которым разумение связывать было бы вполне логичным.

Закончив «достоверную речь (πιστὸν λόγον) и размышление (νόημα) о действительности», богиня призывает философа выслушать «обманчивый порядок» своих «стихов» (κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν, фр. 8 [8].50–51). «Логос» здесь очевидно противопоставляется «эпосу», «действительность» – «мнениям смертных», однако богиня тут же настаивает: «узнай» (μάνθανε), и в другом месте трижды повторяет: «постигнешь» (εἴσῃ), «уразумеешь (убедишься)» (πεύσῃ), «познаешь» (εἰδήσεις)... происхождение эфира, солнца, луны, неба, звезд и различные физические законы, которые ими управляют и т. д. (фр. 9 [10]). Если бы космогония и космология, которой, должно быть, была посвящена большая часть поэмы, была для Парменида, как это иногда до сих пор приходится слышать, лишь «обманом» и «эпосом», то разве богиня стала бы называть это знанием? Например, Хасси

как тело изменяется, то изменяется и ум. Ср. также аналогичное толкование: Sassi 2016.

¹³ Действительно, μέλος означает также не только «член (тела), но и «напев, мелодию». В его переводе эти строки выглядят так: «For as on each occasion is the blending of much-wandering tunes, so are men endowed with mind. For the organ of thought is the same thing as the principle of melody both for the human race and for the individual». Увлечение «гармонией сфер» в данном случае, возможно, чрезмерно, однако невозможно не признать, что эта интерпретация в конечном итоге ухватывает суть дела.

(Hussey 2006, 26–29) полагает, что в данном случае речь идет скорее о воображении, нежели знания внешнего мира, так что ум философа скорее «представляет» себе определенные «внутренние модели», сделанные из «света» и «ночи», нежели предполагает, будто в своей космологии, физике и биологии открывает некие знания о природе самих вещей. Не понятно только, почему мы не можем и строить модели, и проверять их на соответствие действительности, например, задаться вопросом о том, не светит ли луна отраженным светом солнца и не попытаться найти этому предположению физическое подтверждение (фр. 14–15 [14–15])?

III. Философское откровение о подлинной действительности

Разумение всегда связано с рассуждением, и если в отношении подлинной действительности философу предстояло рассудить, «вынести решение (κρίσις)» относительно «того, что есть или того, чего нет» (ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν, фр. 8 [8].15–16), то на путях смертных рассуждение (ἐκρίναντο, фр. 8 [8].55) сводится к выбору двух дополняющих друг друга «форм» – света и ночи (фр. 8 [8].55–59 и др.), которые, по замыслу философа, хотя и обладают противоположными свойствами, тем не менее все «в равной мере» (ἴσων ἀμφοτέρων) собой заполняют – и это потому, что ни одно из них не причастно «тому, чего нет» (οὐδέτερόν μετὰ μηδέν, фр. 11 [9].4–5).¹⁴ Мы видим, что если «то, что есть» ни в коей мере не допускает одновременно и «того, чего нет», будучи, в абсолютном смысле, самодостаточным (фр. 8 [8].29), то свет, хотя он и «есть», когда «нет» ночи, а ночь – «есть», когда «нет» света, противопоставляется ночи не в абсолютном смысле, но таким образом, что в ночи то и дело проявляется «некая доля пламени» (фр. 12 [12].2). Именно в этом контексте богиня указывает на ошибку смертных, назвавших лишь одну из этих форм и забывших о том, что она невозможна без своей противоположности, и обеща-

¹⁴ Идентификация Аристотелем света с «тем, что есть» и ночи с «тем, чего нет» (*Μεταφυσικα* 986b33–987a3), таким образом, заведомо ошибочна.

ет, что ее описание будет обладать должной «правдоподобностью» (ἐοικότα)» (фр. 8 [8].54–60), очевидно, настолько, насколько это возможно для людей, которым свойственно ошибаться.

Решение (κρίσις), – говорит богиня, – которое следует принять философу, сводится к следующему выбору: «это есть или этого нет (ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν)». Далее идет обоснование, построенное по схеме, типичной для всей поэмы. За вопросом сразу следует ответ: «Поэтому решено, как и должно, оставить один [из путей] немислимым (ἀνόητον), безмыанным (ἀνώνυμον), ведь это неверный путь (οὐ γὰρ ἀληθής ἐστιν ὁδός), и [решено] что другой есть [путь] (τὴν δ' ὥστε πέλειν), и [путь] верный (ἐτήτυμον εἶναι)». Затем, после постановки вопроса и правильного на него ответа следуют обоснование и другие дальнейшие пояснения: «Как же стало бы (πέλοιτο) то, что есть (έόν)? Как бы оно родилось (γένοιτο)? Ведь если оно родилось, то его нет (οὐκ ἔστ'), равно как и если бы оно некогда собралось быть (οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι)» (фр. 8.15–20).

Личные формы глагола εἶναι («быть»), из которых нас прежде всего интересует ἔστιν («[он, она или оно] есть»), могут употребляться самостоятельно (без подлежащего) и как требовать прямое дополнение (Α ἔστιν Ω, «альфа есть омега»), так и обходится без него (Α ἔστιν, «это – альфа», ἔστιν Ω, «омега – это»). В каком из этих смыслов Парменид употребляет εἶναι и его наиболее значимые для нас формы: ἔστιν и έόν? Разумеется, в соответствии с тем, как того требует современное ему словоупотребление. Однако, как мы должны понимать и переводить их? ¹⁵ На самом деле, мы этого не знаем.

¹⁵ Можно как преимущественное указание на существование: «альфа существует» (Sedley 1999); либо в предикативном смысле «альфа есть омега» (Mourelatos 1970, Curd 2007 и др.); либо считать, что, так говоря о подлинной действительности, Парменид подчеркивает истинность своего утверждения: «альфа действительно есть омега», подразумевая, что омега – это некая неотъемлемая характеристика альфы (Kahn 1973). Ряд авторов особое внимание обращают на модальность утверждений Парменида (Palmer 2009; Wedin 2014). См. также прим. 1 к фр. 5.

Возможно, «в зависимости от контекста» – это лучший совет, к которому склоняется большинство современных исследователей, устав от продолжавшихся большую часть двадцатого века баталий по поводу выяснения точного смысла парменидовского «быть».

Не сбиться с верного пути философу помогают, по словам богини, особые знаки (σήματα), должно быть подобные тем, посредством которых «знаменует» (σεμαίνει) дельфийский Аполлон в знаменитом изречении Гераклита (фр. 93 DK) и которые, как Диоскуры из Гомеровского гимна, есть «прекрасные знаки для мореходов (ναύταις σήματα καλά, *Гимн Диоскурам* 16). Словоупотребление, как видим, архаическое, однако содержание «знаков» раскрывает перед нами важнейшие онтологические положения поэмы, призванные подчеркнуть неизменность подлинной действительности и ее пространственно-временные характеристики, самой потрясающей из которых лично мне кажется парадоксальное, но в то же время очень «современное» представление Парменида о ее цельности и пространственной замкнутости (об этом см. фр. 8 и примечания к нему).

Обратимся теперь к сохранившимся фрагментам поэмы¹⁶ и последовательно рассмотрим те философские откровения, благодаря которым, через многие века, мысль Парменида не утрачивает своего значения.

¹⁶ Переводы и комментарии, вошедшие в эту книгу, частично публиковались в *Сибирском философском журнале* (том 4, 2019) и в сборнике *Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем* (Москва), вып. 5 (2020).

ПОЭМА ПАРМЕНИДА

ФРАГМЕНТЫ

Текст приводится по изданию А. Коксона (Coxon 2009), с учетом классического собрания Г. Дильса и В. Кранца (Diels–Kranz 1951–1952) и других изданий и переводов на современные языки (см. библиографию). Наиболее значимые разночтения специально указываются и обсуждаются в примечаниях. Так как порядок слов в оригинальном тексте и в переводе, как правило, существенно различается, перевод на строки я не разбиваю. Прозаический перевод фрагментов сопровождается комментариями, которые призваны как пояснить смысл высказываний Парменида, так и поместить их в соответствующий историко-философский контекст.

ΦΡ. 1 SOXON (B 1 DK)

[1.1–21: Προэмий: путешествие к небесным вратам]

- ἵπποι, ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι
πέμπων, ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι
δαίμονος, ἢ κατὰ πάντ' ἄ<ν>τη<ν>¹ φέρει εἰδότα φῶτα·
τῇ φερόμην· τῇ γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι
5 ἄρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ' ὁδὸν ἡγεμόνευον.
ἄξων δ' ἐν χνοίῃσιν ἴ<ει> σύριγγος αὐτήν
αἰθόμενος, δοιοῖς γὰρ ἐπέιγετο δινωτοῖσιν
κύκλοις ἀμφοτέρωθεν, ὅτε σπερχοίατο πέμπειν
ἠλιάδες κοῦραι, προλιπούσαι δώματα νυκτός<,>²
10 ἐς³ φάος, ὡσάμεναι κράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας.
ἔνθα πύλαι νυκτός τε καὶ ἡματός εἰσι κελεύθων,
καὶ σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός·
αὐταὶ δ' αἰθέριαι πληνται μεγάλοισι θυρέτροις·
τῶν δὲ δίκη πολύποινος ἔχει κληίδας ἀμοιβούς.
15 τὴν δὴ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισι
πεῖσαν ἐπιφραδέως, ὡς σφιν βαλανωτὸν ὀχῆα
ἀπτερέως ὥσειε πυλέων ἄπο· ταὶ δὲ θυρέτρων
χάσμ' ἄχανές ποίησαν ἀναπτάμεναι πολυχάλκους
ἄξοντας ἐν σύριγγιν ἀμοιβαδὸν εἰλίξασαι
20 γόμοις καὶ περόνησιν ἀρηρότε· τῇ ῥα δι' αὐτέων
ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ' ἀμαξιτὸν ἄρμα καὶ ἵππους.

1. ἄστη DK и др. 2. Я. Мансфельд, В. Буркерт и др. исключают запя- тую, присутствующую у Г. Дильса и некоторых современных издателей.
3. εἰς в рукописях.

(1–5) Кобылицы, что несут меня, куда бы не стремился мой дух, сразу же подхватили меня и направили по воспетому в сказаниях¹ божественному пути², что проводит повсюду понимающего мужа³, и позволяет ему встретиться с богиней⁴. По нему я продвигался, – ведь туда влекли меня славные кобылицы, – натягивая поводья колесницы; и девы вели меня по этому пути.

(6–10) Ось в ступице свистела [пронзительно] как сиринга⁵ и сверкала⁶, приводимая в движение двумя колесами, что вращались с обеих сторон [колесницы], – так спешили доставить меня девы-гелиады, оставив позади чертоги ночи ради света и откинув руками назад с голов покрывала.⁷

(11–14) Здесь стоят врата, между которыми ночь сближается с днем⁸, скрепленные вверху и внизу притолокой и каменным порогом. Расположенные в эфире⁹, они плотно прилегают к огромным дверям, двойные ключи¹⁰ от которых держит в руках многотрудное возмездие.¹¹

(15–21) Уговорив его нежными речами, девы ловко упросили ненадолго отодвинуть перед ними укрепленный болтами засов на дверях; распахнувшись, створы освободили зияющий дверной проем, сами поочередно повернувшись на прикрепленных к ним штифтами и гвоздями блестящих медью штырях, вставленных в пазы.¹² Прямоком через них направили девы колесницу и кобылиц по торной дороге.

ИСТОЧНИКИ ФРАГМЕНТА 1

Строки 1–30: Секст Эмпирик, *Против ученых* 7.11; строки 28–32: Симпликий, Комментарий к *О небе* Аристотеля 557.25–558.2; строки 28–30: Диоген Лаэртий, *Жизни философов* 9.22.

ПРИМЕЧАНИЯ К СТРОКАМ 1–21 ПЕРВОГО ФРАГМЕНТА

1. «Воспетому в сказаниях» – метафора гомеровская. Кобылицы Гелиоса: см. рис. 1 (с. 30).

2. «Божественному пути»: букв. «даймоническому». Возможно, это просто указание на природу пути, который, как мы читаем ниже (строка 27), «удален от людских троп», или же это указание на ту богиню, с которой предстоит встретиться философу. Вальтер Буркерт (Burkert 1969, 7) проницательно заметил, что последняя идентификация совершенно не обязательна, так как по «воспетому в сказаниях» пути на колеснице, ведомой девами-гелиадами, может путешествовать само Солнце (Гелиос), утром поднимаясь через описываемые ниже врата «дома ночи», а вечером снова проходя через них в своем круговом движении по небу.

3. Выражение εἰδὸτα φῶτα («понимающего мужа») может быть противопоставлено βροτοὶ εἰδότες οὐδέν («ничего не понимающих смертных»), которое встречается в фр. 5.4 Сохон (6.4 DK). Контекст высказывания и терминология типичная для религиозных посвященных культов (вроде орфизма), строго отделяющих тех, кому дано понять, от остальных «смертных».

4. ἄ<v>τῆ<v> букв. «лицом к лицу», или «прямо вперед, напрямик». Во втором случае перевод будет: «...ведет напрямик через все...». Попытки прочитать эту фразу на свой лад предпринимали многие авторы. Не будем на этом останавливаться. Если вместо ἄ<v>τῆ<v> принять конъектуру ἄσῆ, предложенную еще Дильсом, получим: «...что проводит через все города (?) понимающего мужа». Примечательно, что это ошибочное чтение рукописи нашло археологическое подтверждение. Одна из орфических золотых табличек

(С, из Фурий) содержит странную фразу: ΗΛΙΕΠΥΡΑΝΠΑΝΤΑΑΣΤΗ, то есть «Гелиос огонь ведь все города», что должно быть указывает на ежедневный путь Солнца надо всеми городами. Так что эта «классическая» конъектура не такая уж и бессмысленная, особенно если предположить, что герой поэмы путешествует вместе с Гелиосом на его огненной колеснице, и конечно же, его путь лежит далеко от «людских троп», как отмечается в строке 27 проэмия.

5. Сиринга – продольная тростниковая флейта, свирель. Аналогия между осью и свирелью (которая встречается и у трагиков, напр.: Эсхил, *Просительницы* 181) может быть навеяна не только характерным звуком, который издает втулка колеса, трущаяся об ось, но и визуальным сходством оси с трубкой. Возможно, это также указывает на то, что оси колесницы были полыми.

6. «Сверкала». Возможно, как отмечают все комментаторы, «раскалилась добела, горела» по причине чрезвычайно быстрого бега. Не забываем, что колесница, ведомая дочерями Гелиоса, представляет собой очевидный солярный символ, и поэтому просто обязана «светиться».

7. Если, вслед за Дильсом, вставить запятую после слова «ночь», то фраза будет указывать на то, что девы-гелиады, «оставив позади чертоги ночи», стремились «доставить» (πέμψειν) колесницу «к свету» (ἐς φάος), то есть представлять собой описание рассвета (так как, очевидно, гелиады не преступают пределов дня и сами не заходят в царство ночи). Если же, вслед за Я. Мансфельдом (Mansfeld 1964, 238) и В. Буркертом (1969, 7–9) исключить эту запятую, то ἐς φάος будет уже согласовываться с προλιποῦσαι, а перевод этого места – «...а девы-гелиады [дочери Гелиоса] спешили доставить меня, ранее оставив чертоги ночи и направляясь к свету...» – существенно изменит топографию путешествия. Получится, что описываемый участок пути представляет собой не восхождение от тьмы к свету, а, напротив, послеполуденное нисхождение в сторону заката, где, за вратами, которые отделяют день от ночи, поэта встречает богиня. То есть, основная идея фразы в том, что они спешили настолько, что ось колесницы раскалилась добела. Эта вторая интерпретация

предпочтительна еще и потому, что из строк 3–5 очевидно, что колесница до этого какое-то время продвигалась по своему пути, а, значит, это не может быть описанием рассвета.

8. Почти дословная цитата из *Одиссеи* (10.86). Образ становится понятным, если учесть тот факт, что несколькими строками ранее (ст. 82) Гомер упоминает «многовратный град лестригонов». Врата как граница, отделяющая мир тьмы от мира света, – это очень пространственный образ, как в мифологической, так и, впоследствии, в философской традициях, как, впрочем, и упоминаемое несколькими строками ниже божество, которое держит ключи от этих врат.

9. αὐταὶ δ' αἰθέριαι. Возможно, просто «высоко в воздухе», или «в небесах».

10. κληῖδας ἀμοιβούς. ἀμοιβός может означать как «приходящий на смену», так и «даваемый в обмен, в виде возмещения», что получает дополнительный смысл ввиду того, что ключи эти держит «многотрудное возмездие». Коксон (Сохон 279) полагает, что в этой фразе ἀμοιβούς, управляющее местоимением τῶν (то есть πυλῶν), должно указывать на то обстоятельство, что эти двойные распашные врата открываются поочередно, сначала одна створа, затем другая (на что и указывает ἀμοιβᾶδόν, «поочередно» пятью строками ниже), и для того, чтобы освободить замок с каждой стороны, требуется свой ключ.

11. δίκη πολύλοπος. Возможно, с более негативным оттенком: «губительное» или «часто карающее» возмездие. У Гомера небесные врата охраняют Горы (*Илиада* 8.393–395 и др.), одной из которых, согласно Гесиоду (*Теогония* 901–902) была Дикэ. Другими Горами были Евномия («благозаконие») и Эйрена («мир» как противоположность войне), а вместе они – дочери Зевса и Фемиды («права»), упоминаемой ниже в строке 28 проэмия. Удивительная параллель: высказывание Гераклита (фр. 3 и 94 DK), полностью сохранившееся в орфическом Папирусе из Дервени. В Кол. III Папируса говорится, что Дикэ наказывает «пропавших людей» при помощи эриний, а затем, в следующей колонке, цитируется Гераклит, утверждающий, что «Солнце по природе не шире человеческой ступни, не преступая по ширине

собственные пределы. Если же нет, эринии, союзницы Дикэ, это обнаружат и накажут, дабы не преступало». См. рис. 3 (с. 46).

12. В микенский и архаический периоды двери не навешивались на петли, но устанавливались при помощи стержней, выступающих сверху и снизу и вставляемых в пазы в притолоке и пороге дверной рамы, что позволяло дверям (обычно, двойным) открываться и закрываться. Эти штыри чаще всего располагались с внутренней стороны двери и были деревянными или усиленными медными пластинами (особенно, нижний, принимающий на себя всю тяжесть двери). Закрывались двери при помощи засовов, проходящих через скобы на внутренней стороне двери. Снаружи засов мог закрываться стропой, проходящей через отверстие в двери, а открываться ключом в виде изогнутого металлического прута или бруска, просовываемого через другое отверстие, которое располагалось напротив специального желоба или выреза в засове. Впоследствии этот механизм усложнялся и ворота могли открываться несколькими ключами, однако привычный нам ключ, вращающийся в замочной скважине, не был изобретен до римского периода. Подробнее см. Adkins 2005, 251–252. См. рис. 2 (с. 39) и 4 и цветное изображение на обложке.

Зачем Парменид столь подробно описывает ворота? Neimpeh (1986, 133–140) приводит целый ряд шумерских, аккадских и вавилонских космогонических текстов, в которых солярные божества открывают врата, закрытые на засовы, при помощи ключей. Эта отдаленная параллель тем не менее показывает, что данный феномен типичен для мифопоэтической литературы. О возможных вавилонских элементах в проэпии специальную статью написал Steele (2002).

[1.22–32: Начало речи богини]

καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρὶ
δεξιτερῆν ἔλεν, ὧδε δ' ἔπος φάτο καί με προσηύδα·
ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάρορος ἠνιόχοισιν,
25 ἴπποισ θ',¹ αἴ σε φέρουσιν, ἰκάνων ἡμέτερον δῶ
χαῖρ', ἐπεὶ οὐ τι² σε μοῖρα κακῆ προὔπεμπε νέεσθαι
τῆνδ' ὁδόν, ἧ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν,
ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε· χρεῶ δέ σε πάντα πυθέσθαι,
ἡμὲν ἀληθείης εὐπειθέος³ ἀτρεμῆς ἦτορ
30 ἡδὲ βροτῶν δόξας, τῆς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθῆς.
ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεαι ὡς τὰ δοκεῦντα⁴
χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα⁵.

1. DK ταί. 2. DK οὔτι. 3. Simpl.: εὐκυκλέος; Clem. Alex., Plutarch., Diog. Laert.: εὐπειθέος; Procl.: εὐφεγγέος. 4. В рукописях: δοκεῦντα. 5. В некоторых рукописях: περ ὄντα.

(22–23) Богиня¹ встретила меня благосклонно и, взяв мою правую руку в свою, такую речь повела, обращаясь ко мне:

(24–32) «О юноша, прибывший в наш дом спутник бессмертных возничих и кобылиц, что несут тебя, радуйся! Ведь не злой рок направил тебя в путешествие по этому пути,² столь удаленному от людских троп, но право и возмездие. Должно тебе все постичь: и непоколебимое сердце³ убедительной действительности⁴, и мнения смертных, в отношении которых нет подлинной⁵ веры. Тем не менее ты их тоже познаешь, и то, почему везде проникающие мнимости должны были [для людей] быть чем-то подлинным⁶».

ПРИМЕЧАНИЯ К СТРОКАМ 22–32 ПЕРВОГО ФРАГМЕНТА

1. Личность этого божества остается невыясненной. В качестве вариантов предлагались Гемера (богиня дневного света), Пейто (богиня убеждения), персонификация эфира, муза поэта, Мнемозина, Персефона и др. Популярное еще со времен античности отождествление ее с богиней возмездия (Дикэ) не может быть правильным, так как персонифицированное «возмездие» лишь отпирает ворота, за которыми философа встречает богиня, а несколько ниже сама богиня о «возмездии» и «праве» (Фемиде) говорит в третьем лице. Коксон (Сохон 2009, 281) отмечает, что это может быть Геката, которую Гесиод также описывает как «благосклонно его принявшую» (*Теогония* 419). Кроме того, в посвященном ей орфическом гимне Геката описывается как богиня, держащая в руках ключи мира (κλειδοῦχος, ключница, *Орфические гимны* 1.6) и посредница между мирами (особенно, в *Гомеровском гимне к Деметре*, где она помогает Деметре отыскать ее дочь Персефону, похищенную Аидом). На скульптурных изображениях Геката также представлена с ключом или факелом. Однако все эти атрибуты делают Гекату скорее хранительницей врат, нежели самой богиней, которая, скорее всего, должна быть каким-то древним божеством, способным открыть тайны мироздания (например, по его мнению, персонификацией эфира). Пальмер (Palmer 2009, 58 sq.) считает, что искомой богиней может быть сама Ночь – одно из древнейших божеств греческой теогонии. Ночь же, если верить орфическому гимну, ей посвященному, называется также Кипридой, которая, к тому же, «хозяйка колесницы», «подгоняющая кобылиц» (*Орфические гимны* 3.2, 8–11).

Заметим в этой связи, что в тех же гимнах «ключницей», открывающей врата новой жизни, называется Илифия – богиня, помогающая при родах (*Орфические гимны* 2.12–14), а богиня убеждения, Пейто, связывается с Афродитой по крайней мере со времен Сапфо (Схолия к *Трудам и дням* 73 Гесиода, фр. 200; Филодем, *О благочестии* 42 Gomperz и др.) и Пиндара (*Ликийские песни* 4.213–219 и др.). Правда, в отличие от, к примеру, харит, она никогда не обладала

индивидуальными характеристиками, представляя собой скорее персонификацию убеждения, которое, как и Эрот, имеет власть над богами и людьми, нежели реальное божество. Известно лишь одно свидетельство о культе богини убеждения: по свидетельству Павсания (*Описание Эллады* 2.7.7) посвященный ей храм стоял в Сикионе в Коринфии, причем там она была связана с почитанием Аполлона и Артемиды и ее храм не был даже украшен специальной статуей. Он же (*Описание Эллады* 1.22.3) возводит афинский культ Афродиты Пандемос («Всенародной», названной так, как считается, потому, что ее храм был расположен неподалеку от «демоса», то есть агоры) и Пейто ко временам самого Тесея. Подробнее см. Breitengerger 2007, 117 сл.

2. Должно быть, богиня имеет в виду то обстоятельство, что по этому пути идут души умерших, а не живых, а значит опыт нашего героя уникален.

3. Действительность представляется живой, обладающей сердцем, которое, как и положено средоточию подлинного бытия, неподвижно. Эпитет ἀτρεμές приписан далее подлинной действительности в качестве одного из ее знаков в фр. 8.4, а ниже в этом же фрагменте (8.26) заменяется на ἀκίνητον, «неподвижное».

4. Слово ἀληθείη Парменид употребляет трижды в сохранившихся фрагментах (см. фр. 3.5 С [2 DK] и 8.51 С [7 DK]), и каждый раз контекст показывает, что речь идет не об истине как противоположности лжи в эпистемологическом смысле, но о действительном как противоположности мнимому (Сохон 2009, 282; Palmer 2009, 363). Однако эпитет варьируется. Наш вариант ἀληθείης εὐπειθέος приводят Климент Александрийский (*Строматы* 5.59.6), Плутарх (*Против Колота* 114D) и Диоген Лаэртий (9.22). Симпликий говорит об ἀληθείης εὐκυκλέος «хорошо закругленной, движущейся по кругу» действительности. У Прокла (Комментарий к *Тимею* Платона 2.105b) читаем ἀληθείης εὐφεγγέος «лучезарная действительность».

5. Как и ранее, ἀληθής (ср. фр. 8.17, 39 С [7 DK]) означает скорее подлинность (как нечто противоположное неподлинному, ненастоящему), нежели истинность (в противоположность лжи). Человече-

ские представления неподлинны («никто не может узреть истины») и именно поэтому не заслуживают веры, как это отмечает до Парменида еще Ксенофан в контексте критики традиционных религиозных верований (фр. 34 и 35 DK). Убеждение приводит к вере, опыт и размышление – к знанию.

6. Или: «как мнимости должны были [для людей] быть чем-то подлинным, все собою пронизывая» (то есть заменили для людей подлинную действительность, как если бы ее и не было). τὰ δόξεῶντα – это те вещи, в существование (εἶναι) которых верят люди, а δόξιμος, кроме «подлинный», означает также «испытанный, испробованный». Речь идет об основном предмете рассмотрения второй части поэмы: о том, как те предметы, в существование которых люди верят, начинают восприниматься, благодаря этой вере, действительно существующими. Коксон (Coxon 2009, 285) отмечает, что глагольная форма прошедшего времени χρῆν должна подчеркивать ту провиденциальную роль, которую играет в этом богиня, а, значит, весь отрывок лучше всего прочитывается в религиозном контексте. Другие авторы усматривают здесь нереальное условие (Mourelatos 2008, xxxi и др.). Принимая встречающееся в нескольких рукописях чтение περ ὄντα (вместо περὶ ὄντα), вторую часть последней строки можно будет перевести так: «должны были бы... все же всячески существовать» (χρῆν... περ ὄντα). См. об этом Owen 1975, 49–55; Mourelatos 2008, xxxii; Cordero 2004, 33–35.



Рис. 1. Четыре кобылицы и колесница Гелиоса, «восходящего» на небосклон из волн Океана (вверху: фронтоны Парфенона, внизу: скульптуры из Музея Акрополя, Афины). Эта крайняя левая скульптурная группа восточного фронтона Парфенона справа на том же фронтоны дополняется скульптурным изображением Селены (Луны) и ее колесницы, исчезающей за горизонтом

Фр. 2 СОΧΟΝ (В 5 DK)

ξυνὸν δὲ μοί ἐστιν
ὁππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἴξομαι αὖτις.¹

1. ὁπόθεν... αὖτις некоторые рукописи, DK.

«Мне все равно,
с чего начать, потому что к тому же я снова вернусь».

ИСТОЧНИК ФРАГМЕНТА 2

Прокл, Комментарий к *Пармениду* Платона I р. 708, 10–11.

ПРИМЕЧАНИЕ К ФРАГМЕНТУ 2

Метафора круга и завершенности постоянно присутствует в поэме, как в отношении рассуждения, так и его предмета – подлинной действительности, а если принять чтение Симпликия в фр. 1.29, то «хорошо закругленной» (εὐκυκλέος) окажется и сама действительность. Еще Дильс отметил сходство этого выражения со словами Гераклита: ξυνὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρασ ἐπὶ κύκλου περιφερείας, «начало и конец общие на окружности круга» (фр. 103).

ΦΡ. 3 СОΧΟΝ (В 2 DK)

εἰ δ' ἄγε, τῶν ἐρέω,¹ κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
αἴπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος, ἀληθείη γὰρ ὀπηθεῖ,
5 ἢ δ', ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστὶ μὴ εἶναι,
τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν·
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔδν, οὐ γὰρ ἀνυστόν,
οὔτε φράσαις.

1. εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω ... DK.

«Что ж, я расскажу, а ты доставь [домой] услышанный тобой рассказ о тех путях поиска,¹ которые одни лишь есть для мышления (εἰσι νοῆσαι).² Один – тот, что [нечто] есть (ἔστιν) и что [его] нет для небытия (οὐκ ἔστι μὴ εἶναι),³ называемый убеждением, так как оно сопутствует действительности, и другой – тот, что [чего-то] нет (οὐκ ἔστιν) и что [ему] необходимо не быть (χρεῶν ἐστὶ μὴ εἶναι); и это, говорю я тебе, совершенно неизведанная тропа, так как ты не в силах ни познать то, чего нет (τό γε μὴ ἔδν) – ведь это неисполнимо, – ни выразить [...]».

ИСТОЧНИКИ ФРАГМЕНТА 3

Строки 1–8: Прокл, Комментарий к *Тимею* Платона I р. 345.18–24, 26–27; строки 3–8: Симпликий, Комментарий к *Физике* Аристотеля 116.28–117.1; строки 5–6: Прокл, Комментарий к *Пармениду* Платона 1078.4–5. Коксон резонно полагает, что в фрагментах с 3 по 7 мысль развивается довольно последовательно, хотя, несомненно, имеются и пробелы (у Дильса этот порядок нарушен: 2, 3, 6, 4, 7 ДК).

ПРИМЕЧАНИЯ К ФРАГМЕНТУ 3

1. Существительное $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\sigma\iota\varsigma$ («поиск, изыскание»), кроме Парменида встречается, возможно, только в орфическом фрагменте 333 Kern, поэтому, как предполагают, могло быть изобретено Парменидом для того, чтобы противопоставить свою процедуру «поиска» «исследованию» ($\acute{\iota}\sigma\tau\omicron\rho\acute{\iota}\eta$) ионийской натурфилософии. В собственном смысле слова глагол $\delta\acute{\iota}\zeta\eta\mu\alpha\iota$ (искать) встречается в фр. 8.6. Продвижение по пути поиска подлинной действительности Парменид называет $\chi\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\upsilon\theta\omicron\varsigma$ (фр. 3.4, см. а также фр. 5.9).

2. $\alpha\acute{\iota}\tau\epsilon\rho\ldots \epsilon\acute{\iota}\sigma\iota \nu\omicron\eta\sigma\alpha\iota$, или «которые... мыслимы». Однако, как отмечают некоторые исследователи (Сохон 2009, 290; Cordero 2004, 41), эта личная форма глагола $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ с инфинитивом в V в. скорее означает «которые... [есть] для мышления». В самом деле, как стул, предназначенный для сидения, сам не сидит, так и путь, предназначенный для мышления, не обязательно мыслим. Ср. также фр. 3.17 Эмпедокла, о «порах» в органах восприятия, позволяющих «постигать»: $\pi\acute{o}\rho\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota} \nu\omicron\eta\sigma\alpha\iota$, «пора есть для мышления».

3. Первый путь поиска – «тот, что [нечто] есть ($\acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu$) и что [его] нет для не-бытия ($\omicron\upsilon\chi \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota} \mu\grave{\eta} \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$)». Коксон приводит ряд примеров (Гомер, *Илиада* 13.199, Гесиод, *Труды и дни* 12, Ксенофан, фр. 1 и 2 ДК, Эсхил, *Агамемнон* 69–71, Платон, *Апология* 29b и др., Сохон 2009, 291–292), отчетливо показывающих, что пропуск неопределенного местоимения, которое в предложении выполняет роль подлежащего, типично для древнегреческого языка всех периодов его развития. Точный смысл подобных выражений в поэме, безусловно, до-

пускает различные толкования (подробнее см. примечания к соответствующим местам фрагментов), однако это наблюдение ясно показывает, что в данном и аналогичных случаях у Парменида ἔστι не следует понимать в «абсолютном» (или экзистенциальном) смысле, вроде «...невозможно не быть...» (для οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, см. Kirk, Raven, Schofield 1983, 245 и др.). Быть чем-то означает не быть тем, чем это что-то не является (а значит небытие чем-то другим неизменно сопутствует для каждой вещи бытию чем-то). Но может ли подлежащим для ἔστιν быть само «бытие» (τό ἐόν)? Подробнее см. Cordero 2004, 46 sq., который считает, что, хотя подлежащее в данной фразе не указано, оно появляется у Парменида в дальнейшем: ἔστι в данном случае не безличный глагол, но используется так, как если бы он был им. Иными словами, у этого глагола есть подлежащее, однако его не следует искать в этом выражении («Подлежащее следует аналитически извлечь из значения ἔστιν в качестве фундаментальной посылки Парменида», с. 53, 63 и далее).

4. Второй путь, – «совершенно неизведанную тропу», «ту, что [чего-то] нет (οὐκ ἔστιν) и чему необходимо не быть (χρεών ἔστι μὴ εἶναι)» – также, тем не менее, возможно *помыслить*, что конечно же не означает предложение помыслить «небытие». Речь идет о логической возможности, в соответствии с которой этому пути «необходимо» не быть, в том смысле, что для всякой вещи верно, что она либо есть нечто определенное, либо нет, и она не может одновременно и в одном и том же отношении чем-то этим быть и не быть (то есть мышление о ней должно соответствовать тому, что впоследствии назовут логическими законами исключенного третьего и противоречия).

Фр. 4 СОХОН (В 3 ДК)

[...] τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.

«Ведь одно и то же есть как для мышления, так и для бытия».

ИСТОЧНИКИ ФРАГМЕНТА 4

Плотин, *Эннеады* 5.1.8, 5.9.5; Климент Александрийский, *Строматы* 6.23.3; Прокл, Комментарий к «Пармениду» Платона 1152; Прокл, *Платоновская теология* 1.66.4. Эту изолированную цитату как Плотин и Прокл, так и Климент понимают в смысле платонического тождества бытия и мышления.

ПРИМЕЧАНИЕ К ФРАГМЕНТУ 4

Выражение «ἔστι ... εἶναι» (букв. «есть ... для бытия») встречается в том же значении также в фр. 3.2, 3.3 и 5.1. Подробнее см. Сохон (2009, 296), который также предполагает, что этот фрагмент является прямым продолжением оборванной заключительной строки фр. 3.8 (после ...οὔτε φράσαις, «...ни выразить»), то есть данная фраза завершает объяснение причин, по которым второй путь исследования должен быть отвергнут: «...и это, говорю я тебе, совершенно неизведанная тропа, так как ты не в силах ни познать то, чего нет (ведь это невозможно), ни выразить. Ведь одно и то же есть как для мышления, так и для бытия» (фр.3.7–8 + фр. 4). Именно эта мысль развивается далее в следующем фрагменте 5. Ср. Kirk, Raven, Schofield 1983, 246–247, которые предпочитают видеть этот фрагмент как изолированную цитату.

ΦΡ. 5 СОΧΟΝ (В 6 DK)

χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν¹ ἔμμεναι, ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν · τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἀνωγα·
πρώτης γὰρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἶργω>¹,
αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
5 πλάζονται δίκρανοι, ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει πλαγκτὸν νόον, οἱ δὲ φορεῦνται
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φύλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι τωῦτόν νενόμισται
κοῦ τωῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

1. Лакуна в тексте Симпликия. Добавлено Дильсом, вслед за Карстеном. Не исключено, что пропущена строка.

«Необходимо говорить и понимать, что “то, что есть” (τ' ἐὸν), есть; ведь это есть (ἔστι) для бытия (εἶναι), а ничто (μηδὲν) – не есть (οὐκ ἔστιν).¹ Эти предметы я предлагаю тебе рассмотреть. От этого первого пути поиска <я удерживаю> тебя, а затем,² от того, по которому смертные, ничего не знающие, (5) блуждают о двух головах³; беспомощность направляет блуждающую мысль в их груди; они носятся, одновременно глухие и слепые, пораженные, неопределившиеся люди,⁴ которым быть и не быть (πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι) показалось тем же и не тем же⁵ – и для всех есть противоположный путь⁶».

ИСТОЧНИК ФРАГМЕНТА 5

Строки 1–2: Симпликий, Комментарий к *Физике* Аристотеля 86.27–8; строки 1–9: там же, 117.4–13; строки 8–9: там же, 78.3–4.

ПРИМЕЧАНИЯ К ФРАГМЕНТУ 5

1. «То, что есть» и, соответственно, «то, чего нет» благодаря субстантивации причастия ἐὸν (и μὴ ἐὸν, фр. 3.7) становятся у Парменида в этом и последующем фрагментах подлежащим, тем, бытие чего утверждается или отрицается (ἔστιν или, соответственно, οὐκ ἔστιν), а τό следует понимать как местоимение среднего рода. Тогда в первой строке фрагмента оно станет подлежащим для инфинитива ἔμμεναι. Предикативное использование τὸ ὄν в позднейшей философской литературе позволяет предположить, что в данном случае мы имеем дело с древнейшим случаем такого словоупотребления. Ср. особенно показательный пример: Платон, *Тимей* 38с: τὸ μὲν δὴ παράδειγμα πάντα αἰῶνά ἐστιν ὄν, ὁ δὲ αὖ (sc. οὐρανός) διὰ τέλους τὸν ἅπαντα χρόνον γεγῶνός τε καὶ ὄν καὶ ἐσόμενος, «парадигма есть нечто такое, что есть на протяжении всей вечности, тогда как оно (небо) – это то, что возникло, есть и будет в течение всего времени». См. также: Горгий, *О том, чего нет, или о природе* (passim), Платон, *Государство* 597а, Аристотель, *Метафизика* 1072b и др.; многочисленные примеры: Сохон 2009, 298).

Первая строка интерпретируется разными авторами по-разному. В частности, она может быть понята как утверждение того, что подлинными и верными должны быть сами процедуры «говoreния» и «знания» (если субстантивировать τὸ λέγειν и τὸ νοεῖν), или, в духе предыдущего фр. 4, что «быть» должно то, что «может быть высказано и помыслено» (Kahn 1988, 260, Kahn 2002, 86 п. 13; Kirk, Raven, Schofield 1983, 247; сравнение разных позиций: Tor 2017, 304). Но тогда мы не можем высказать и помыслить то, чего нет, что очевидно ложно. Мы можем высказать и помыслить такие полезные знания, как «луна, в отличие от солнца и звезд, не является светилom, то есть не светит своим светом» (эмпирически проверяемый

физический факт) или «квадратура круга невозможна» (математически доказуемое утверждение).

2. Люди, двухголовые (как Янус) потому, что стремятся пойти сразу по двум путям, беспомощные, так как не могут решить, по какому пойти, а ступив на один из них, возвращаются назад потому, что все время сомневаются и изменяют свое мнение – вот что ожидает человека толпы, если он не послушает совета богини. Зачем Парменид ввел этот третий путь (и третий ли это путь)? Лонг настаивает на существовании лишь двух путей, считая этот оговоркой (“afterthought”, Long 1975, 85 sq.). Возможно так же, что Парменид так решил еще раз подчеркнуть как недопустимость логических противоречий, так и всеобщее непонимание этого обстоятельства. В любом случае, этот путь не следует идентифицировать с теми «мнениями смертных», о которых богиня первый раз упоминает в самом начале своей речи (фр. 1.30) и рассказу о которых посвящает всю вторую часть поэмы, начиная с фр. 8.54 сл. – теми, которые поэтому и не представлены в качестве «пути».

3. Коксон отмечает, что это может быть указание на воображаемую «двухголовую» змейку, ἀμφίσβαινα, которая якобы ничего не видит и может двигаться в двух направлениях (Никандр, *Териака* 372; Эсхил, *Агамемнон* 1233, см. Сохон 2009, 300).

4. ἄκριτα φύλα может означать как «неопределенные», так и «неопределившиеся» люди. То есть в первом случае речь пойдет «беспорядочных» или «неисчислимых» толпах, а во втором о тех, кто, по причине неуверенности, не в силах прийти к тому определенному «решению» (χρίσις), о котором далее дважды упоминает Парменид (фр. 7.5 и 8.15).

5. Буквально: «...это (τὸ) принято (γενόμεσται) как быть и не быть (πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι), то же и не то же (τῶντὸν... καὶ τῶντόν)». Очевидно, что основная идея состоит в том, что у подобных людей готовность принять (γενόμεσται) любое решение доминирует над его пониманием (νοεῖν).

6. πάντων δὲ παλίντροπος ἐστὶ κέλευθος. Πάντων может означать как людей, так и вещи. Коксон (Сохон 2009, 304) считает, что это место-

имение мужского рода и вся фраза относится к заблуждающимся людям. Если же имеются в виду все вещи, то можно подумать и о космических циклах, тем более, что этот аспект космологии Парменида совершенно не ясен. Например, можно предположить, что по мнению философа путь познания прямой, тогда как в физическом мире все изменяется (то есть «есть и не есть» одновременно) и постоянно возвращается на круги своя. Грэхэм полагает, что двусмысленность в этой фразе Парменидом допущена намеренно (Graham 2010, 215).



Рис. 2. Распашные ворота в Микенах. На изображении хорошо виден способ их крепления, а также расположение двух засовов, поперечного, который, очевидно, запирает обе створки одновременно, и двух вертикальных, фиксирующих створки снизу

ФР. 6 СОХОН (В 4 ДК)

λεῦσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως·
οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι
οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον
οὔτε συνιστάμενον.

«Неизменно (βεβαίως) взирай умом (νόῳ) на [вещи], хотя и отсутствующее, как на присутствующее,¹ ибо он [ум] не отсечет то, что есть от примыкания к тому, что есть,² не рассеивая полностью и в [определенном] порядке (κατὰ κόσμον)³, и не собирая воедино».

ИСТОЧНИК ФРАГМЕНТА 6

Климент Александрийский, *Строматы* 5.15.5. Ср. Дамаский, *О первых началах* 1.67.23. Этот изолированный отрывок, помещаемый из-за его отношения к подлинной действительности, в первую часть поэмы, тем не менее оказывается единственным «физическим» фрагментом, в особенности благодаря упоминанию (и критике) определенного механизма возникновения и разрушения вещей.

ПРИМЕЧАНИЯ К ФРАГМЕНТУ 6

1. Или: «Взирай на [вещи], хотя (ὅμως) и отсутствующее (ἀπεόντα), [но, или как] неизменно (βεβαίως) присутствующее (παρεόντα) для ума (νόῳ)...» (Kirk, Raven, Schofield 1983, 262). Можно так же: «Взирай умом (νόῳ) на [вещи], хотя (ὅμως) и отсутствующее (ἀπεόντα), [но, или как] неизменно (βεβαίως) присутствующее (παρεόντα)...». В зависимости от выбранного варианта «неизменной» станет либо сама действительность, либо процедура ее созерцания. Коксон (Сохон 2009, 306) отмечает, что βεβαίως появляется в этом тексте впервые в античной литературе, и указывает на сходство этого выражения со строкой из поэмы Эмпедокла: τὴν (sc. φιλότῃτα) σὺ νόῳ δέρκευ μηδ' ὄμμασιν ἦσο τεθῆπώς, «взирай на нее (Любовь) своим умом, и не

сиди так с удивленными глазами» (фр. 17.21 DK). Ср. также *παρέοντας ἀλείναι* «присутствуя отсутствуют» (поговорка, цитируемая Гераклитом, фр. 34). Можно предположить, что «отсутствующими» являются скорее физические, нежели умопостигаемые вещи, например, скрывшаяся в новолуние луна.

2. Предмет мысленного созерцания описывается далее как нечто цельное и не подверженное процессам физического разъединения и соединения (отсюда «отсекать»), то есть тем изменениям, которые обычно приписывали своим началам ионийские натурфилософы и которые считали невозможными элеаты. Агент созерцания не вполне ясен. Если *ἀποτμήξει* перевести как медиальную форму второго лица единственного числа: «ты не отделишь [для себя] то, что есть от примыкания к тому, что есть...» (Kirk, Raven, Schofield 1983, 262 и др.), то им станет сам наблюдатель, а если, вместе с Коксоном (Сохон 2009, 307), как форму активного залога третьего лица единственного числа: «он не отсечет то, что есть от примыкания к тому, что есть...», – то ум, вероятно, тот самый, который «предстал» (*παρέστηκεν*) перед людьми в фр. 17.2. Само «отсутствующее» считать подлежащим этого предложения вряд ли разумно.

3. Выражение *κατὰ κόσμον* очевидно означает «в определенном порядке», или, возможно, «равномерно». Космос здесь не может означать «мир» как целое, так как это понятие сформировалось значительно позже.

ФР. 7 СОΧΟΝ (В 7 ДК)

οὐ γὰρ μή ποτε τοῦτο δαμῆ, εἶναι μὴ ἐόντα,
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα ·
μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχῆεσαν ἀκουήν
5 καὶ γλῶσσαν, κρίναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα · μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται.

«И чтобы никогда это не было установлено насильно¹ – будто те [вещи], которых нет (μὴ ἐόντα), есть (εἶναι); но ты, удали же свою мысль от этого пути поиска, и не позволяй привычке, порождению долгого опыта, увлечь тебя на этот путь², направлять невидящий³ взор, шумливое⁴ ухо и язык; рассуди же разумом (λόγῳ)⁵ ту вызывающую много споров проверку⁶, которая мною предписана. Остается ведь единственный рассказ о пути [о том, что есть (ὡς ἔστιν)]».

ИСТОЧНИКИ ФРАГМЕНТА 7

Строки 1–2: Платон, *Софист* 237a8–9, 258d2–3; Симпликий, Комментарий к *Физике* Аристотеля 143.31–144.1; строка 1: Аристотель, *Метафизика* 14.2, 1089a4; строки 2–7: Секст Эмпирик, *Против ученых* 7.11; строка 2: Симпликий, Комментарий к *Физике* Аристотеля 78.6, 650.13; строки 3–5: Диоген Лаэртий, *Жизни философов* 9.22. У Симпликия этот фрагмент непосредственно примыкает к фрагменту 8.

ПРИМЕЧАНИЯ К ФРАГМЕНТУ 7

1. «Насилие» (δαμῆ и затем βιάσθω) противопоставляется убеждению, опыт (ἔθος) – мысли (νόημα), а разум (λόγῳ) – образам и звукам, в том числе звукам голоса.

2. ἔθος πολύπειρον ὁδόν. Возможно так же, что πολύπειρον относится к ὁδόν, а не ἔθος, тогда получится: «...не позволяй обычаю насильно увлечь тебя на этот путь долгого опыта, так чтобы ты упражнял...»

3. Инфинитив νωμᾶν может также означать «наблюдать», «следить» и даже «размышлять» или «затевать». Выражение ἄσχοτον ὄμμα, возможно так же означает «невнимательный», «рассеянный» или «бесцельный» взор.

4. ἀκουή, конечно же, может означать и слух, тогда как эпитет ἠχήμεσαν («гулким, шумным») относится не только к слуху (или уху как органу восприятия звуков), но и к упоминаемому следом языку, как органу речи и, одновременно, осязания.

5. κρῖναι δὲ λόγῳ. Инфинитив в гомеровском языке нередко используется в значении императива. Логос же может означать, как разум, так и речь. В любом случае речь как осмысленное высказывание (или смысл этой речи) противопоставляется здесь неосмысленным словам, которые слетают с языка.

6. Ἐλεγχος буквально означает «испытание», «рассмотрение», возможно, «пробу» или «улику». Это слово в античной литературе здесь встречается впервые (как и эпитет πολύδηριν, «вызывающий много споров», «противоречивый»). Естественнее всего это изречение понимать как указание богини на необходимость проверки всех утверждений на их соответствие или несоответствие законам противоречия и исключенного третьего. Подсказывает такой вывод и контекст фрагмента, который как Платон, так и Секст цитируют для того, чтобы продемонстрировать, что Парменид призывал не доверять ощущениям и, следуя разуму, не допускать противоречий.

ФР. 8 ΣΟΧΟΝ (Β 8 DK)

ИСТОЧНИКИ ФРАГМЕНТА 8

Строки 1–52: Симпликий, Комментарий к *Физике* Аристотеля 145.1–146.25; строки 1–14: там же, 78.8–23; строки 50–61: там же, 38.30–39.9; строки 50–52: Комментарий к *О небе* Аристотеля 558.5–7. Непрерывный текст фрагмента восстанавливается на основе двух источников и здесь для удобства разбивается на шесть частей, каждая из которых последовательно рассматривается ниже.

[8.1–4: «Alētheiē»: знаки, указывающие верный путь]

μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται, ὡς ἔστιν · ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι
πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
οὐλον μονογενές τε καὶ ἀτρεμές ἡδ' † ἀτέλεστον,¹

1. ἡδ' † ἀτέλεστον у Симпликия; принимаемое многими издателями исправление: ἡδη τέλειον (Owen 1975, 76; Kirk, Raven, Schofield 1983, 262; Graham 2010, 216).

«Остается ведь единственный рассказ о пути: о том, что есть (ὡς ἔστιν).¹ На нем расположено множество знаков¹ того, что то, что есть (ἐὸν), есть (ἔστιν) не родившееся и не гибнущее [1], цельное в своей однородности [2] и непоколебимое [3], а также бесплодное [4].²

ПРИМЕЧАНИЯ К СТРОКАМ 1–4 ВОСЬМОГО ФРАГМЕНТА

1. Богиня отмечает, что если признать невозможность пути, ведущего к тому, чего нет (фр. 3), а также отказаться от неверного и двойственного способа эмпирического познания (фр. 5 и 7), то останется единственный путь, по которому она далее и призывает пойти, замечая по мере продвижения знаки, характеризующие подлинную действительность. Читателям этот образ конечно же должен был напомнить украшенный статуями «священный путь», ведущий к храму. Примечательно, что эти знаки далее определяются как свойства (собственное слово Парменида: *σήματα*) тех вещей, которые должны принадлежать подлинной действительности: «то, что есть» есть совокупность свойств [1, 2, 3 и 4], то есть обладает всеми этими знаками, список которых, по-видимому, воспринимается как исчерпывающий, то есть «то, что есть» должно одновременно обладать ими всеми, и любая вещь, которая хотя бы одним из них не обладает, к подлинной действительности не относится.

2. Текст Симпликия ἡδ' † ἀτέλειστον дает неожиданное значение для четвертого знака – «незаконченное», или «непосвященное», или, возможно, «бесплодное». Это последнее значение может как-то коррелировать с характеристикой бытия как *μονογενές* «однородное», или «однополюе», в смысле не мужского и не женского пола (*ἀρσενογενής, θηλυγενής*). Сам Симпликий понимает этот термин в необычном смысле как «не ограниченное во времени». Большинство современных издателей, но не Коксон (Сохон 2009, 315), принимают исправление ἡδὲ τέλειον «...а также совершенное», что по смыслу соответствует описанию подлинной действительности в строках 32–49. Но, с другой стороны, нечто «бесплодное» в смысле отсутствия необходимости иметь потомство в силу собственного совершенства и самодостаточности, означает то же самое. Сохранение этого, пусть и не вполне понятного термина, помимо простого удовлетворения от «спасения» текста от произвольных исправлений, обладает еще одним важным достоинством: если *τέλειον* по смыслу – это почти то же самое, что и *ὄλον*, то *ἀτέλειστον* добавляет к

характеристике подлинной действительности еще одно важное свойство, существенно отличное от остальных трех, будь то его «неспособность к размножению» или безвременность. Действительно, бытие, будучи само не родившемся и не гибнущим, не может ведь породить какое-то еще бытие, так чтобы стало два бытия, и поэтому оно конечно же должно быть единственным в своем роде (о чем говорится в строке 6 фрагмента, ниже) и обладать такой негативной характеристикой как бесплодие.



Рис. 3. Горы (дочери Зевса и Фемиды).
Музей Акрополя, Афины

[8.5–21: Не родившееся и не гибнущее]

- 5 οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἐστὶν ὁμοῦ πᾶν,
ἔν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ;
πῆ πόθεν αὐξήθην; οὐτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσω
φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν, οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν
ἐστὶν ὅπως οὐκ ἔστι· τί δ' ἂν μιν καὶ χρέος ᾤρσεν
- 10 ὕστερον ἢ πρόσθεν τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον' φύν;
οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεῶν ἐστὶν ἢ οὐκί.
οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς
γίγνεσθαι τι παρ' αὐτό· τοῦ εἶνεκεν οὔτε γενέσθαι
οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνήκε δίκη χαλάσασα πέδησιν
- 15 ἀλλ' ἔχει, ἢ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ' ἐστὶν,
ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν, ὡσπερ ἀνάγκη,
τὴν μὲν ἐὰν ἀνόητον ἀνώνυμον, οὐ γὰρ ἀληθῆς
ἐστὶν ὁδός, τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.
πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοιτο ἐόν; πῶς δ' ἂν κε γένοιτο;
- 20 εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστ', οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.
τῶς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.

1. В различных рукописях Симпликия: ἀρξάμενον или αὐξάμενον.

«(5) Его никогда не было и не будет, так как оно есть сейчас, все вместе, единое, слитное.¹ Какое рождение ты станешь искать для него? Как и откуда оно выросло? Из того, чего нет, не позволю тебе ни сказать, ни подумать! Ведь невыразимо словами и немислимо то, чего нет. И какая нужда побудила бы его (10) раньше или позже, начавшись из ничего, взять и вырасти? Так что оно должно быть полностью или вообще не быть.² Но ведь из ничего не позволит сила убеждения родиться ничему наряду с ним, и по этой причине ни родиться, ни погибнуть не позволит ему правда, расслабив свои пути; но она держит их.³ Так что решение об этом сводится к следующему [выбору]: (15) это есть или этого нет.⁴ Поэтому решено, как и должно, оставить один [из путей] немислимым, безымянным, ведь это неверный путь, и [решено] что другой есть [путь], и [путь] верный. Как же стало бы (πέλοιστο) то, что есть (έόν)? Как бы оно родилось? (20) Ведь если оно родилось, то его нет, равно как и если бы оно некогда собралось быть. Следовательно, рождение совсем затухло, а о гибели нет и слуху».

ПРИМЕЧАНИЯ К СТРОКАМ 5–21 ВОСЬМОГО ФРАГМЕНТА

1. Некоторые авторы полагают, что в этой строке перечисление «знаков» подлинной действительности продолжается, то есть, в дополнение к предыдущим, оно еще и «единое», «неделимое» и т. д. (Сохон 2009, 316). Термин «единое» в дошедших до нас фрагментах употребляется только здесь. Правда, Мелисс по этому поводу энигматически замечает, что «если бы оно было <беспредельным>, то было бы одним; ведь если бы оно было двумя, то двое не были бы беспредельными (*ἄπειρα*), но ограничивали бы одно другое» (Симпликий, *О небе* 557.16, Мелисс, фр. 6 DK). Должно быть, он стремился доказать принимаемый Парменидом монизм исходя из предположения о беспредельности сущего, которое Парменид отвергал. Можно, следовательно, предположить, что сам Парменид так никогда не рассуждал и то представление об элеатах, которого придерживались Платон, а затем и Аристотель (*Физика* 184b, 186a), отражают скорее позицию Мелисса, нежели самого Парменида.

2. Путнику, идущему по священному пути к храму подлинной действительности, первой встречается статуя, символизирующая ее нерушимость. Точнее, приводятся аргументы в пользу того, что она не родилась, очевидно, в предположении, что о невозможности для нее погибнуть можно рассуждать аналогично. Первый аргумент распадается на две части: во-первых, Парменид предлагает нечто вроде принципа достаточного основания: что может заставить ее возникнуть в данный конкретный момент, а не раньше и позже? Рассуждение аналогично знаменитому тезису Анаксимандра о неподвижности земли, у которой, по мнению древнего философа природы, во-первых, нет причин оказаться левее или правее, чем она находится сейчас, а так как, во-вторых, во все стороны одновременно она двигаться не может, то необходимо должна оставаться на месте (Аристотель, *О небе* 295b).

Вторая часть рассуждения Парменида отвечает на другой вопрос: что могло бы породить то, что есть? Из чего оно может возникнуть или произрасти? «То, что есть» – живое, оно, как мы виде-

ли ранее, имеет сердце (фр. 1.29), причем представление о подлинной действительности как живой усиливается и вариантным чтением $\alpha\upsilon\acute{\xi}\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$, «увеличившееся», вместо $\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$, «начавшееся» (строка 10). Возможно, с представлением о живом мире связаны и иначе необъяснимые аналогии Мелисса, который в первой части фр. 7 (из Симпликия), рассуждая о неизменности сущего, отмечает, например, что оно не испытывает боли, так как «если бы оно испытывало боль, то не было бы всем ($\pi\acute{\alpha}\nu$), так как ни одна вещь не может испытывать боль вечно, и не может быть настолько же сильной, как и здоровая вещь» (Мелисс, фр. 7.4 DK). О здоровье и болезни (старении) космоса в схожем смысле и контексте продолжает рассуждать еще Прокл, интерпретируя *Тимей* 33а Платона (Комментарий к *Тимею* Платона 63.10 сл., а также Комментарий к *Государству* Платона 1.69.7). По его словам, богиня убеждения, она же Афродита, и Эрот (согласно «теологам», то есть орфикам) не позволяет «расслабить нерушимые узы», которые скрепляют единый космос, и восстанавливает нарушенный баланс, если «здоровье» космоса вдруг ухудшилось.

Однако если все остальное растет ($\phi\upsilon\nu$) из чего-то или имеет рождение ($\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$) от чего-то, то сама подлинная действительность первична и не может возникнуть из ничего, поэтому либо она вся и полностью есть, либо ее нет вообще. Строка 5, по-видимому, вводит также идею некоего «вечного настоящего» в котором и живет подлинная действительность, однако эта мысль далее у Парменида не развивается, но станет важной для Платона (*Тимей* 37d). Следует, однако, заметить, что в *Пармениде* (152b) Платон намеренно избегает использование $\nu\upsilon\nu$ («сейчас») для вечной сущности. Примечательно так же, что, воспроизводя этот аргумент Парменида о вечности и неизменности подлинной действительности, Мелисс говорит лишь о прошлом и настоящем («она всегда была и всегда будет», фр. 1 DK, Симпликий, Комментарий к *Физике* Аристотеля 162.24, ср. начало фр. 2 и фр. 4 DK), то есть, в противоположность Пармениду, помещает его во времени, а не в вечном «сейчас».

Биологическая аналогия, должно быть, помогает Пармениду исключить и возможность того, что одна реально существующая вещь может преобразоваться в другую, наподобие трансформации физических элементов: вода может превратиться в пар, но как, скажем, одно растение, не перестав быть собой, превратиться в другое? Как мы увидим ниже, первые начала физического мира (ночь и свет) также сохраняют у Парменида свою идентичность, смешиваясь, но не трансформируясь друг в друга (фр. 8.50–59, 11 и др.).

3. От рациональных аргументов Парменид то и дело переходит к теологическим спекуляциям (если угодно, элементам философского откровения): цельность подлинной действительности, говорит богиня, обеспечивается своего рода божественным законом (*δίκη*), который сдерживает ее и не позволяет ей разболтаться (*χαλάσασα*). Метафора, по крайней мере со времен *Политика* Платона, развивается в античной философии и долго затем не утрачивает своей популярности (в особенности среди неоплатоников). Ср. также образ богини, которая всем правит (*πάντα κυβερνᾷ*) в фр. 12.3.

4. Ср. аналогичное высказывание ученика Парменида: «Необходимо принять об этом решение: полное оно или не полное» (Мелисс, фр. 7.9 DK, Симпликий, Комментарий к *Физике* Аристотеля 112.6). Примечателен набор юридических терминов: правда (*δίκη*) должна вынести решение (*κρίσις*) по поводу кого-то (не забываем, что подлинная действительность живая), находящего в путах, или оковах (*πέδησις*), и суть решения, утрируя, должно свестись к выяснению того, есть у «подсудимого» тот или иной «знак», или его нет. Очевидно, что речь, как и в фр. 7.5, идет о том, что эту «улику» (*ἔλεγχον*) следует рассудить разумом (*κρίναι δὲ λόγῳ*). Говорят, что Парменид написал для своего родного полиса великолепные законы (Диоген Лаэртский, *Жизни философов* 9.23, со ссылкой на Спевсиппа).

[8.22–25: Полностью цельное]

οὐδὲ διαίρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοίον,
οὐδέ τι τῆ μάλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι,
οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος·
25 τῶ ξυνεχές πᾶν ἐστιν · ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει.

«Оно также и неделимо, так как полностью цельное, и здесь его не больше, так чтобы это могло нарушить его слитность, и не меньше,¹ но все (πᾶν) наполнено тем, что есть (ἐόντος).² (25) Так что все (πᾶν) слитно,³ ведь то, что есть (ἐὸν) примыкает к тому, что есть (ἐόντι)».

ПРИМЕЧАНИЕ К СТРОКАМ 22–25 ВОСЬМОГО ФРАГМЕНТА

1. οὐδέ τι τῆ μάλλον... οὐδέ τι χειρότερον. Ср. ниже строки 47–48: τῆ μάλλον τῆ δ' ἦσσον. Вероятно, здесь речь идет не о простом «больше или меньше» (как в этом втором случае), но о лучшем и худшем в качественном плане, то есть не только о пространственной цельности и однородности всего того, что есть, но и о его универсальном совершенстве. Аристотель (*Категории* 3б33–3б) определяет сущность как что-то такое, о чем нельзя сказать, что оно есть нечто «большее или меньшее» (οὐ λέγεται μάλλον καὶ ἥττον).

2. Как «все» (πᾶν) соотносится с «тем, что есть» (ἐὸν)? Соответствующая этому месту интерпретация Мелисса (фр. 7.10 DK, Симпликий, Комментарий к *Физике* Аристотеля 112.6): «оно должно быть заполнено, если нет пустоты») показывает, что Парменид вряд ли имел в виду некое общее вместилище для всех вещей.

3. Возможно, что ξυνεχές, также как ранее οὐ διαίρετόν и συνεχές, у Парменида, следует, вместе с Аристотелем (*Μεταφυσика* 986b18 сл.), понимать скорее в логическом (κατὰ τὸν λόγον), нежели физическом смысле, и переводить скорее как слитное, нежели непрерывное в смысле пространственной характеристики. Именно в этом

отношении Аристотель здесь же противопоставляет Парменида Мелиссу, отмечая, что последний как раз считал непрерывным само пространство, будучи вынужден, как следствие, признать его беспредельность. Действительно, логическая слитность не исключает того, что «все» остается цельным и завершенным.

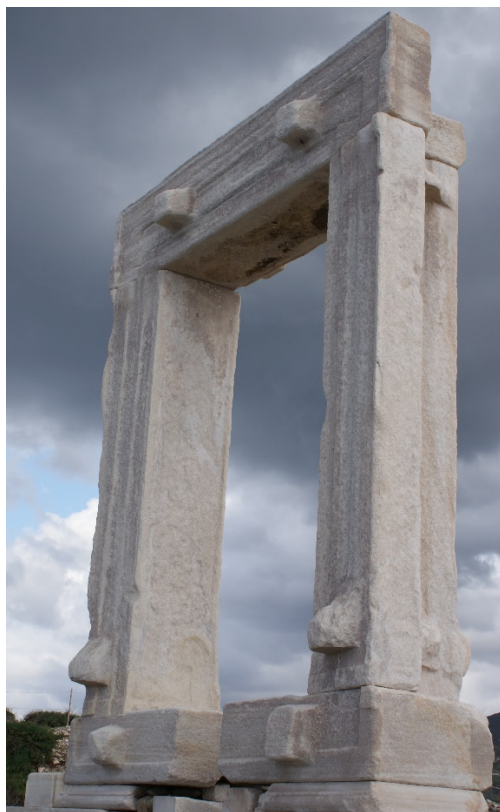


Рис. 4. Здесь, а также на обложке книги: Врата (Портара) храма Аполлона на о. Наксос (ок. 500 г. до н. э.).

[8.26–31: Непокколебимое]

αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν
ἐστὶν ἀναρχὸν ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος
τῆλε μάλ' ἐπλάγχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθῆς·
τωῦτόν τ' ἐν τωῦτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κείται
30 χοῦτως ἔμπεδον αἴθρι μένει · κρατερὴ γὰρ ἀνάγκη
πεῖρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέρχει, [...]

«А также неподвижно в пределах великих пут оно пребывает (ἐστὶν) безначально и непрестанно, так как рождение и гибель скитались вдали¹ от него, и подлинное убеждение изгнало их. Ведь оно, оставаясь тем же и в том же состоянии, лежит само по себе и (30) таким же неизменно² остается; так как мощная необходимость соблюдает (ἔχει) его в путях [того] предела, который и сдерживает его со всех сторон [...]»

ПРИМЕЧАНИЯ К СТРОКАМ 26–31 ВОСЬМОГО ФРАГМЕНТА

1. τῆλε μάλα «очень далеко» используется Гомером для характеристики расстояния между землей и Тартаром (*Илиада* 8.14). Эта фраза находится в той же метрической позиции, что и у Гомера, кроме того, как отмечает Коксон (Сохон 2009, 328), это же место из Гомера используется в проэпие поэмы (фр. 1.11), так что влияние гомеровского образа на Парменида здесь несомненно. Смысл его, вероятно, в том, что пройдя через врата, отделяющие день от ночи, «курор» покинул мир рождения и становления и перешел в другой мир подлинной действительности, где его встретила богиня.

В целом, следует заметить, что из второй части этого предложения «...так как рождение и гибель скитались вдали от него, и подлинное убеждение изгнало их» первая часть «неподвижно в границах великих пут оно пребывает безначально и непрестанно» не следует и не используется для дальнейшего аргумента.

2. ἔμπεδον ἀθι μένει. Термин, как отмечает Коксон (Сохон 2009, 329), Гомером используется для описания той золотой сети, которой Гефест удерживает Ареса и Афродиту (*Одиссея* 8.275), а также сбруи, которой Посейдон сдерживает своих коней (*Илиада* 13.37). Очевидно, метафора пут, в том числе и законных (см. θέμις, строка 32, ср. ob-ligatio), продолжается как здесь, так и в следующих строках, где описывается работа Ананке. Некоторые авторы упоминают в этой связи также о прикованных Прометее и Атланте.

3. Следует ли данное описание понимать в пространственном смысле, или в каком-то более абстрактном? В каких «границах» остается подлинная действительность, в каком «месте» (ἐν τῷτῷ) находится, от расширения куда со всех сторон сдерживается неким всемирным законом? Или, возможно, ἐν τῷτῷ лучше переводить как «в том же состоянии»? Стремясь доказать неподвижность сущего, Мелисс пошел совершенно иным путем, исходя из представления о полноте сущего и, как следствие, невозможности пустого места (фр. 7.7–10 DK, из Симпликия). То есть речь идет о внутреннем движении, точнее, его невозможности, так как необходимым условием для пространственного перемещения является пустота, а ее не существует. Но, как мы знаем, Мелисс при этом считал сущее беспредельным, поэтому его не волновал вопрос о его движении как целого. Данное же место поэмы, как видно, касается «всего» и единственным разумным решением в этой связи окажется, видимо, представление о некоей непоколебимой цельности сущего, его замкнутости и тождественности в его собственных пределах. Эта непростая идея, как известно, лежит и в основании современной космологии.



Рис. 5. Фреска из дома моряка или купца по имени Лесбиан (Музей «Антиквариум» в Боскореале). На фреске изображен торговый корабль в открытом море, идущий полным курсом по отношению к ветру. На море умеренное волнение. Команда работает со снастями у мачты, вручив рулевые весла крупной женской фигуре, несущей скипетр, которая может быть идентифицирована с Афродитой на основании еле заметной надписи под судном: «Aphrodeite Sozousa».

[8.32–49: Самодостаточное]

- οὐνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐόν θέμις εἶναι ·
ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδεδῆς, [μῆ]¹ ἐόν δ' ἄν παντός ἐδεῖτο.
ταῦτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκὲν ἐστὶ νόημα ·
- 35 οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν,
εὐρήσεις τὸ νοεῖν · οὐδὲ χρόνος ἐστίν² ἢ ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε μοῖρ' ἐπέδησεν
οὐλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι · τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται³
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο, πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
- 40 γίγνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐκί,
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροά φανὸν ἀμείβειν.
αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσμένου ἐστὶ
πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ,
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ · τὸ γὰρ οὔτε τι μείζον
- 45 οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεῶν ἐστὶ τῆ ἢ τῆ.
οὔτε γὰρ οὐκ ἐόν ἐστὶ, τό κεν παύοι μιν ἰκνεῖσθαι
εἰς ὁμόν, οὔτ' ἐόν ἐστὶν ὅπως εἶη κεν ἐόντος
τῆ μᾶλλον τῆ δ' ἦσσαν, ἐπεὶ πᾶν ἐστὶν ἄσυλον·
οἶ γὰρ πάντοθεν ἴσον ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει.

1. μὴ некоторыми издателями исключается. 2. Так непосредственно в цитате у Симпликия (146.15). Вариант, основанный на интерпретации этого же места у Симпликия (86.31) с добавлением Преллера: οὐδὲν γὰρ <ἢ> ἔστιν «...ничего нет и не будет, кроме...». 3. В различных рукописях Симпликия: ὄνομ' ἔσται, ὀνόμασται, ὠνόμασται.

«[...] значит, по божественному установлению (θέμις),¹ то, что есть (τὸ ἔόν) не должно быть незавершенным, так как оно не ущербно. Если бы оно [не] было,² то во всем испытывало бы недостаток. Одно и то же есть (ἔστι) как для мышления, так и для того, благодаря чему есть (οὐνεκὲν ἔστι) мысль.³ (35) Ведь без того, что есть (ἄνευ τοῦ ἔόντος), в котором оно названо,⁴ ты не найдешь мышления. Ведь нет времени⁵, и не будет, кроме того, что есть, так как мойра заставила его оставаться цельным и неподвижным. Всем вещам будет дано имя,⁶ которое смертные для них установили, убежденные в их верности: возникать и гибнуть, быть и не [быть], (40) менять место⁷ и из-за яркости изменять цвет.⁸ Но так как есть и последний рубеж, оно полностью завершено, подобно массе хорошо скругленного шара, повсюду на равном расстоянии от середины.⁹ Ведь ей не подобает быть больше (45) или меньше здесь или там. Ведь нет здесь как того, чего нет (οὐκ ἔόν ἔστι), так чтобы оно помешало ему достичь ему подобного, так и того, что есть (ἔόν ἔστιν), так чтобы того, что есть здесь было больше, чем там, так как оно полностью неприкосновенно.¹⁰ Ведь будучи равным во всех направлениях, оно равномерно достигает и своих пределов».

ПРИМЕЧАНИЯ К СТРОКАМ 32–49 ВОСЬМОГО ФРАГМЕНТА

1. $\theta\acute{\epsilon}\mu\varsigma$ понятие очень многозначное. Это некоторого рода установление, божественное или человеческое, возможно, обычай, долг, даже священная обязанность. Этим термином Гомер обозначает, например, запрет на сопротивление Посейдону, долг гостеприимства, заповедь Зевса, обычное поведение (в смысле «как повелось, как принято»), справедливость, подати (во множественном числе) и даже место суда (судилище) и собственно само возмездие. В последующей литературе за $\theta\acute{\epsilon}\mu\varsigma$ закрепилось значение должного, дозволенного. То есть термин носит выражено *нормативный* характер и отражает некую форму коллективного сознания, хотя еще Пиндар применяет его непосредственно к оракулам. Исходное его значение, должно быть, подобно латинским *fas*, дозволенное, высший (неписанный) закон, или *ius*, право, справедливость, однако не *lex*, собственно, закон как определенное правило.

Наряду с $\theta\acute{\epsilon}\mu\varsigma$ в поэме встречаем $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$, также известное еще с гомеровских времен. В последующей литературе именно за этим термином закрепилось значение право, законность и даже, в собственном смысле, судопроизводство, судебное решение, приговор. У Гомера оно означает скорее то, что «повелось среди людей», нежели $\theta\acute{\epsilon}\mu\varsigma$, «то, что должно» или установлено богами. В разных местах поэмы слово означает «справедливое», «должное», «обычное» и т. д. Гесиод говорит о «беззаконном» ($\xi\acute{\xi}\omega\ \tau\eta\varsigma\ \delta\acute{\iota}\kappa\eta\varsigma$). Этимология слов – $\theta\acute{\epsilon}\mu\varsigma$ от $\tau\acute{\iota}\theta\eta\mu\iota$, класть, устанавливать, $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ от $\delta\epsilon\acute{\iota}\kappa\nu\mu\iota$, показывать, указывать – подтверждает такое терминологическое развитие. Законы или заповеди «устанавливают» высшие существа или общество в целом, «указывает» же судья своим решением.

Для полноты картины, заметим, что еще один греческий термин, значимый для теории права, – $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$ – в поэме не встречается, равно как и у Гомера, однако употребляется Гесиодом и поэтами VII–V вв. Вообще говоря, он восходит к глаголу $\nu\acute{\epsilon}\mu\omega$, распределять, присуждать, уделять, давать. Два основных значения термина: 1. обычай, установление (впоследствии закон, например, $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu\ \beta\alpha\sigma\acute{\iota}\lambda\epsilon\upsilon\varsigma$,

закон – всеобщий повелитель, νόμος καὶ ἔθει, по закону и по обычаю, χειρῶν νόμος, кулачное право, закон войны); и 2. лад, напев, например, номос (гимн) Аполлону и вообще, любое распределение или разделение (например, земельных наделов или пастбищ).

Как бы там ни было, представляется, что в данном месте θέμις означает именно божественное установление, как нечто противоположное справедливости или правде, δίκη.

2. [μή] ἐὼν δ' ἄν παντὸς ἐδέϊτο. Вслед за Берком большинство издателей исключают отрицание. Кроме того, перевод предложения зависит от того, считаем ли мы ἐὼν причастием или субстантивом, получая: «если бы было / не было [соотв. незавершенным / завершенным], оно во всем испытывало бы недостаток» или «тогда то, что есть (ἐὼν) испытывало бы во всем недостаток».

3. τῷτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὔνεκέν ἐστι νόημα. Эта строка повторяет уже известную нам мысль Парменида: постижима лишь подлинная действительность, которая одна лишь есть, все остальное непостижимо: «...так как ты не в силах ни познать то, чего нет (ведь это невозможно), ни выразить. Ведь одно и то же есть как для мышления (νοεῖν), так и для бытия (εἶναι)», фр.3.7–8 + фр. 4). Выражения «ἔστι ... εἶναι», «ἔστι... νοεῖν» здесь, как и в других местах (фр. 3.2, 3.3 и 5.1) означают «есть ... для бытия», «есть ... для мышления». Мы видим, что «то, благодаря чему имеется мысль» (οὔνεκέν ἐστι νόημα) – это εἶναι фр. 4. То есть, условием для мышления, по Пармениду, как утверждал Теофраст (*Об ощущениях* 1, см. фр. 17 и его контекст) является некое подобие мыслящего и мыслимого, из чего, разумеется, не следует их тождество и, тем более, тождество «бытия» и «мышления» как таковых. Подробнее см. Сохон (2009, 296 и 331), который полагает, что данная строка должна означать следующее: «одна и та же вещь есть и для постижения, и для того, благодаря чему постигнута мысль...». Смысл высказывания подробно разбирают многие авторы, нередко с противоположными друг другу результатами. Например, А. Лонг (Long 1975, 88), который безоговорочно признает панлогизм Парменида, переводит эту строку так: «Мышление и то, о чем мысль, – это одно и то же». Особенно подробно такой подход

развивает Д. Сидли (Sedley 1999, 113 sq.), полагая, будто Парменид считал, что «то, что мыслит, есть» эквивалентно утверждению «то, что есть, мыслит». Не удивительно, что «непоколебимое сердце убедительной действительности» в его переводе представляется как «непоколебимый ум закругленной истины» (фр. 1.29), и в целом этот подход уживается в его работе с допущением того, что подлинная действительность у Парменида представляет собой реально существующий шар, то есть обладает пространственными характеристиками (об этом см. ниже). Проблематичность такого подхода подробно обсуждает Уидин (Wedin 2014, 202–207 (о Кане), 202–220 (о Лонге), 220–229 (о Сидли)). Из недавних работ см. также Тор 2017, 306 (который «ради аргумента» разбирает различные варианты, в том числе и те, которые подлежащим этого предложения считают не бытие, а само мышление: «понимание и понимание того, что бытие есть – одно и то же» и «понимание и то, из-за (благодаря чему) происходит понимание (то есть подлинная действительность) – одно и то же»). Ср. также: «Одно и то же и быть мыслимым и то, почему есть мысль. Ведь без того, что есть, ты не найдешь мышления во всем том, что было сказано» (Kirk, Raven, Schofield 1983, 252).

Мы видим, что выражение $\epsilon\nu\ \phi\acute{\iota}\ \mu\epsilon\phi\alpha\tau\acute{\iota}\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu\ \epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\nu$ также неоднозначно и может либо просто отсылать к предыдущему, означая примерно следующее: «ведь без бытия, на основе которого высказан предыдущий аргумент, ты не найдешь мышления (понимания)», или говорить о том, что «ведь без бытия, на основе которого оно выражается (или, в феноменологическом ключе, «на которое оно направлено»: Graham 2010, 217), ты не найдешь мышления». Cordero (2004, 89), основываясь на чтении Прокла $\epsilon\phi'\ \phi\acute{\iota}$, переводит «...благодаря чему оно высказано...». Скорее всего глагол $\phi\alpha\tau\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu$ здесь следует понимать в собственном смысле: «называть чем-то». Тогда $\mu\epsilon\phi\alpha\tau\acute{\iota}\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ указывает на те самые знаки ($\sigma\eta\mu\alpha\tau\alpha$) подлинной действительности, а $\epsilon\upsilon\rho\eta\sigma\epsilon\iota\varsigma$ на их поиск ($\delta\iota\zeta\eta\sigma\iota\omicron\varsigma$ и др.). Совершенно логичным (и в духе 3 и 4 фрагментов) выглядит и следующее далее очередное предостережение богини о необходимости избегать путей смертных.

5. Непосредственно в цитате у Симпликия в этом месте стоит οὐδὲ χρόνος ἐστὶν ἢ ἔσται, однако в другом месте своего комментария к *Физике* (86.31), истолковывая слова Парменида (в связи с фр. 5.1), он дает: οὐδὲν γὰρ <ἢ> ἔστιν (с добавлением Преллера): «...ничего нет и не будет, кроме...». Коксон (Сохон 2009, 333) не видит причины исправлять текст, указывая, в качестве примеров, на многочисленные гомеровские параллели и фразу οὐδὲ χρόνος ἐστὶν ἔξω τοῦ οὐρανοῦ «нет также времени и вне неба» (Аристотель, *О небе* 279a12). Кроме того, очевидно, что в данном случае Симпликий дословно переписывает строки имеющегося у него текста, а в другом месте своего комментария истолковывает их и, возможно, цитирует по памяти. Лучше сохранить это чтение. Зато мы теперь точно знаем, что Парменид учил о том, что время нереально и является человеческим изобретением.

6. Вариантное чтение: «именуются» или «наименованы» (ὀνόμασται или ὠνόμασται). Коксон (Сохон 2009, 334) сохраняет «будет дано имя» (ὄνομ' ἔσται), отмечая, что имя в единственном числе используется как обозначение общего понятия, что, в общем-то, эквивалентно процессу именования.

7. τόπον ἀλλάσσειν. Слово τόπος здесь встречается впервые в античной литературе. То есть теперь мы знаем, что подлинная действительность не только вне времени, но и не обладает пространственными характеристиками.

8. διὰ τε χροᾶ φανὸν ἀμείβειν. По своей форме эта фраза напомнила Коксону (Сохон 2009, 335) высказывание Эмпедокла: γίνεταί ἀλλοιωπᾶ, τόσον διὰ κρήσις ἀμείβει, «становятся другими на вид: так изменяются из-за смеси» (фр. 21.14 DK). Возможно, в этом месте Парменид также имел в виду живые существа, отмечая, что они «в зависимости от освещения (διὰ φανὸν)» меняют окраску.

9. Парменид в которой раз настаивает на уникальности и конечности сущего, предлагая в этот раз зрительный образ полностью завершённой сферы. Как мы помним, Мелисс (фр. 6) и, затем, атомисты не приняли этой идеи, отмечая, что «за пределом» неизбежно окажется пустота.

10. Похожа ли подлинная действительность на саму сферу со всеми ее геометрическими и физическими характеристиками, как после Аристотеля и Теофраста думали многие современные авторы, начиная с Г. Дильса (см., напр. Sedley 1999, 122–123 и др.)? Или же она скорее напоминает совершенство сферы, как считал еще Симпликий (см. Tarán 1965, 150 sq.; Сохон 2009, 336–342 и др.)? В какой степени она идентична с тем умом, который предстал перед людьми в фр. 17 или тем сердцем, о котором говорит богиня в начале своей речи (фр. 1.29)? Мы видели, что она неизменно представляется Парменидом как нечто не подверженное изменениям и находящееся вне времени. Это не вызывает сомнений. Но что имеет в виду Парменид, говоря далее, что этой «с любой точки зрения» (πάντοθεν) и «во всех направлениях» (μεσσόθεν) завершенной подлинной действительности не может быть где-то больше, а где-то меньше (τῆ μᾶλλον τῆ δ' ἥσσον)? И что означает «не незавершенность» (οὐκ ἀτελεύτητον) подлинной действительности? Мелисс (фр. 2 DK), например, также говорит о завершенности бытия, рассуждая при этом о его бесконечной протяженности. Возможно, Зенон не зря использовал соображение Парменида о «более или менее» для того, чтобы сформулировать свою антиномию о бесконечной делимости физических величин (фр. 2 DK, Симпликий, Комментарий к *Физике* Аристотеля 139.9), которая действительна лишь для вещей, обладающих определенной протяженностью, плотностью и объемом (или хотя бы протяженностью). Если бы подлинная действительность Парменида обладала геометрическими свойствами (не говоря уже о физических), то этот идентичный с замкнутым сферическим пространством ум (как его представляют себе некоторые современные авторы) точно так же попадал бы под стрелы критики его ученика.

50 ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης, δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.
μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν,
τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστίν, ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν,
55 ἀντία¹ δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,
ἦπιον ὄν, μέγ' ἐλαφρόν,² ἔωυτῷ πάντοσε τωῦτόν,
τῷ δ' ἐτέρῳ μὴ τωῦτόν, ἀτὰρ κάκεινο κατ' αὐτὸ
τάντια, νύκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.
60 τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον εἰκότα πάντα φατίζω,
ὡς οὐ μὴ ποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη³ παρελάσση.

1. В некоторых рукописях: τάντια' (как в строке 59) 2. Стоящее в рукописи ἀραιὸν «неплотный» (μέγ' [ἀραιὸν] ἐλαφρόν) исключено Дильсом как глосса, поясняющая ἐλαφρόν «легкий». 3. Вариант чтения: γνώμη.

«(50) На этом я заканчиваю мою достоверную речь и размышление о действительности; отсюда узнай же и мнения смертных, слушающая обманчивый порядок моих стихов.¹

Ведь они решили назвать две формы – [называть *лишь*] одну из которых не следует, и в этом они ошиблись – (55) выбрали² их внешне противоположными по виду,³ и приписали им знаки, отличающие одну [из этих форм] от другой, – одной [знаки] пламени эфирного огня, которое, будучи мягким, очень легкое и во всех направлениях подобное себе, но не подобное другой [форме], – и другой, самой по себе противоположной, [приписали знаки] несвещущей ночи, плотной на вид и тяжелой.⁴

(60) Я заявляю тебе, что это мироустройство в целом правдоподобно⁵, так чтобы кто-нибудь из смертных никогда не обогнал тебя в своем суждении⁶».

ПРИМЕЧАНИЯ К СТРОКАМ 50–61 ВОСЬМОГО ФРАГМЕНТА

1. Предваряя этот отрывок Симпликий сообщает, что здесь Парменид переходит от умопостигаемого к чувственно воспринимаемому, тем самым отождествляя «достоверность (или истину)» с первым, а «мнение» со вторым. В самом деле, в первых же строках свое достоверное «слово» (λόγον) богиня противопоставляет своим же «стихам» (ἑλέων) о людских мнениях. Представляя «обманчивый порядок» этих стихов, богиня, разумеется, не хочет этим сказать, что все то, о чем пойдет речь далее, есть обман. Ведь не случайно на протяжении всей последующей поэмы (которая, к сожалению, дошла до нас в гораздо более фрагментированной форме, нежели ее проэпий и первая часть) Парменид развивает сложную и достаточно продвинутую для своего времени версию космогонии, космологии, физики и биологии собственного сочинения. Но как раз в этом, по-видимому, и состоит обман: чем убедительнее выглядит то или иное научное объяснение в области космологии, физики или биологии, тем легче люди поверят в то, что оно является единственно верным объяснением того, что происходит в действительности. Но именно от подобной уверенности и предостерегает богиня.

Можно предположить, что непосредственным предшественником Парменида в качестве выразителя универсальной идеи ограниченности человеческого знания в приложении к изучению природы был Ксенофан (фр. 34–36 DK и др.), что не мешало ему стремиться к получению знаний о мире (вспомним его знаменитое наблюдение об изменении уровня моря, A 33 DK). Примечательно, что и Эмпедокл также называет свою космогонию обманчивой, возможно, следуя в этом Пармениду (фр. 17.26 DK). Ср. также фр. 1 DK Алкмеона, где говорится, что люди должны довольствоваться лишь приблизительным знанием о вещах и, наконец, рассуждения Платона о знании и мнении (*Менон* 97a сл., *Государство* 476d сл. и, в применении к космологии, *Тимей* 27d). Значимость позиции Парменида, таким образом не в том, что он признал обманчивость людских мнений, важно, что в до-

полнение к ним он первым предложил некую достоверную онтологию – свое учение о вечном и неизменном бытии.

2. τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν. Это выражение порождает интерпретационную проблему. Перевод «[именовать] одну из которых не следует» в целом следует пониманию Аристотеля, который отмечал, что именовать не следует Ночь, тогда как Свет вполне можно. Перевод «[именовать] ни одну (μίαν οὐ) из которых не следует» превращает всякое космологическое построение в изначально ошибочное. Некоторые авторы (например, Curd 2004, 109 sq.) понимают это выражение в том смысле, что, так как противоположности, вроде света и тьмы, левого и правого, не существуют одно без другого, то наименование одного подразумевает и другое, а значит одно из них не следует именовать или, напротив, без одного не следует именовать и другое (и, в целом, ошибка смертных состоит в том, что вся последующая космология зиждется на теоретически неприемлемом основании). Лонг (Long 1975, 90–93) считает, что в этом фрагменте «формы» – это бытие и небытие (как у Аристотеля), а не ночь и свет, а значит ошибка смертных состоит не столько в самом «именовании», то есть в изобретении того, чего нет, сколько в том, что они пытаются дать имя небытию, что делает ошибочной и всю космологию. Наш перевод этого места («[называть *лишь*] одну из которых не следует») привлекателен тем, что позволяет поместить Парменида в подобающий историко-философский контекст. Мы видим, что Парменид, хотя и многократно подчеркивает гипотетичность своего построения, все же специально отмечает, что не все модели мироустройства одинаково верные, так что те философы природы, которые постулируют лишь одно начало, ошибаются. Наверное, это замечание надлежит, вслед за Симпликием, воспринимать как прямой выпад против ионийской натурфилософии с ее началами, из которых все происходит, и специфически против Гераклита, который, хотя и ценил оппозиции, тем не менее, космос считал «вечно живым огнем» (фр. 30, ср. 31, 90 DK). Тогда это выражение будет указывать на недопустимость выбора единственного начала и на необходимость постулирования также и другого, ему противопо-

ложного. И действительно, из современных и предшествующих ему космологий дуалистической была, наверное, только принадлежащая Ксенофану (В 29 DK и др.) с его землей и водой (если только и у него земля в качестве начала не трансформировалась сначала в грязь, затем в другой его элемент, воду, которая, испарившись, формировала облака), а впоследствии таковой стала космология Филолая и по крайней мере одна из версий пифагореизма (см. ниже, прим. 4). Вода Фалеса испаряется и замерзает, переходя в разные агрегатные состояния, воздух Анаксимена возникает и гибнет в космосе, трансформируясь в различные вещи путем разрежения и сгущения, огонь Гераклита – это просто воплощение изменчивости. Так что на этом фоне космология Парменида, как выразился по этому поводу Д. Грэхэм (Graham 2008, 171) может выглядеть, как «конструктивная попытка» применить в ней идеи первой части поэмы, зафиксировав противоположные свойства и приписав каждое из них исключительно одной из противоположных форм, получив тем самым действительно неизменные первые начала.

3. *δέμας* – букв. «телосложением, осанкой». Это слово всегда употребляется по отношению к живым существам, что в данном случае оправдано, так как эфир и ночь у Парменида боги.

4. Почему Парменид выбирает именно эти два начала? В античной литературе и мифологии образы света и тьмы можно встретить в самых разнообразных контекстах с древнейших времен (подробнее см. Christopoulos et al. 2010). Мы знаем, что Ночь и Эфир являются началами орфической теогонии (в особенности, в Папирусе из Дервени). У Гесиода Ночь с Эребом возникли непосредственно из Хаоса и лишь затем произвели Эфир и День (*Теогония* 123–124). Можно вспомнить также и о пифагорейских спекуляциях о противоположностях (правда, неизвестного происхождения и времени, см. Аристотель, *Метафизика* 986a), в особенности о той, которую описывает Ипполит (*Опровержение всех ересей* 1.2.12–13; подробнее см. Afonasin 2016 и Afonasin, Afonasina 2019). Очевидно, что далее Парменид последовательно выводит из этих двух причин все остальные составляющие своего мироустройства, начиная с планет

и звезд и заканчивая живыми организмами, таким образом, как замечает Плутарх (*Против Колота* 114В), «подобно другим древним натурфилософам» не оставляя в своем единственном сочинении в стороне ни одного важного предмета.

5. εοικότα – «выглядит похожим, вероятным», также «подходящим (к случаю)». Платон в *Тимее* также нередко называет свои космологические построения «вероятными».

6. Или, если принять вариантное чтение (γνώμη вместо γνῶμη): «...так чтобы суждение кого-нибудь из смертных никогда не обогнало тебя». Богиня дарит философу некоторые знания о природе, пока еще неизвестные другим людям, тем самым предоставляя ему возможность выступить первооткрывателем, что оказалось верным по крайней мере в двух отношениях, ведь именно Парменид, насколько нам известно, первым правильно указал на то, что луна светит отраженным светом солнца (фр. 14) и, по крайней мере в греческой астрономии, впервые идентифицировал планету Венеру, обнаружив идентичность Утренней и Вечерней звезды (Аэтий 2.15.7; здесь и далее доксографические сообщения приводятся по разделу Placitorum excerptores у Коксона [Сохон 2009, 143–157]). С другой стороны, «в целом» космологические спекуляции подобного рода древним, как и нам теперь, должно быть представлялись в лучшем случае вероятными, и Парменид, возможно, первым называет таковыми не только чужие построения, но и свои собственные.

Фр. 9 СОΧΟΝ (B10 DK)

εἶση δ' αἰθερίην τε φύσιν τά τ' ἐν αἰθέρι πάντα
σήματα καὶ καθαρῆς εὐαγέος ἡελίοιο
λαμπάδος ἔργ' αἰδηλα, καὶ ὀππόθεν ἐξεγένοντο,
ἔργα τε κύκλωπος πεύση περίφοιτα σελήνης
5 καὶ φύσιν, εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα,
ἔνθεν ἔφου τε καὶ ὥς μιν ἄγους' ἐπέδησεν ἀνάγκη
πεῖρατ' ἔχειν ἄστρων.

«Ты постигнешь¹ природу эфира и все знаки в эфире,² и губительные³ дела чистой лампы ясного солнца, и откуда они возникли; уразумеешь и блуждающие⁴ дела круглоокой луны, (5) и ее природу; познаешь ты и окружающее их небо,⁵ откуда оно родилось и как необходимость, задав ему направление, приковала его управлять звездами⁵».

ИСТОЧНИК ФРАГМЕНТА 9

Климент Александрийский, *Строматы* 5.138.1.

ПРИМЕЧАНИЯ К ФРАГМЕНТУ 9

1. Повторяющиеся в этом фрагменте обращения богини к слушателю напоминают завершение проэпия (фр. 1.31 сл.), что позволяет предположить, что именно эти строки могли предварять обещанный в фр. 8.50 сл. переход к описанию «мнений смертных».

2. Согласно одному доксографическому сообщению (Аэтий 2.7.1), эфир все окружает, под ним находится огненная область, именуемая небом, а непосредственно под ним расположена область, окружающая землю. «Знаки» в фрагменте – это, должно быть, «блуждающие звезды» (планеты): согласно Аэтию (2.15.7), Парменид сначала в эфире помещал Венеру – Утреннюю звезду, которую он

корректно отождествлял с Вечерней, – затем солнце, а после него звезды, располагавшиеся в огненной области, именуемом небом. Некоторые исследователи (Kirk, Raven, Schofield 1983, 258) считают, что под «знаками» он имел в виду знаки зодиака. В целом же, Парменид придерживался уникальной теории, согласно которой небесные области организованы в виде неких сплетающихся колец (στεφάνας, букв. венцов или гирлянд, Аэтий 2.7.1). Подробнее об этом см. фр. 12, сейчас же заметим, что, так как эти кольца каким-то образом переплетались, то доксографам было нелегко определить их порядок и взаимное расположение относительно земли (например, в 2.11.4 у Аэтия читаем, что дальше всего от земли находится не эфир, а небо).

3. ἀίδηλα: «губительные», «делающие невидимыми», возможно, «затемняющие» (у Гомера эпитет огня, Аида и др.). Возможно: «неведомые, таинственные» (ср. аналогичную характеристику ночи в фр. 11.3). Мурелатос (Mourelatos 2008, xxxviii–xxxix) особенно подчеркивает значение этого эпитета, так как он, хотя и косвенно, указывает на сферичность астрономии Парменида, и даже связывает эту характеристику солнца, которое с восходом «делает невидимыми» луну и звезды, с открытием Парменидом тождества Утренней и Вечерней звезды.

4. περίφοιτα означает скорее путешествие с места на место, нежели круговращение.

5. Согласно Аэтию (3.15.7), Парменид и Демокрит (вслед за Анаксимандром) считали, что земля находится в равновесии в центре мира, а в другом месте (Аэтий 2.11.1) сообщается, что по мнению Парменида «небо» далее всего удалено от земли и что оно огненной природы (2.11.4).

6. πεῖρατα ἔχειν (+ Dat.) букв. означает «контролировать, править» (Сохон 2009, 357). Фразу часто переводят и как «стеречь границы», подобно тому, как в фр. 8.49 говорится о лежащем в своих пределах (ἐν πεῖρασι) бытия и даже о последнем рубеже (πεῖρας πύματων, 8.43), которому, возможно, соответствует далекий Олимп следующего фрагмента. Иницировав движение неба в нужном направлении

так, чтобы планеты, солнце и луна двигались по зодиаку с запада на восток, «необходимость», которую доксограф (Аэтий 2.7.1) отождествляют с «хранительницей ключей» и «возмездием» первого фрагмента, направила и «приковала» небо, чтобы оно контролировало движение звезд (ср. также фр. 8.14–15 и 37 и фр. 12.3). Мы видели, что в проэмии поэмы (фр. 1.28) богиня, от лица которой ведется повествование, говорит в третьем лице о «праве» и «возмездии». Также здесь она говорит и о «необходимости», явно себя с нею не отождествляя.

ФР. 10 СОΧΟΝ (В II DK)

πῶς γαῖα καὶ ἥλιος ἠδὲ σελήνη
αἰθήρ τε ξυνὸς γάλα τ' οὐράνιον καὶ ὄλυμπος
ἔσχατος ἠδ' ἄστρων θερμὸν μένος ὠρμήθησαν
γίγνεσθαι.

«[...] как земля, и солнце с луной, и общий всем эфир с небесным молоком, и далекий Олимп¹ со жгучею² мощью звезд начали возникать [...]».

ИСТОЧНИК ФРАГМЕНТА 10

Симпликий, Комментарий к *О небе* Аристотеля 559.22–25.

ПРИМЕЧАНИЯ К ФРАГМЕНТУ 10

1. Ср. Гомер, *Илиада* 15.193: «Земля и высокий Олимп общим всем остается». Олимп нередко это просто синоним неба.

2. Парменид считал, что звезды представляют собой сгустки чистого огня (Аэтий 2.13.8), а солнце с луной отделились от Млечного Пути, первое представляя собой разреженное и более теплое смешение, а вторая – более плотное и холодное (Аэтий 2.20.8a). Сообщается также, что Млечный Путь, по мнению нашего философа, имеет такой цвет потому, что состоит из смеси плотного и разреженного вещества (Аэтий 3.1.4).

Фр. 11 СОХОН (В 9 DK)

αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται
καὶ τὰ κατὰ σφετέρως δυνάμεις ἐπὶ τοῖσι τε καὶ τοῖς,
πάν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδέν.

«Так как светом и ночью¹ названы все вещи,² и имена, соответствующие их способностям,³ были даны и тем вещам и этим, то все наполнено светом и невидимой⁴ ночью, каждым из них в равной мере, так как ни в одном не содержится того, чего нет⁵».

ИСТОЧНИК ФРАГМЕНТА 11

Симпликий, Комментарий к *Физике* Аристотеля 180.9–12.

ПРИМЕЧАНИЯ К ФРАГМЕНТУ 11

1. Симпликий замечает, что эти строки продолжают рассуждение о двух «формах», разреженном (букв. «мягком») и легком «эфирном огне» и плотной и тяжелой «темной ночи», которое, по его сведениям, упоминается в поэме несколькими строками ранее (фр. 8.53–59) и приводит это место в доказательство того, что Парменид двумя противоположными началами физического мира считает свет и тьму. Плутарх (*Против Колота* 114В) также считает, что Парменид создает космос «смешав начала светлого и темного» и «из них и при их посредстве производит весь чувственно воспринимаемый мир».

2. Светом и ночью все вещи называли люди, избрав их из числа других аналогичных «форм» с противоположными характеристиками (фр. 8.50–61).

3. Должно быть, имеются в виду способности (или силы) каждой из «форм» – легкость и разреженность, плотность и тяжесть и т. д. (ср. фр. 8.55: противоположные «знаки»). Важно то, что каждая из

этих способностей присуща именно своей форме и поэтому вносит вычленимый индивидуальный вклад в результирующую смесь.

4. Возможно: «темная, непроглядная». Ср. аналогичную характеристику солнца в фр. 9.3. Ср. фр. 8.59, где ночь названа «несведущей».

5. «Невидимая ночь», противоположная свету, тем не менее не является лишь его отсутствием, то есть ничем, поэтому «все», то есть весь мир, они наполняют вышеупомянутыми способностями или силами в равной мере. Μηδέν Парменид использует для обозначения «ничто» (фр. 5.2, 8.10), поэтому и здесь оно, как показывает Коксон (Сохон 2009, 361, также Mourelatos 2008, xxxv), может означать пустоту (вакуум), существование которого должно быть отрицает Парменид. Тогда аналогичную идею можно ожидать и в спорном заключительном выражении фр. 17, где по-видимому, говорится о «полноте» (τὸ πλῆρον) мысли. Следуя интерпретации самого Симпликия, некоторые исследователи, вслед за Дильсом, считают, что заключительная часть фрагмента не имеет подобных коннотаций и может быть переведена как «...так как ни один из них не участвует в другом» (см. Kirk, Raven, Schofield 1983, 256) или «...так как нет ничего, что не принадлежало бы одному из них» (Tarán 1965, 161).

ФР. 12 СОХОН (В 12 DK)

αἱ γὰρ στεινότεραι πλῆντο¹ πυρὸς ἀκρήτοιο,
αἱ δ' ἐπὶ τῆς² νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἴεται αἴσα ·
ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων, ἢ πάντα κυβερνᾷ ·
πάντη γὰρ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξις ἄρχει
5 πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγῆν τό τ' ἐναντίον αὐτίς
ἄρσεν θηλυτέρῳ.

1. πλῆντο DK; πλῆνται Bergk; 2. τῆς Сохон; таῖς рукописи.

«Более узкие [венцы]¹ наполнены беспримесным² огнем, а те, что над ними – ночью,³ куда входит и доля пламени.⁴ Среди всего этого – богиня, которая всем правит:⁵ ведь повсюду она управляет ненавистным рождением⁶ и совокуплением, (5) женщину посылая совокупляться с мужчиной и, напротив, мужчину с женщиной⁷».

ИСТОЧНИК ФРАГМЕНТА 12

Симпликий, Комментарий к *Физике* Аристотеля 39.14–16 (строки 1–3), 31.13–17 (строки 2–6). Согласно комментатору, эти строки следуют немного ниже фр. 8.61, поэтому можно предположить, что они располагались сразу или почти сразу после фр. 11. Целью Симпликия было показать, что, вопреки утверждениям Теофраста и Александра, Парменид «действующей причиной» в своей физике считал отнюдь не огонь, но всем правящую богиню. См. рис. 5 (с. 56).

ПРИМЕЧАНИЯ К ФРАГМЕНТУ 12

1. Согласно доксографическому сообщению (Аэтий 2.7.1), Парменид считал, что существуют сплетенные кольца, или «венцы» (στεφάνας... περιπλεγμένως) – одно плотное (и темное), другое разреженное (и светлое), а между ними расположены другие, представляющие собой смешение света и тьмы. Внешнее плотное «ночное» кольцо он представлял себе в виде крепостной стены, следующее за ним – огненным, равно как и то, что окружает все то, что расположено в центре. Центральное кольцо он считал причиной всякого движения и возникновения в тех кольцах, которые содержат в себе смесь элементов. Именно его, по мнению доксографа, он называл всем правящей «богиней» (δαίμονα), «хранящим ключи возмездием» и «необходимостью». В этом же сообщении указывается механизм образования воздуха из земли посредством сжатия и испарения, а также отмечается, что если солнце и Млечный Путь – это чистый огонь, то луна представляет собой смесь огня и воздуха. В изолированном (и скорее всего ошибочном) свидетельстве Псевдо-Гален (50) сообщает, что сначала идет кольцо огня, затем кольца эфира, воздуха и воды. Никто из античных комментаторов не обращает внимания на эпитет «более узкие» в отношении огненных венцов, поэтому не ясно, что это может означать. Это и другие свидетельства Аэтия подробно разбирает Таран (Tarán 1965, 232–246). По его мнению, они не только не согласованы, но и могли испытать на себе стоическое влияние. В частности, согласно Аэтию (2.15.7), Парменид помещал звезды ниже солнца, что конечно же возможно в античной астрономии (как это делали Анаксимандр и Левкипп), однако заведомо противоречит фр. 10. Или, в одном месте (2.20.8а и 3.1.4) Аэтий говорит, что Млечный Путь – это смешение двух «форм», а в другом (2.7.1) – что он, как и солнце, представляет собой огненное испарение. И в целом, только у Аэтия мы встречаем представление о «смешанных» венцах, у самого Парменида читая лишь о венцах света и венцах ночи, в которые проникает доля света. Finkelberg (1986) предпринял детальную, но несколько анахронистическую реконструкцию космологии Парменида, считая

венцы сферами и помещая твердь в центр земли, затем – огненное кольцо (подземный огонь, вулканы), следом – кольцо ночи (поверхность земли), затем – не специфицированное количество смешанных колец (метеорологические явления, луна, солнце и звезды), затем, в огненном кольце, – небесный эфир и, наконец, «дальний Олимп», внешнюю твердь.

2. Возможно также: «необузданным» или «палящим». Но скорее всего этот чистый огонь противопоставляется той смеси, которая образуется в следующем кольце из-за входящей туда доли пламени. Коксон (Сохон 2009, 365) верно отмечает, что $\tau\epsilon\tau\alpha$ указывает на активную природу огня и допускает как космогоническую, так и космологическую интерпретацию этого фрагмента.

3. Или: «...а те, что возникли после них, ночью...» (Tarán 1956, 166 и 237).

4. Коксон (Сохон 2009, 365) сопоставляет с этим описанием «пифагорейское» деление небесной сферы у Аэтия 1.1, предполагая следующую схему: узкие кольца из чистого огня могут соответствовать экваториальным областям (разделяемым надвое экватором), тогда смешанные кольца, лежащие над ними, – это области, расположенные выше и ниже тропиков (которые впоследствии получили название $\epsilon\upsilon\chi\rho\alpha\tau\omicron\iota$, хорошо смешанные или умеренные), а кольца из плотного элемента – это арктическая и антарктическая области. Дж. Календа полагает, что данный фрагмент в целом касается скорее строения самой земли, нежели небесной сферы (Calenda 2017, 75 sq.).

5. «Среди всего этого» не может означать расположение в центре, так как там находится твердая земля («укорененная в воде», фр. 16) и нет никаких указаний на то, что Парменид признавал нечто вроде пифагорейской Гестии (центрального огня). Цицерон (*О природе богов* 1.11.28) сообщает, что божеством Парменид называет сияющее кольцо (согопа), которое окружает небо. Сопоставляя это свидетельство с той схемой колец, которую описывает Аэтий, Коксон заключает, что это кольцо, а значит, и саму богиню, следует идентифицировать с эфиром (Сохон 2009, 369), что сомнительно.

Образ божества, которое всем правит, имеет долгую историю, в особенности в платонической традиции (см. Афонасин, Афонасина, Щетников 2017, 357 сл.). Эту роль обычно отводят Зевсу, а из богинь в образе кормчего обычно представляется Афродита (см. рис. 5, с. 56), которая, согласно Проклу, обитает в эфире: «Эфир ли ты обнимаешь и держишь небо... или же пребываешь в эфире над кругами солнца, луны и планет...» (*Гимн Афродите* 15–17).

6. «Ненавистное рождение» – орфико-вакхический и пифагорейский образ. Например, в золотой таблице из погребения в Фурии, датированной IV в. до н. э. читаем: «...я вырвался из круга тяжелой и тяжелой печали...» (Edmonds 2011, 16, tabl. A 2.2). Некоторые авторы считают, что мы располагаем достаточными данными для того, чтобы причислить Парменида к сторонникам теории реинкарнации (Tor 2020), в основном базируясь на словах Симпликия (Комментарий к *Физике* Аристотеля 9.39.19–21), который отмечает, что богиня Парменида является тем психопомпом, который отправляет души «то из невидимого мира в видимый, то снова назад» (ποτέ μὲν ἐκ τοῦ ἔμφαντος εἰς τὸ ἀειδέες, ποτέ δὲ ἀνὰ πάλιν). Но, как и в случае орфики, вера в бессмертие души и ее путешествие в иной мир сама по себе не предполагает теорию реинкарнации. Нерешенным остается и вопрос о принадлежности анонимного стихотворного отрывка о «тернистой» (ὄκριόεσσα) или, как в рукописи, «жуткой» (ὄκρυόεσσα) тропинке, ведущей к «прелестной роще Афродиты», который цитирует Ипполит (*Опровержение всех ересей* 5.8), стремясь продемонстрировать, что гностики II в. н. э. базируются на идеях античных мистерий. Дильс его приводит в качестве сомнительного фр. В 20, а Коксон исключает. «Ниже него (живота?) находится тернистая (или жуткая) тропинка, потаенная (или скрытая) и грязная (или скользкая), лучше всего пригодная для входа в прелестную рощу высокочтимой Афродиты». Подробнее см. West 2008, который предлагает считать этот текст фрагментом из псевдо-гомеровского *Маргита* или адаптацией гимна Орфея или Мусея в аттической комедии.

7. Или, в более общем смысле: «мужскую особь с женской, а женскую с мужской».

ФР. 13 СОХОН (В 13 DK)

πρώτιστον μὲν ἔρωτα θεῶν μῆτιςατο πάντων

«Первейшим из всех богов она¹ задумала Эрота²»

ИСТОЧНИКИ ФРАГМЕНТА 13

Платон, *Лир* 178b11; Аристотель, *Метафизика* 1.4, 984b26; Симпликий, Комментарий к *Физике* Аристотеля 39.18.

ПРИМЕЧАНИЯ К ФРАГМЕНТУ 13

1. Как показывает предыдущий фрагмент, Симпликий полагает, что речь идет о той же самой богине, что и ранее.

2. Ср. Гесиод, *Теогония* 116–120, где Эрот рождается сразу после Хаоса и Геи. Плутарх (*О любви* 756A) сообщает, что Парменид матерью Эрота считал Афродиту (ср. *О лике, видимом на диске луны* 926D–227A, где вместе с Парменидом в этой связи упоминается не только Гесиод, но и Эмпедокл). Если верить Цицерону (*О природе богов* 1.11.28), наряду с Эротом в качестве богов Парменид выводил персонифицированные Войну и Разлад – также, вероятнее всего, под влиянием Гесиода, у которого они выступают, наряду с Керой, мойрами, Немезидой, Смертью, Сном, Забвением, Старостью и т.д., в качестве дочерей Ночи (*Теогония* 211–232).

ФР. 14 СОХОН (В 14 ДК)

νυκτιφαές¹ περὶ γαίαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς

1. νυκτιφαές Scaliger: νυκτὶ φάος в рукописи.

«Светящая ночью¹, чужой свет,² блуждающая вокруг земли»

ФР. 15 СОХОН (В 15 ДК)

αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς αὐγὰς ἡελίοιο

«вечно обращенная взором к лучам солнца²»

ИСТОЧНИК ФРАГМЕНТОВ 14 И 15

Плутарх, *Против Колота* 116А (фр. 14). Плутарх, *О лике, видимом на диске луны* 929В (фр. 15). В обоих случаях Плутарх специально отмечает, что речь идет о луне. Фр. 14 Парменида почти дословно имитирует Эмпедокл (фр. 45 ДК), разумеется, также имея в виду луну.

ПРИМЕЧАНИЯ К ФРАГМЕНТАМ 14 И 15

1. Или: «свет в ночи». Ср. фр. 11: πάντα φάος καὶ νύξ. Коксон (Сохон 2009, 375) отмечает, что νυκτιφαές может означать и «сияющая как Ночь», причем слово несколько раз встречается в античной литературе в магическом и, позже, астрологическом контексте, напр., в *Орфическом гимне* 54.10, где упоминаются некие «ритуалы сияющей Ночи». Ср. также: «μελαμφαές... ἔρεβος, черно-сияющая мгла» (Еврипид, *Елена* 518). Исправленное еще Скалигером на νυκτιφαές чтение рукописи νυκτὶ φάος отстаивает Мурелатос (Mourelatos 2012, 30): «Дневной свет ночью (или для ночи)...»

2. Выражение ἀλλότριον φῶς «чужой свет» должно было напомнить слушателям поэмы гомеровское ἀλλότριος φῶς, «чужой муж» (*Одиссея* 18.219). Ср. также εἰδῶτα φῶτα «понимающего мужа», фр. 1.3. Согласно доксографу (Аэтий 2.20.8a), по мнению Парменида луна отделилась от Млечного Пути вместе с солнцем, однако, в отличие от последнего, состоит не из разреженной и горячей смеси, а из плотной и холодной. И хотя она, как и солнце и звезды, создана из огня (Аэтий 2.25.3), темной она выглядит потому, что тьма смешивается с огненной средой, которая ее окружает, и поэтому ее называют звездой, светящей ложным светом (Аэтий 2.30.4). И в другом месте: луна равна по размеру солнцу и освещается им (Аэтий 2.26.2). Таким образом, если не считать сомнительной ссылки на «пифагорейцев» и Фалеса (Аэтий 2.28.5), Парменид был первым автором, который учил, что луна светит «чужим светом» и светлой стороной всегда обращена к солнцу, откуда естественно сделать вывод о том, что она светит отраженным светом солнца. Далее, мы понимаем, что она шарообразная, что подтверждает и метафора «круглокая» (фр. 9.4). Очевидно, это означает, что видимые фазы луны как раз и возникают потому, что одной стороной она всегда обращена к солнцу. Отсюда легко сделать вывод о том, что другие небесные тела также должны быть шарообразными. В принципе это наблюдение может подвести к правильному пониманию природы солнечных и лунных затмений, и первым философом, который ответил на этот вопрос, обычно называется Анаксагор (Плутарх, *Никий* 23, Платон, *Кратил* 409a [A 18, A 76]). Наконец, отсюда можно сделать ряд далеко идущих и важных для дальнейшего развития астрономии выводов, независимо от того, сделал их сам Парменид, или нет. В частности, ясно, что орбита луны находится ниже орбиты солнца, так как первая затемняется в новолуние. Это может служить и подтверждением того, что небесные тела не каждый день «новые» (как у Гераклита, Ксенофана и других античных авторов, вплоть до Эпикура), но продолжают свой путь с другой стороны земли. В самом деле, иначе как объяснить тот факт, что луна в середине лунного месяца видна всю ночь (то есть всю ночь освещается лучами солнца), а

также то, что луна и солнце иногда видны одновременно? Сами по себе эти наблюдения не доказывают, что земля также шарообразна (ведь она не считалась одним из небесных тел), однако именно так можно интерпретировать сообщение Теофраста о том, что Парменид считал ее круглой (Диоген Лаэртий 8.48 и 9.21–22), а также естественно предположить, что именно Парменид был объектом критики Анаксагора, выступавшего против теории шарообразной земли (Panchenko 1997). Так что, как замечает Грэхэм (Graham 2009, 181) можно считать, что открытие того, что луна светит отраженным светом солнца, уже само по себе знаменует собой новую эру в истории астрономии. Кроме того, как заметил Карл Поппер (Popper 1992), это наблюдение Парменида имеет значение и для его собственной эпистемологии: на самом деле луна шарообразная, и изменения ее вида есть результат игры обманчивого света. Возможно и весь универсум свой обманчивый вид также приобрел благодаря второй форме, свету, которая смешалась с первой, ночью, нарушив ее цельность и однородность.

ФР. 16 СОХОН (В 15А DK)

ὑδατόριζον (sc. τὴν γῆν)

(землю) «укоренённую в воде»

ИСТОЧНИК ФРАГМЕНТА 16

Схолия к «Шестодневу» Василия Великого 25 (р. 201.2 Pasquali). Автор схолии говорит, что Парменид в поэме называет землю «укорененной в воде».

ПРИМЕЧАНИЕ К ФРАГМЕНТУ 16

Метафора встречается еще у Гесиода, который Тартар представляет чем-то наподобие медного сосуда («окруженный медной оградой»), вокруг горловины которого «трия рядами (τριστοῦχεϊ) залита» Ночь, а над ней расположены «корни земли» и «пустынное море» (*Теогония* 726–728). То есть корни земли, как у растения, помещены в Океан. Так как Парменид должно быть считает землю шарообразной и расположенной в центре космоса (Диоген Лаэртский 8.48 и 9.21–22, со ссылкой на Теофраста), то можно предположить, что, в отличие от Ксенофана (Аристотель, *О небе* 294a [A 47 DK], ср. Ахилл, *О мире* 4.10 [фр. 28 DK]; подробнее см. Егорочкин 2019), он не считает, что эти корни простираются беспредельно вниз (как, вероятно, и сам Тартар). Коксон (Сохон 2009, 376) предполагает, что Парменид мог, подобно Фалесу, Демокриту и стоикам (Аэтий 3.15), движением подземных вод объяснять землетрясения.

Фр. 17 Сохон (В 16 DK)

ὡς γὰρ ἐκάστοτ' ἔχη κρήσιν¹ μελέων πολυπλάγκτων²,
τὼς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν³. τὸ γὰρ αὐτὸ
ἐστὶν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλεόν ἐστὶ νόημα.

1. У Аристотеля и Теофраста κρήσιν. 2. У Аристотеля: πολυκάμπτον «очень гибких» (членов или сочленений). 3. У Аристотеля: παρίσταται «представляется» (вместо перфектной формы у Теофраста).

«Каков в каждый момент нрав много-блуждающих¹ членов, таковым и ум предстал² перед людьми, ведь то, что понимает, а именно, природа членов, в людях есть одно и то же во всех и в каждом³: мысль же есть нечто полное [или: более полное]⁴».

ИСТОЧНИКИ ФРАГМЕНТА 17

Аристотель, *Метафизика* 4.5, 1009b22–25; Теофраст, *Об ощущениях* 3. Аристотель и Теофраст оба используют эти строки для иллюстрации того, что Парменид не различал между восприятием и мышлением. По словам Теофраста, Парменид ничего «определенного» о чувственном восприятии более в поэме не говорит.

ПРИМЕЧАНИЯ К ФРАГМЕНТУ 17

1. «Много-блуждающие члены», ср. Гомер, *Одиссея* 17.511 и др. («мне он кажется много странствовавшим человеком»).

2. Ср. Гомер, *Илиада* 16.853 («предстала перед тобой смерть и мощная мойра»).

3. Фрагмент, по-видимому, касается познания как психофизического процесса, а не знания «того, что есть». Недоступный и совершенный ум в каждом человеке проявляется в виде некой индивидуальной способности разумения, которая ограничена его

физическим и психическим состоянием в данный момент. Подробнее об этом см. предисловие.

4. У Аристотеля эта цитата возникает в контексте дискуссии о неверности мнений. Начинает он с Протагора (1009a7 сл.), который, по его сообщению, одинаково верным и неверным считал все, что представляется (см. также: «все то, что каждому кажется, то и неизбежно существует», 1062b13–15). О том, что разумение зависит от изменения состояния, как оказывается далее, говорили Демокрит, Эмпедокл, Анаксагор, даже Гомер. Парменид оказывается в этой кампании, также не различая, по мнению Аристотеля, между чувственным восприятием и мышлением (аналогичные рассуждения см. также в его трактате *О душе* 427a21 сл.). Теофраст развивает эту же идею, отмечая, что разумение зависит от того, что преобладает. Например, если преобладает холод, то разумение будет одним, а если тепло – то другим, лучшим и чистым, хотя и в данном случае ему требуется некоторая доля противоположного (ср. в связи с этим фр. 12.2). Прочитывая наш текст, Теофраст продолжает замечанием, что отсюда, видимо, следует, что Парменид не различает ощущение и разумение и что из подобного же смешения также возникают память и забвение. Однако, продолжает комментатор, Парменид не объясняет, возникает ли разумение из равномерного смешения (когда мысль не «преобладает»), и если да, то какого оно будет рода. Наконец, и само восприятие по Пармениду также зависит от противоположностей, так как, по его словам (мы не знаем, имеет ли в виду Теофраст эту же или какую другую часть поэмы), «мертвое тело не воспринимает свет, тепло и звук по причине недостатка огня, но воспринимает его противоположности – холод, тишину и тому подобное. И в целом все сущее обладает неким знанием ($\pi\acute{\alpha}\nu \tau\acute{o} \delta\upsilon \epsilon\chi\epsilon\upsilon\nu \tau\iota\nu\acute{\alpha} \gamma\nu\acute{\omega}\sigma\iota\nu$)».

Замечание Теофраста о «преобладании» элементов в смеси нередко воспринимают как подсказку для понимания последних слов фрагмента: мысль есть нечто «более полное», или «нечто преобладающее». Дильхер (Dilcher 2006, 45) принимает перевод «более полное», считая при этом, что речь здесь идет не о преобладании

одного из элементов, но о мысли вообще – что она есть нечто, «более полное, нежели смесь». То есть, по его мнению, вместо того, чтобы связывать мышление со смесью и составляющими ее элементами (как это обычно считается со времен Аристотеля), Парменид указывает на их различие, отделяя ум от физической конституции тела: «Ментальные акты могут быть по-разному окрашены светом и тьмой, однако в каждом из них есть нечто большее, чем два элемента» (там же).

Ссылаясь на аналогичное высказывание Мелисса (В 7 DK), другие авторы (Philip 1958, 65 п. 4, Tor 2017, 176 и др.) считают, что последняя фраза фрагмента должна все же означать, что «...мысль есть нечто полное» (в смысле отсутствия вакуума). Оба варианта перевода грамматически возможны (Laks 1990, 8; Dilcher 2006, 44), однако следует заметить, что в фр. 8 [8].24 и 11 [9].3 *πλέον* используется именно во втором смысле (хотя и не субстантивируется). Согласно А. Лаксу (Laks 1990, 17), второй вариант перевода обладает важным достоинством: тогда становится понятнее, почему Теофраст связывает теорию ощущений Парменида с Эмпедоклом и его теорией «пор» (фр. 105, 109 DK; Теофраст, *Об ощущениях* 10). Возможно, и здесь речь идет о «заполнении» неких пустот или «дополнении» одного элемента другим, как это впоследствии стало у Эмпедокла. Отсюда следует, что, говоря о «преобладающем» элементе, Теофраст либо неправильно понял Парменида, либо имел в виду не это конкретное выражение.

Фр. 18 СОХОН (В 17 ДК)

δεξιτεροισιν μὲν κούρους, λαιοῖσι δὲ κούρας

«Мальчики справа, девочки слева»

ИСТОЧНИК ФРАГМЕНТА 18

Гален, Комментарий к *Эпидемиям* Гиппократата 6.2.46.

ПРИМЕЧАНИЕ К ФРАГМЕНТУ 18

Аристотель (*О рождении животных* 763b30 сл.) приписывает эту точку зрения «Анаксагору и другим физиологам». Повторяют ее и доксографы (Аэтий 5.5.1 и Цензорин 5.3), отмечая, что так Парменид объяснял сходство ребенка с отцом или матерью: если семя отделяется от правой стороны матки, дети похожи на отца, а если с левой – на мать, но, кроме того, как показывает следующий фрагмент, существует мужское и женское семя, следовательно, Парменид, как и автор Гиппократовского корпуса (подробнее см. прим. к фр. 19) имел в виду четыре возможные комбинации: мужское и женское семя, отделившееся справа, делает сына похожим на отца, напротив, мужское и женское, отделившееся слева делает дочь похожей на мать, мужское слева и женское справа делает сына похожим на мать, а мужское справа и женское слева – дочь похожей на отца.

ФР. 19 СОХОН (В 18 ДК)

- femina virque simul Veneris cum germina miscent,
venis informans diverso ex sanguine virtus
temperiem servans bene condita corpora fingit.
nam si virtutes permixto semine pugnent
5 nec faciant unam permixto in corpore, dirae
nascentem gemino vexabunt semine sexum.

«Когда муж и жена смешивают семена Венеры,
то способность,¹ происходящая от различной крови в жилах,
оформляя и обеспечивая правильную смесь,²
создает хорошо слаженные тела.³
Ведь если эти способности будут враждовать во время
смешения семени

- 5 и не образуют в смешанном теле единства, то фурии
будут терзать пол новорожденного двойным семенем».⁴

ИСТОЧНИК ФРАГМЕНТА 19

Целий Аврелиан, *О хронических болезнях* 4.9.134. Этот латинский автор V в. пересказывает греческий трактат *Об острых и хронических болезнях* Сорана Эфесского, римского врача, жившего в Риме и Александрии во времена Траяна и Адриана, утверждая при этом, что постарался передать стихотворный отрывок, настолько точно, насколько это было возможно. Соран цитирует эти строки для того, чтобы проиллюстрировать мнение некоторых врачей, которые полагают, что гомосексуализм носит врожденный характер и находят для него физиологические предпосылки. Некоторые авторы, вслед за Г. Дильсом, считают, что здесь имеется в виду гермафродитизм.

ПРИМЕЧАНИЯ К ФРАГМЕНТУ 19

1. virtus – это, наверняка, перевод δύνάμις (способность).
2. temperiem. Должно быть, имеется в виду κρῆσις из фр. 17.1.
3. В античности получили распространение две эмбриологические теории, односемянная и двусемянная, и три альтернативных точки зрения о происхождении семени. Согласно авторам Гиппократовского корпуса мужчины и женщины производят два типа семени – мужское и женское. Смешиваясь в матке в момент зачатия, они дают жизнь будущему ребенку, а так как каждое из этих типов семени обладает мужскими и женскими характеристиками, их смешение в силу простой комбинаторики определяет пол и гендерный тип будущего ребенка: «...Если выделяемые тела получают с двух сторон мужскую часть... из них рождаются мужчины с ясной душой и мужественным телом, если только они не будут испорчены впоследствии диетой. Если от мужчины отделяется мужское, а от женщины – женское, а возьмет верх мужское, то более слабая душа присоединится к более сильной... эти мужчины бывают менее блестящи, чем предшествующие... Если мужское доставлено женщиной и женское мужчиной и мужское берет верх... эти мужчины суть андрогины... Если женское доставлено с двух сторон, женщина становится в высокой степени женственной и прекрасной. Если женское доставлено женщиной, мужское мужчиной, но женское победило, возрастание происходит тем же образом, но эти женщины более смелы, чем предшествующие...» (*О диете* 1.28–29, пер. В. П. Руднева).

Изначально теория была высказана из чисто теоретических соображений, скорее всего, Демокритом (см. фр. 529–530 Лурье; основное свидетельство: Аристотель, *О рождении животных* 4.1; как и неизвестному автору трактата *О диете*, теория Демокриту понадобилась для того, чтобы объяснить различие полов: фр. 530–533). Однако впоследствии она получила и анатомическое подтверждение (см. Полиб, *О природе ребенка* 12 и др.; в трактате *О семени* Гален в целом верно описывает назначение женских яичников). Напротив, большинство античных авторов вслед за Платоном и Аристотелем

считали, что семя производит мужчина, женщина же лишь предоставляет для него «вместилище».

Источником семени (как мужского, так и женского) считалось либо все тело человека (*pangenesis*), либо спинной и головной мозг (*myeloencephalogenesis*), либо, наконец, кровь (*hematogenesis*). Первая из этих теорий возводится к ранним натурфилософам (прежде всего, Демокриту, Алкмеону Кротонскому и Анаксагору: Аристотель, *О рождении животных* 4.1. Цензорин 5.2 и др.; см. Демокрит, фр. 524–526 Лурье), авторы Гиппократовского корпуса склонялись к комбинации первых двух, Порфирий (*Об одушевлении эмбрионов*), вслед за натурфилософами, вроде Диогена Аполлонийского (А 24 и В 6 DK), и Платоном, склоняется к последней.

Очевидно, Парменид является одним из самых ранних приверженцев двусемянной теории и теории происхождения семени из крови (*hematogenesis*): если в крови соблюдается пропорция «способностей» одного и другого семени, то пол и гендерные предпочтения у ребенка будут совпадать, если же они «не образуют единства в смешанном теле», то родившийся будет подвержен проклятиям (или, буквально, раздираем некими «фуриями», *dirae*).

Из других древних авторов в числе приверженцев двусемянной теории Аэтий (5.5.1) упоминает Пифагора, а Цензорин (5.3), наряду с Демокритом и Парменидом, перечисляет также Анаксагора, Алкмеона и Эмпедокла (24 А 13 DK). Однако это сообщение вступает в противоречие с другими свидетельствами (подробнее см. Leitaо 2012, 271 sq.). Ясно, что «Пифагор» в подобном контексте – это, как правило, псевдо-пифагорейская литература эллинистического периода. Алкмеон (фр. 3, из Псевдо-Плутарха) считал, что мулы бесплодны из-за жидкости их семени, а самки мулов – потому, что у них не раскрывается матка, что должно быть истолковано в духе односемянной теории. Анаксагор по свидетельству Аристотеля считал, что мужская и женская природа уже как-то содержится в мужском семени и объяснял сходство ребенка с матерью влиянием менструальной крови, что указывает совсем на другую теорию (*О рождении животных* 763b30 сл.). Эмпедокл же, согласно Аристо-

телю, думал, что противоположность полов зависит от температуры матки (которая как-то варьируется в течение менструального цикла) в том смысле, что семя, вошедшее в теплую матку, становится мужским эмбрионом, а в холодную – женским (Аристотель, *О рождении животных* 763b30 сл. = А 81). Правда, в другом месте Аристотель толкует несколько строк поэмы Эмпедокла (фр. В 63: «Природа членов разделена, частью находясь в мужском, <а частью – в женском теле,> словно символ...») в том смысле, что в мужском и женском организмах находятся как бы половинки пифагорейского «символа», которые соединяются вместе при зачатии (*О рождении животных* 722b6 сл.). Может быть, нечто подобное имел в виду источник Аэтия, приписывая двусемянную теорию Пифагору.

4. Ср. высказывание Эмпедокла: «К нам, имеющим сегодня прекрасную Любовь, скоро придут гарпии со смертельным жребием» (Страсбургский папирус, собрание d3-4, Афонасина 2020).

ФР. 20 СОХОН (B 19 DK)

οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφυ τάδε καί νυν ἕασι
καί μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα ·
τοῖς δ' ὄνομ' ἀνθρωποὶ κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστω.

«Таким-вот образом, как полагают, все они произросли и сейчас есть, и впоследствии, начав отсюда и достигнув полного созревания¹, погибнут. Им люди дают имя в качестве признака² для каждой».

ИСТОЧНИК ФРАГМЕНТА 20

Симпликий, Комментарий к *О небе* Аристотеля 558.9–11. Цитируя эти строки вместе с фр. 1.28–32 и 8.50–52, Симпликий сообщает, что они завершают рассказ о чувственно воспринимаемом мире (то есть, возможно, этими строками заканчивается и вся поэма).

ПРИМЕЧАНИЯ К ФРАГМЕНТУ 20

1. В собственном смысле ἔφυ и τραφέντα указывают на рост и кормление, поэтому речь в этом отрывке должно быть идет о живых организмах (растениях и животных), однако, если φύω перевести в расширительном смысле «возникать, рождаться», а τράφω «уплотняться, сгущаться», то эти строки допускают и физическую интерпретацию.

2. Признак (ἐπίσημον). Геродот (*История* 9.41) так называет чеканную золотую монету (в противоположность нечеканной). Возможно, метафора призвана подчеркнуть то обстоятельство, что видимые вещи реальны лишь в той мере, в какой их ценность гарантируется данным им именем (Сохон 2009, 387).

ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

ТЕКСТ И ПЕРЕВОД

- Diels, H., Kranz, W. (1951–52) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6th edn. Berlin: Weidmann.
- Cassin, B. (1998) *Parménide: Sur la nature ou sur l'Étant. La langue de l'être*. Paris: Éditions de Seuil.
- Conche, M. (1996) *Parménide. Le Poème: fragments*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Cordero, N.-L. (1984) *Les Deux Chemins de Parménide: Édition critique, traduction, études et bibliographie*. Paris: J. Vrin; Brussels: Éditions Ousia.
- Coxon, A. H. (2009) *The Fragments of Parmenides: A critical text with introduction, translation, the ancient testimonia and a commentary*, revised and expanded edition with new translations by Richard McKirahan. Las Vegas / Zurich / Athens: Parmenides Publishing.
- Gallop, D. (1984) *Parmenides of Elea: Fragments*. Toronto: University of Toronto Press.
- Kirk, G. S., J. E. Raven, and M. Schofield (1983) *The Presocratic Philosophers*, 2nd edn. Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Brien, D.; J. Frère (1987) *Le Poème de Parménide: Texte, Traduction, Essai Critique*. Paris: J. Vrin.
- Reale, G.; Ruggiu, L., (1991) *Parmenide. Poema sulla natura. I frammenti e le testimonianze indirette*. Milan: Rusconi.
- Tarán, L. (1965) *Parmenides: A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays*. Princeton: Princeton University Press.

ИССЛЕДОВАНИЯ

- Adkins, L., Adkins, R. (2005) *Handbook of Life in Ancient Greece*. New York: Facts on File.
- Afonasin, E. V. (2016) "Pythagorean numerology and Diophantus' Arithmetica (A note on Hippolytus' Elenchos I 2)," *Pythagorean Knowledge from the Ancient to the Modern World: Askesis, Religion, Science*, ed. by A.-B. Renger, A. Stavru. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 347–360.
- Afonasin, E. V., Afonasina, A. S. (2019) "Pythagoras traveling east: an image of a sage in Late Antiquity," *Revista Arhai. The Origins of Western Thought* 27.3, e02709 (https://doi.org/10.14195/1984-249X_27_9)
- Bollack, J. (1990) "La cosmologie de Parménide," in J.-F. Courtine, ed. *Herméneutique et ontologie*. Paris, 17–53.
- Breitenberger, B. (2007) *Aphrodite and Eros: the Development of Erotic Mythology in Early Greek Poetry and Cult*. London: Routledge.
- Burkert, W. (1969) "Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras," *Phronesis* 14, 1–30.
- Calenda, G. (2017) *Un Universo Aperto. La cosmologia di Parmenide e la struttura della Terra*. Bologna.
- Christopoulos, E.; Karakantza, D.; Levaniouk, O., eds. (2010) *Light and Darkness in Ancient Greek Myth and Religion*. Lanham: Lexington Books.
- Cordero, N.-L. (2004) *By Being, It Is: The Thesis of Parmenides*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Cordero, N.-L. (2010) 'The 'Doxa of Parmenides' dismantled,' *Ancient Philosophy* 30, 231–246.
- Curd, P.K. (2004) *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*. Las Vegas.
- Dilcher, R. (2006) 'Parmenides on the place of mind', in King, R. A. H., ed. *Common to Body and Soul*. Berlin, 31–48.
- Edmonds III, R. G., ed. (2012) *"Orphic" Gold Tablets and Greek Religion. Further along the Path*. Cambridge.

- Finkelberg, A. (1986a) "The cosmology of Parmenides," *The American Journal of Philology* 107, 303–317.
- Finkelberg, A. (1986b) "'Like by Like' and two reflections of reality in Parmenides," *Hermes* 114, 405–412.
- Furley, D., Allen, R., eds. (1975) *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. 2: The Eleatics and Pluralists. Routledge.
- Graham, D. (2009) *Explaining the Cosmos: The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*. Princeton University Press.
- Heimpel, W. (1986) "The Sun at Night and the Doors of Heaven in Babylonian texts," *Journal of Cuneiform Studies* 38, 127–51.
- Hermann, A. (2004) *To Think Like God. Pythagoras and Parmenides. The Origins of Philosophy*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Hussey, E. (2006) 'Parmenides on thinking', in King, R. A. H., ed. *Common to Body and Soul*. Berlin, 13–30.
- Kahn, Ch. (1973) *The Verb "Be" in Ancient Greek*. Dordrecht.
- Kurfess, Ch. (2016) "The truth about Parmenides' *Doxa*," *Ancient Philosophy* 36, 13–45.
- Laks, A. (1990) "*The more and the full*: on the reconstruction of Parmenides' theory of sensation in Theophrastus *de Sensibus* 3–4," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 8, 1–18.
- Long, A. A. (1975) "The principles of Parmenides' cosmogony," in Furley, D., Allen, R., eds. (1975) *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. 2: The Eleatics and Pluralists. Routledge, 82–101.
- Leitao, D. (2012) *Pregnant Male as Myth and Metaphor in Classical Literature*. Cambridge.
- Mansfeld, J. (1964) *Die Offenbarung des Parmenides und die Menschliche Welt*. Assen: Van Gorcum.
- Mansfeld, J. (1990) "Myth science philosophy: a question of origin," in his *Studies in the Historiography of Greek Philosophy*. Assen: Van Gorcum, 1–22.
- Martineau, M. (1986) "Le 'coeur' de l'Aletheia," *Revue de philosophie ancienne* 4, 33–86.
- Miller, M. (2006) "Ambiguity and transport: reflections on the proem to Parmenides' poem," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 30, 1–47.

- Morrison, J. S. (1955) "Parmenides and Er," *Journal of Hellenic Studies* 75, 59–68.
- Mourelatos, A. P. D. (1970) *The Route of Parmenides: A Study of Word, Image, and Argument in the Fragments*. New Haven, CT, and London: Yale University Press; revised and expanded edition, Las Vegas: Parmenides Publishing, 2008.
- Mourelatos, A. P. D. (2012) "The Light of Day by Night: *nukti phaos*, said of the Moon in Parmenides fr. 14", in Patterson, R., Karasmanis, V., Hermann, A. eds. *Presocratics and Plato: Festschrift at Delphi in Honor of Ch. Kahn*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 25–58.
- Owen, G.E.L. (1975) "Eleatic question," in Furley, D., Allen, R., eds. (1975) *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. 2: The Eleatics and Pluralists. Routledge, 48–81.
- Palmer, J. A. (2009) *Parmenides and Presocratic Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Panchenko, D. (1997) "Anaxagoras' argument against the sphericity of the Earth," *Hyperboreus* 3, 175–78.
- Pellikaan-Engel, M. E. (1974) *Hesiod and Parmenides: A New View on Their Cosmologies and on Parmenides' Proem*. Amsterdam: Hakkert.
- Philip, J. A. (1958) "Parmenides' Theory of Knowledge," *Phoenix* 12, 63–66.
- Popper, K. (1992) "How the moon might shed some of her light upon the two ways of Parmenides," *Classical Quarterly* 42, 12–19.
- Prier, R. A. (1976, 2015²) *Archaic Logic: Symbol and Structure in Heraclitus, Parmenides, and Empedocles*. The Hague / Paris: Mouton&Co.
- Sassi, M. (2016) "Parmenides and Empedocles on *krasis* and knowledge," *Apeiron* 49, 451–469.
- Schwabl, H. (1963) "Hesiod und Parmenides: zur Formung des parmenideischen Prooimions (28B1)," *Rheinisches Museum* 106, 134–42.
- Sedley, D. (1999) "Parmenides and Melissus," Long, A. A., ed. *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge University Press, 113–133.
- Sisko, J. E.; Y. Weiss (2015) "A fourth alternative in interpreting Parmenides," *Phronesis* 60, 40–59.

- Steele, L. D. (2002) "Mesopotamian elements in the proem of Parmenides? Correspondences between the sun-gods Helios and Shamash," *Classical Quarterly* 52, 583–8.
- Thanassas, P. (2007) *Parmenides, Cosmos, and Being: a Philosophical Interpretation*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Tor, Sh. (2017) *Mortal and Divine in Early Greek Epistemology: A Study of Hesiod, Xenophanes and Parmenides*. Cambridge.
- Tor, Sh. (2020) "Parmenides on the soul," in H. Bartoš, ed. *Heat, Pneuma, and Soul in Ancient Philosophy and Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 61–79.
- Wedin, M. (2014) *Parmenides' Grand Deduction*. Oxford: Oxford University Press.
- West, M. L. (2008) "A vagina in search of an author," *Classical Quarterly* 58, 370–375.
- Афонасин, Е. В., Афонасина, А. С., Щетников, А. И. (2017) *Античный космос. Очерки истории античной астрономии и космологии*. Санкт-Петербург.
- Егорочкин, М. В. (2019) «Земля Ксенофана (21 В 28; А 47 DK)», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 13.2, 554–579.

SYMMARY

ANCIENT PHILOSOPHY AND THE CLASSICAL TRADITION. ΣΧΟΛΗ SUPPLEMENTS

Vol. I (2020): The Pythagorean Tradition. Selected works by Eric Dodds, Walter Burkert, and John Rist in a Russian translation

Contents

1. E. R. Dodds, “The Rediscovery of the Classics”, *Irish Statesman II*: 42 (10 April 1920) 346–47; R. B. Todd “E. R. Dodds: The Dublin Years (1916–1919. With a reprint of two early articles by Dodds: *The Rediscovery of the Classics* and *The Renaissance of Occultism*”, *Classics Ireland* 6 (1999) 80–105, esp. 92–98. Published: ΣΧΟΛΗ 1.2 (2007) 299–303 (<https://nsu.ru/classics/schole/1/schole-1-2-dodds.pdf>). Translated by Anna Afonasina.
2. Walter Burkert, “Astronomy and Pythagoreanism”, a chapter from *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, tr. by E. Minar (Cambridge, MA, 1972). Published: ΣΧΟΛΗ 5.2 (2011) 234–311 (<https://nsu.ru/classics/schole/5/5-2-burk.pdf>). Translated by Anna Afonasina.
3. John Rist, “Neopythagoreanism and ‘Plato’s’ second Letter”, *Phronesis* 10 (1965) 78–81. Published: ΣΧΟΛΗ 3.1 (2009) 354–356 (<https://nsu.ru/classics/schole/3/3-1-rist.pdf>). Translated by Anna Afonasina.
4. E. R. Dodds, «The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic ‘One’», *Classical Quarterly* 22 (1928) 129–142. Published: ΣΧΟΛΗ 3.1 (2009) 336–353 (<https://nsu.ru/classics/schole/3/3-1-dodds.pdf>). Translated by Eugene Afonasin and Anna Afonasina.

Vol. II (2021): The Poem of Parmenides. A Translation and Commentaries by Eugene Afonasin.

Vol. III (2021): The Strasburg Papyrus of Empedocles. A Translation and Commentaries by Anna Afonasina.

Научное издание

Афонасин Евгений Васильевич

Поэма Парменида

Электронная версия

Формат 60x84/16. Усл. п. л. 4,2

Подписано в печать 12.05.2021

Бумажная версия напечатана в ООО «Офсет-ТМ»
630117, Новосибирск, ул. Арбузова, 1/1, корп. 14