ЧАСТНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ

РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ

Отдел аспирантуры

Реферат

к кандидатскому экзамену по иностранному (немецкому) языку по источникам:

Gemelli L.M. Die Vorsokratiker, Szabo A. Anfänge der griechischen Mathematik, и др.

Подготовил аспирант
Земляков Глеб Сергеевич

_____
(подпись)

Научный руководитель
Светлов Роман
Викторович

_____
(подпись)

Проверил: _____
(оценка)

Смирнова Наталья
Сергеевна

_____
(подпись)

Санкт-Петербург
2020 г.

Оглавление

Введение 3

1. Историко-филологические интерпретации Проэмия Парменида 6

2. Философско-аналитические интерпретации учения Парменида о бытии 20

Заключение 46

Список литературы 48

ПРИЛОЖЕНИЕ 1 50

ПРИЛОЖЕНИЕ 2 51

ПРИЛОЖЕНИЕ 3 53

Введение

Начиная с XIX века, философии Парменида в немецкоязычной историко-философской и сугубо философской литературе отводилось достаточно много места.

Интерес к Парменидy среди философов стал по-настоящему доминирующим начиная с Г.В.Ф. Гегеля. Немецкий философ видел в учении элеата о бытии абсолютное начало философии. Этой же точке зрения не могли не держаться многочисленные сторонники и последователи Гегеля.

Занимались Парменидом и профессиональные историки философии XIX века (например, В. Виндельбанд и Т. Гомперц), обычно рассматривавшие учение элеата в перспективе развития естественнонаучной мысли.

Огромный шаг вперед в изучении элейской философии и всей раннегреческой мысли в первой половине XX века был сделан Германом Дильсом и Вальтером Кранцем. Эти немецкие филологи-классики не просто собрали и перевели тексты досократических философов, но уже самим своим переводом предложили определенный вариант трактовки их учений. Таким образом учение элеата получило свое новое изложение и освящение.

Не утихал интерес к фигуре Парменида и среди философов XX века. Примером может служить творчество М. Хайдеггера, крупного немецкого философа XX столетия. Интерес к фигуре Парменида в Германии был и продолжает оставаться неизменным также во второй пол. XX – нач. XXI вв.

Изучение философии элеата в Германии, начиная со второй половины XX века, зачастую проходило по сугубо «школьной», традиционной методике. В основном это были «чисто» исторические исследования, без какого-либо специального или осознанного привлечения понятийного аппарата или «методов» современной философии.

Тем не менее, вне зависимости от «чистоты» интерпретации, то есть объективности точки зрения историков философии, изложение всякой древней философии невозможно без привлечения соответствующих «инструментов» мысли, без определенной методологии.

Осознанно или не осознано, но историки философии в своей работе всегда пользовались и продолжают пользоваться определёнными терминами и методами той или иной позднейшей философии. Не были здесь исключением и историко-философские интерпретации элейской философии.

Историками философии часто используется понятийный аппарат более поздней философии, а также филологический разбор тех или иных слов и целых предложений. Часто на основании более поздних источников реконструируется контекст той или иной философской мысли. Эти стандартные приемы часто используются вместе в истории философии.

Перечисленные выше приемы составляют содержание двух основополагающих подходов к истории философии. Условно из можно было бы назвать историко-филологическим и аналитическим подходами.

Историко-филологический метод направлен на привлечение множества исторических сведений самого общего характера. Здесь учитываются археологические находки, а также используются свидетельства позднейших античных писателей. Не последнюю роль здесь играет филологический разбор слов и целых предложений. Таким образом, историко-филологический метод направлен на реконструкцию исторического и внелингвистического контекста той или иной философской мысли.

При аналитической методологии большое внимание уделяется философской логике прежних мыслителей. Этот подход направлен на реконструкцию категориальной сети той или иной философии. Здесь главную роль играют различные формализованные языки, такие как язык теории множеств, модальной логики или предикатов первого порядка, и т.п.

Оба подхода зачастую смешиваются в конкретных исследованиях. И в том, и в другом случае, часто применяется филологический разбор. При аналитическом рассмотрении той или иной философии историками философии рассматривается исторический подтекст. И, наоборот, не один историк философии, как правило, не ограничивается в своем исследовании одним только историческим контекстом рассматриваемой им философии.

Не были и не являются здесь исключением и немецкие историки философии, которыми широко использовались и используются до сих пор аналитические, и историко-филологические приемы.

Конечно, обе методологии, в рамках которых в истории философии проводилось изучении элейской философии, различны по своей направленности.

Историко-филологический метод направлен на внешнее описание учения элеата, то есть на реконструкцию контекста, в котором Парменидом была написана его Поэма «О природе».

С другой стороны, аналитический метод нацелен скорее на объяснение учения Парменида изнутри, то есть на выстраивание логический связей и категориальной системы его мысли.

Целесообразным представляется разделение обоих подходов к истории философии при первом приближении к интерпретации философии Парменида в немецкоязычной литературе. Только таким образом, на основании специфики каждой методологии в отношении философии элеата, возможно выявить ценность каждого подхода в отдельности.

Историко-филологический подход кажется полезным и целесообразным в отношении интерпретации Проэмия Парменида к его Поэме, а философско-аналитический подход представляет существенные преимущества в анализе учения элеата о бытии, в восстановлении элейской аргументации и логики.

1. Историко-филологические интерпретации Проэмия Парменида

Историко-философская наука в Германии последних нескольких десятилетий продвинулась очень далеко в воссоздании того, что можно было бы назвать «материальной базой» элейской философии. Это, так сказать, конкретные исторические сведения, на фоне которых учение Парменида может быть прочитано и интерпретировано в совершенно новом свете.

Начиная примерно с 70-80 годов XX века немецкими историками философии широко использовались сведения их немецких (Верена Гасснер, Диета Свобода) и итальянских (Джованна Греко, Луиджи Веккио) коллег-археологов, проводивших раскопки в Элее. Интерес к конкретной истории и археологии среди немецких историков философии выгодно отличает их интерпретации от отечественных трактовок учения Парменида.

Отечественные историки философии, работавшие во второй половине XX века, такие как В.Ф. Асмус, А.Н. Чанышев или Д.В. Джохадзе, очень мало внимания уделяли материальной основе или «культурной» стороне древнегреческой философии. История древнегреческой мысли в изложении большинства советских историков того времени, несмотря на пристальный интерес к экономическому базису и идеологической принадлежности той или иной философии, практически полностью была оторвана от так называемой материальной или культурной истории, безусловно оказывавшей огромное влияние на становление и развитие древнегреческой философии.

Однако, интерес к материальной культуре прошлого времени, в течении которого было создано то или иное философское учение, – это совершенно необходимое условие объективной реконструкции исторического контекста или подтекста исследуемой историком философии.

Нужно сказать, что западные историки философии, в данном случае немецкоязычные, продвинулись в данном отношении гораздо дальше, нежели чем наши отечественные историки философии.

Так, в недавнем сокращенном издании текстов досократиков на немецком и древнегреческом языках, материальной стороне философии отдано чрезвычайно значительное, если не главенствующее место.

Историк философии Лаура Марчиано Джемелли уделила в своем издании досократических мыслителей особое внимание реконструкции культурной стороне древнегреческой философии.

Свое введение в философию элеатов Джемелли Л.М. начинает с реконструкции обширного культурно-исторического контекста. Затем, на основании данной реконструкции, историк философии строит свое представление об учении Парменида.

Говоря об Элее (Рис. 1), Джемелли замечает: «Археологи обнаружили, что город процветал примерно в середине 5-го века, о чем свидетельствуют как новое городское планирование, так и более обширные находки»[1]. Удивительным образом, продолжает историк, расцвет Элей совпадает с установлением в полисе законов Парменида, а также со случившемся тогда природным катаклизмом, обрушившимся на полис. Ученый отмечает, что «На основании геологических и археологических исследований последних десяти лет было установлено, что к середине 5 в. до н.э. южная часть Элей, расположенная рядом с берегом, с одной стороны была разрушена штормовыми волнами с моря, а с другой стороны – оползнями»[2]. Сама Джемелли полагает, что в этом историческом контексте путешествие Парменида к «безымянной богине» приобретает совершенно иной, новый смысл. Историк считает, что Поэма Парменида – это нечто вроде обращения главы полиса к «богине» за божественной поддержкой.

Л.М. Джемелли считает, что герой Поэмы Парменида совершает некоторое экстатическое путешествие в загробный мир, в царство богини Персефоны, так что сама «безымянная богиня» оказывается одновременно и

---

[1] Gemelli L.M. Die Vorsokratiker. Teil: Bd. 2., Parmenides, Zenon, Empedokles. – Berlin: Akad.-Verl., 2013. S. 42.

[2] Gemelli L.M. Die Vorsokratiker. Teil: Bd. 2., Parmenides, Zenon, Empedokles. – Berlin: Akad.-Verl., 2013. S. 42.

богиней плодородия, и богиней смерти. Это утверждение историка, тем не менее, кажется несколько опрометчивым и поспешным.

Стоит вспомнить, что в Элее действительно в большом количестве почитались женские божества. Само название полиса происходило от имени нимфы близлежащей реки, которую называли Гюела[3]. Также нельзя исключать почитание жителями Элей морской богини Левкотеи (Ксенофан A13 DK), одолжившей Одиссею свое волшебное покрывало, позволившее ему доплыть невредимым до острова феаков (Одиссея V, 333-353). Именно о Левкотее, то есть «Белой Богине», писал некогда Р. Грейвс, видя в этом божестве одно из воплощений богини-матери, богини любви и смерти[4]. С другой стороны, имеются неоспоримые историко-археологические доказательства того, что уже в архаическое время в Элее более всего почитались Афина и Кибела, храмы которых были тогда центральными в полисе[5] (храм Афины располагался на Акрополе, а святилище Кибелы на соседнем с ним холме – сакральное место 1. Рис. 2, 5, 6). При этом, одним из эпитетов Кибелы было имя «Матерь богов». Это божество в древнегреческой религии имело много общих черт с такими женскими божествами, как Артемида, Деметра, Гера и Афродита[6]. Интересно, что скульптурный бюст Кибелы в головном уборе в виде городских стен был найден в Элее в одном и том же помещении (в одном из домов южного квартала. Рис. 3, 4), где были обнаружены скульптурные портреты Парменида и других знаменитых элейских мужей, а также статуи богов Эроса и Аполлона[7]. Примечательно то, что ранее в данном скульптурном портрете Кибелы видели изображение богини случайности, удачи и судьбы Тюхе[8] (Рис. 7). Однако не следует

---

[3] См.: Циркин Ю.Б На краю греческой Ойкумены: фокейцы на Западе. С. 184

[4] См. Грейвс Р. Белая Богиня: Историческая грамматика поэтической мифологии. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 656 С.

[5] См.: Циркин Ю.Б На краю греческой Ойкумены: фокейцы на Западе. С. 191

[6] О едином источнике или прообразе данных божеств говорил уже Ф.Ф. Зелинский. Смотрите его книгу Зелинский Ф.Ф. Истрия античных религий. – Ростов н/Д: Феникс, 2010. – 478 С.

[7] См.: Giovanna G. Parmenide e Zenone: imagines illustrium nella Velia romana // La filosofia come esercizio del render ragione. Studi in onore di Giovanni Casertano, a cura di Lidia Palumbo. - Napoli: loffredo, 2012. pp. 159-185.

[8] См.: Giovanna G. Parmenide e Zenone: imagines illustrium nella Velia romana // La filosofia come esercizio del render ragione. Studi in onore di Giovanni Casertano, a cura di Lidia Palumbo. - Napoli: loffredo, 2012. pp. 159-185.

забывать о том, что в Поэме Парменида также фигурируют богини судьбы: Злая Участь Мойра, Правда Дика и Закон Фемида, а также богиня убеждения Пейто[9], частая спутница Афродиты в древнегреческой мифологи[10]. Следует также отметить, что позднее, по всей видимости уже в эллинистические времена, в Элее были выстроены храмы Геры и Посейдона (Сакральное место 2. Рис. 5).

Таким образом, уже на основании приведенных выше сведений можно было бы составить целый пантеон древней Элеи. Тем не менее, несмотря на все это многообразие женских божеств, Л.М. Джемелли предпочитает называть «безымянную богиню», к которой Парменид описал путь в своем Проэмии, Персефоной.

Немецкий историк приводит массу других археологических и исторических сведений, многое рассказывающих о значении Парменида в жизни Элеи. Так Джемелли указывает, что в Элее уже в конце эллинистического периода (I век до н.э.) был возведен странный комплекс зданий, который перестраивался снова и снова вплоть до периода правления императора Адриана (A.I-A.III – Рис. 4). В так называемом криптопортике данного комплекса, то есть в крытом коридоре, представлявшем собой галерею с арочными сводами, были обнаружены статуя Асклепия и несколько герм, то есть группа тогатусов. Это собрание статуй было истолковано историками и археологами в качестве портретной галереи медиков. На основании этих находок Джемелли сделала ряд выводов относительно философии Парменида.

Историк замечает, что основные портретные изображения в галереи принадлежали медикам. На одной из безголовых герм, по всей видимости принадлежащей к I в. до н.э. (Парменид A12a DK), была обнаружена надпись:

---

[9] Об этом, в частности пишет Драч, справедливо понимая персонифицированное Парменидом Убеждение, как богиню Пейто (http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000738/st011.shtml)

[10] Брюле П. Повседневная жизнь древнегреческих женщин в классическую эпоху. URL: https://history.wikireading.ru/67725 (дата обращения 31.01.20).

«Парменид, сын Пирета. Улиад, физик»[11]. Три другие надписи, выгравированные на двух других гермах, запечатлели имена *Oulis* и *iatros*, имена врачей, которые в разные годы служили фолархами (*Pholarchos*) или так называемыми «властителями пещеры». Эти статуи археологи приписали руководителям медицинской корпорации некоей династии жрецов-врачевателей бога Аполлона, которые видели в Парменидe главу своей школы. Чуть позже в том же здании была найдена голова самого Парменида, в точности подошедшая к герме с его именем[12].

Джемелли указывает, что прозвище Парменида, «physicos», в этом контексте «… может означать не только «естествоиспытателя», как обычно считали в более поздние времена, но также и «доктора», как в другой двуязычной (латинско-греческой) надписи из соседней области (Лукания), которую датируют концом II или началом I века до н.э.»[13].

Историк отмечает, что о типе лечения, которое практиковали врачи-жрецы Аполлона, говорит другая надпись, также найденная в одном из зданий Элеи, и ставящая прозвище *Oulis* в соответствие с именем *Iatromantis*.

Iatromantis, говорит Джемелли, это очень необычное слово, которое достаточно редко встречается в литературных источниках для обозначения доктора-провидца, связанного с культом Аполлона. Прозвище Парменида Улиад и имена других *Oulis* историк напрямую соотносит с *Iatromantis*. Тем самым немецкий историк философии приписывает Парменидy роль основателя искусства *Iatromantis* в Элее.

Ссылаясь на исследования других ученых, Л.М. Джемелли относит врачебное искусство, которым занимались «фолархи», к искусству исцеления посредством «инкубации». Немецкий историк говорит о том, что такого рода исцеление осуществлялось в прямом смысле слова в пещере, в полном

---

[11] Gemelli L.M. Die Vorsokratiker. Teil: Bd. 2., Parmenides, Zenon, Empedokles. – Berlin: Akad.-Verl., 2013. S.43.

[12] Giovanna G. Parmenide e Zenone: imagines illustrium nella Velia romana // La filosofia come esercizio del render ragione. Studi in onore di Giovanni Casertano, a cura di Lidia Palumbo. - Napoli: loffredo, 2012. pp. 159.

[13] Gemelli L.M. Die Vorsokratiker. Teil: Bd. 2., Parmenides, Zenon, Empedokles. – Berlin: Akad.-Verl., 2013. S.43.

спокойствии и неподвижности. Несколько грубовато, ученый сравнивает данный процесс инкубации с зимовкой животных в их берлогах.

Затем Л.М. Джемелли указывает на пример подобной инкубации, имевший место в древнегреческой истории. Историк справедливо указывает на то, что некогда «инкубацию» проводил известный древнегреческий провидец и терапевт Эпименид (7-6 вв. до н.э.) на острове Крит.

Наш соотечественник, историк М.Л. Гаспаров, так описывал жизнь и судьбу Эпименида: «Когда он был еще юношей, отец послал его в поле за пропавшей овцой. Его застиг полдень, он прилег переждать жару и проспал пятьдесят семь лет. Проснувшись, он стал искать овцу, не нашел, вернулся в усадьбу и увидел, что там все переменилось и хозяин новый; пошел в город, там незнакомые люди стали спрашивать его, кто он такой; и, только отыскав своего младшего брата, уже седого и дряхлого, он понял, в чем дело. После этого чуда его стали почитать любимцем богов. А всего, говорят, он прожил сто пятьдесят семь лет, из которых пятьдесят семь – во сне»[14]. Самым существенным в этой истории, считает Л.М. Джемелли, был сон Эпименида.

Немецкий историк замечает, что за сновидением Эпименида стоит ритуальная инкубация в одном из священных гротов Крита. Эпименид, будучи жрецом Зевса, мог бы совершить «инкубацию» в одной из пещер данного бога, который, как известно был воспитан и рос на о. Крит. Об этом, в частности, также говорит отечественный историк философии и переводчик с древнегреческого А.В. Лебедев. О легенде, связанной со сном Эпименида, историк отмечает следующее: «В этой легенде несомненно отразилась ритуальная практика «пещер Зевса» на Крите, таких как Диктейская и Идейская»[15]. При этом А.В. Лебедев утверждает, что обряд инкубации не был связан на Крите с инициацией или мистерией, которые могли бы быть

[14] Гаспаров М.Л. Занимательная Греция: Рассказы о древнегреческой культуре. – М.: Новое литературное обозрение, 2000. С. 49

[15] Лебедев А.В. «Теогония» Эпименида критского и происхождение орфико-пифагорейского учения о реинкарнации // Индоевропейское языкознание и классическая филология / Отв. редактор Н.Н. Казанский. – СПб.: Наука, 2015. С. 553.

совершаемы неким «очистителем». Напротив, «речь идет об инкубации как мантическом сеансе. Поскольку Эпименид был «жрецом Зевса и Реи», можно предположить, что Диктейская и Идейская пещеры в архаическую эпоху функционировали как оракулы, а сам Эпименид служил штатным гадателем в пещере Зевса и предсказывал будущее на основании своих вещих снов»[16]. Толкование сновидений было для древних прежде всего формой гадания или мантикой. Поэтому, «Эпименид соединял в себе функции прорицателя (мантис) и целителя («очистителя»)»[17]. Эти замечания Л.М. Джемелли и А.В. Лебедева чрезвычайно важны для понимания не только деятельности и учения Эпименида, но и философии Парменида.

Согласно «Теогонии» Эпименида, в своем сновидении прорицатель внимал поучениям богов и общался с Истиной и Правдой[18]. Но ведь то же самое описывал Парменид в своем Проэмии к Поэме, в котором путешественник, ведомый Правдой, вначале встречается с богиней справедливости Дикой, а затем с самой «безымянной богиней» и Истиной.

На это же сходство указывает А.В. Лебедев: «Встреча с «Истиной» и «Правдой» является дословной цитатой из «Теогонии» Эпименида: речь идет о персонификации абстрактных понятий, которая вообще характерна для теологии, приписываемой Эпимениду. Точную параллель этому мы находим в проэмии к поэме Парменида: Курос попадает в небесное жилище через «Ворота Дня и Ночи», которые охраняет Правда (Дике), а затем богиня Истина (Алетейя) открывает ему тайны мироздания»[19].

---

[16] Лебедев А.В. «Теогония» Эпименида критского и происхождение орфико-пифагорейского учения о реинкарнации // Индоевропейское языкознание и классическая филология / Отв. редактор Н.Н. Казанский. – СПб.: Наука, 2015. С. 553.

[17] Лебедев А.В. «Теогония» Эпименида критского и происхождение орфико-пифагорейского учения о реинкарнации // Индоевропейское языкознание и классическая филология / Отв. редактор Н.Н. Казанский. – СПб.: Наука, 2015. С. 554.

[18] См.: Лебедев А.В. «Теогония» Эпименида критского и происхождение орфико-пифагорейского учения о реинкарнации // Индоевропейское языкознание и классическая филология / Отв. редактор Н.Н. Казанский. – СПб.: Наука, 2015. С. 558.

[19] Лебедев А.В. «Теогония» Эпименида критского и происхождение орфико-пифагорейского учения о реинкарнации // Индоевропейское языкознание и классическая филология / Отв. редактор Н.Н. Казанский. – СПб.: Наука, 2015. С. 558.

По мнению А.В. Лебедева, Парменид был знаком с «Теогонией» Эпименида. Это знакомство не могло не отразиться на философе-пифагорейце, коим был элейский мыслитель по нению А.В. Лебедева.

Так же, как Эпименид, Парменид посетил некий оракул. Однако, Эпименид посетил настоящий подземный оракул в «пещере Зевса» и услышал некий «логос» в пророческом сновидении. Парменид же, напротив, описал вознесение некоего Юноши к небесному оракулу, где тот встретил Истину или философскую Пифию. При этом данное вознесение Парменид понимал скорее аллегорически, но отнюдь не как сновидение[20].

А.В. Лебедев указывает на одно существенно отличие между Эпименидом с одной стороны и пифагорейцами с Парменидом с другой: «если для Пифагора и элеатов источником мудрости был Аполлон и Дельфийский оракул, Эпименид следует местной критской традиции и позиционирует себя как пророка критского Зевса, а не Аполлона»[21]. Это различие делает проблематичным утверждение Л.М. Джемелли о том, что Парменид обращался именно к Персефоне. Существуют, однако, и другие отличия, может быть не замеченные А.В. Лебедевым.

У греков инкубация предполагала достаточно длительный и сложный процесс подготовки. Об этом, например, некогда писал французский историк О. Буше-Леклерк: «Подготовлять себя к сновидениям воздержанием или постом, молитвой или волшебством – значит опережать откровение, производить опыт, а не наблюдать. Оставалось только привести в систему эти приемы и окружить их священными церемониями, чтобы получилось *усыпление*, *инкубация* … Последнее тем отличается от обыкновенной

[20] «Курос Парменида (аполлонический образ, напоминающий самого Пифагора) летит на небо в небесный оракул (Алетейя – философская Пифия), поэтому «логос» богини (учение о бытии, и Докса) оформлен как оракул. «Логос» Эпименида, то есть его теогония, тоже «услышан» им от богов, но только в пророческом сновидении в «пещере Зевса»» (Лебедев А.В. «Теогония» Эпименида критского и происхождение орфико-пифагорейского учения о реинкарнации // Индоевропейское языкознание и классическая филология / Отв. редактор Н.Н. Казанский. – СПб.: Наука, 2015. С.559).

[21] Лебедев А.В. «Теогония» Эпименида критского и происхождение орфико-пифагорейского учения о реинкарнации // Индоевропейское языкознание и классическая филология / Отв. редактор Н.Н. Казанский. – СПб.: Наука, 2015. С.559.

онейроскопии, что предполагает со стороны вопрошающего преднамеренность, подготовительный акт»[22].

У Парменида же путник, хотя он уже является «знающи мужем», тем не менее, нисколько не готовится к предстоящему ему пути. Напротив, его похищают дочери Солнца, как бы без согласия, хотя и не против его воли.

С другой стороны, сам процесс «инкубации» проходил у эллинов в полной неподвижности, тишине и покое. Однако, Проэмий Парменида насквозь динамичен, пронизан движением. «Знающий муж» Парменида отнюдь не покоится на одном месте, но «летит» в заоблачные эмпиреи.

Здесь нужно сказать, что в некотором смысле пользу мнения, по которому Парменид прошел «инкубацию» в пещере, говорит то обстоятельство, что сновидение в данном случае являлось ответом на вопрос, заранее приготовленным сновидцем[23].

При этом, наличие «ответов» на продуманные заранее «вопросы», предполагало некоторое искусство толкования, так как сами «ответы» зачастую не были очевидными[24].

Тем не менее, само представление о существовании неких философских «вопросов», с которыми Парменид мог бы обратиться к божеству, также не может быть названо чем-то безусловно достоверным в историческом отношении. Остается спорным сам факт принадлежности данных «вопросов» философу, ведь более или менее отчетливое их изложение принадлежит отнюдь не Пармениду, а современным интерпретаторам его философии.

---

[22] Буше-Леклерк О. История гадания в Античности: Греческая астрология, некромантия, орнитомантия. – М.: Книдный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. с. 237.

[23] «сновидение являлось прямым ответом на определенный вопрос, ответом, исходящим от божества, характер которого, привычки и языки были хорошо известны. Вопрошающий мог даже обойтись без толкователя, заранее условившись с божеством относительно ожидаемых от него условных знамений» (Буше-Леклерк О. История гадания в Античности: Греческая астрология, некромантия, орнитомантия. – М.: Книдный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. с. 237).

[24] «Каков бы ни был способ вызывания сновидений, но в большинстве случаев наблюдение доставляет только символы, знамения, которые необходимо подвергнуть методическому толкованию. Но здесь начинается уже роль *онейрокритики*» (Буше-Леклерк О. История гадания в Античности: Греческая астрология, некромантия, орнитомантия. – М.: Книдный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. с. 238).

Также стоит отметить, что пещеры, служившие для проведения всякого рода инициаций, вернее туннели и входы в них, располагались под небольшим уклоном с востока на запад. Таким образом, входы в туннели зачастую специально ориентировали на Восток, где всходило Солнце, тогда как сам туннель уходил вглубь земли во тьму, на Запад[25].

Пещера, во всяком случае, ведет от источника света во тьму. Однако, у Парменида в его Проэмии речь идет о движении от Ночи к Свету. Таким образом, данное различение кажется существенным в отношении прорицателя Эпименида и философа Парменида.

Здесь, конечно, можно возразить, что пифагорейцы понимали весь мир как бы лежащим во тьме или в «Ночи», а «Свет» считали божественным проявлением. Тем не менее, если приписать подобное представление Пармениду, то описанное им путешествие тут же приобретает явно мистический или оккультный характер. Сам же Парменид в этом случае становится одним из участников мистерий или инициаций.

Однако мистерии и инициации, проходившие глубоко под землей, должны были бы казаться приверженцам религии Аполлона, какими считали себя пифагорейцы, глубоко противными духу их светлой религии.

С другой стороны, поклонение хтоническим богам, то есть богам подземного мира или земли, таким как Персефона, Гея или Деметра, также не могло не противоречить духу пифагорейской религии. Поэтому кажется маловероятным, чтобы Парменид, будучи пифагорейцем, мог принимать участие в мистерии одного из данных божеств.

Стоит подчеркнуть еще одно существенное сходство между Эпименидом и Парменидом. Оба они были главами медицинских корпораций. По крайней мере, Парменида позднее сделали таковым жители Элеи. Эпименид же

[25] Об этой особенности «оракулов смерти», позволявших посвященным посещать царство мертвых, писал, например, Майкл Беджент, исследовавший пещерные комплексы на юго-западе Италии. См.: Беджент М. Бумаги Иисуса. – М.: Эксмо, 2008. С. 188-220.

действительно стоял «у истоков античной травной медицины и ботанической фармацевтики»[26].

Нужно отметить, что в состав того целебного средства, которое Эпимениду даровали Нимфы, входили корень растения, называвшегося «асфодель», а также так называемая «скилла». «Скилла» использовалась в магических ритуалах «очищения», тогда как «асфодель» ассоциировалась с загробным царством мертвых, в частности с Персефоной[27].

Но именно к Персефоне, то есть в загробный мир, по мнению Л.М. Джемелли, держал свой путь Парменид. С другой стороны, немецкий историк считает, что данное путешествие элеат совершил затем, чтобы получить божественную помощь и поддержку в ситуации поразившего полис природного катаклизма. Нужно думать, что вместе с катаклизмом в город пришли болезни, так что вполне могла возникнуть соответствующая потребность в «очищении». Историк считает, что обращение к богине в данном случае можно рассматривать как попытку получить «ответ» на «вопрос»: «Как отчистить родной полис от постигшей его скверны?».

Хорошо известно событие в истории древних Афин, получившее название «Килоновой скверны». Именно Эпименид «отчистил» от нее Афины и освободил жителей города от постигших их бед[28]. Нечто подобное, как полагает немецкий исследователь, совершил Парменид.

---

[26] Лебедев А.В. «Теогония» Эпименида критского и происхождение орфико-пифагорейского учения о реинкарнации // Индоевропейское языкознание и классическая филология / Отв. редактор Н.Н. Казанский. – СПб.: Наука, 2015. С.564.

[27] Об этом, в частности, пишет А.В. Лебедев: «В греческом фольклоре и в поэзии асфодель однозначно ассоциируется с загробным царством и «лугами Персефоны» (Hom. Od. 11, 539, 573; 24, 31). Асфодель и мальву сажали на могилах» (Лебедев А.В. «Теогония» Эпименида критского и происхождение орфико-пифагорейского учения о реинкарнации // Индоевропейское языкознание и классическая филология / Отв. редактор Н.Н. Казанский. – СПб.: Наука, 2015. С.566).

[28] В вольном пересказе Гаспарова ход событий может быть реконструирован следующим образом: «Самыми знаменитыми тиранами этой поры были Кип-сел с Периандром в Коринфе, Поликрат на Самосе и Писистрат с сыновьями в Афинах. Но прежде чем рассказывать о них, нужно рассказать о Килоне, которому так и не удалось стать тираном.

Это было еще за поколение до Солона. Знатный афинянин Килон одержал победу на Олимпийских играх и почувствовал себя избранником богов. Он решил стать тираном в Афинах. Друзей у него было много, соседние тираны обещали ему поддержку, а народ мог легко увлечься славой олимпийского победителя. Килон дождался летнего праздника Зевса Олимпийского и с отрядом товарищей захватил афинскую крепость – акрополь.

Но народ не пошел за Килоном. Афиняне сбежались с оружием и осадили акрополь. Осаду возглавил архонт Мегакл из рода Алкмеонидов. Осада затянулась, осажденные начали страдать от голода и жажды.

По всей видимости, в случае с Элеей скверна была вызвана кровопролитием, совершенным переселенцами на захваченной ими территории. Хотя нельзя исключать и другие варианты развития событий, связанные, например, с противоборством политических группировок внутри Элеи или с борьбой элейцев с другими полисами Южной Италии.

Так или иначе, но Эпименид «очистил» Афины от совершенного некогда ее жителями бесчестия или *hybris*. Что за *hybris* совершили жители Элеи? Об этом Л.М. Джемелли умалчивает.

По замечанию А.В. Лебедева, Эпименид принадлежал еще той догиппократовской традиции «катарсической» народной медицины, в которой религиозный и рациональный аспекты мирно уживались. Он выступал в роли целителя и в роли провидца. Соответственно, «совершение катарсических обрядов совершенно не исключало применение лекарственных средств, прежде всего травной медицины»[29]. «Целитель» был также и «очистителем», который с помощью очистительных обрядов очищал город от скверны.

Эпименид представлял собой тот тип боговдохновенного или божественного целителя, которого Эсхил называл словом *Iatromantis* (Просительницы 263-265, Эвмениды 62-63, Агамемнон 1623), то есть ««вещий

Килон пал духом и бежал из акрополя, оставив товарищей на произвол судьбы. Тогда они прекратили сопротивление, а сами сели вокруг алтаря перед храмом Афины. Здесь они были под защитой богини. Но сидеть там без конца тоже было нельзя: если бы кто-нибудь из них умер от голода, это стало бы осквернением святыни.

Мегакл и его родичи Алкмеониды предложили пленным выйти из храма и явиться на суд ареопага. Им обещали не делать ничего дурного. Но пленники мало доверяли этим обещаниям. Они взяли длинную веревку, привязали конец ее к алтарю Афины и, держась за другой ее конец, сошли нетвердыми шагами с Акрополя. Это значило, что и здесь они остаются под покровительством Афины.

Тут и совершилось злодеяние, запятнавшее весь род Алкмеонидов. Когда пленники были уже на полпути между холмом акрополя и холмом ареопага, веревка вдруг разорвалась – или кто-то ее перерезал. «Бейте их: богиня от них отрекается!» – крикнул архонт Мегакл. Толпа бросилась на кучку беззащитных и растерзала их.

Потом, как водится, пришла расплата: моровые болезни, неудачи в битвах, дурные знамения со всех сторон. Решили, что это гнев Афины и нужно произвести великое очищение всего города от скверны убийства. Для этого был приглашен самый святой человек в Греции – критский гадатель Эпименид» (Гаспаров М.Л. Занимательная Греция: Рассказы о древнегреческой культуре. – М.: Новое литературное обозрение, 2000. С.49).

[29] Лебедев А.В. «Теогония» Эпименида критского и происхождение орфико-пифагорейского учения о реинкарнации // Индоевропейское языкознание и классическая филология / Отв. редактор Н.Н. Казанский. – СПб.: Наука, 2015. С.567.

врач», «врач и провидец» в одном лице, применяя его к Асклепию и самому Аполлону»[30].

И еще одно сходство Эпименида и Парменида касается их политически активной роли в обществе. Парменид был создателем «хороших законов» в Элее, тогда как «пифагорейцы, как впоследствии и платоники, считали Эпименида авторитетом в области политической философии, законодательства и права»[31].

Стоит также отметить что в «Теогонии» Эпименида, как и в Поэме Парменида, фигурирует богиня справедливости Дика, что не может не говорить о каком-то отношении учений Эпименида и Парменида к законодательной или политической сфере.

Об этой активной политической роли Парменида также пишет Л.М. Джемелли. Историк указывает: «Занятие *Iatromantis*, лечащего путем инкубации, хорошо согласуется с другим аспектом деятельности Парменида, бывшего законодателем. Согласно древним традициям, законодатель часто принимает законы во сне от самих богов. Согласно Платону (Leg. 624b), король Минос посещал своего отца Зевса в пещере Зевса каждые девять лет, инструктировался им, а затем давал законы критянам в соответствии с этими инструкциями»[32]. Также и Парменид, считает Л.М. Джемели, вполне мог получить законы Элеи от бога в сне при инкубации.

Тем не менее, исходя из интерпретации Л.М. Джемели остается все же не понятным то, почему за законами Элеи Парменид обращается именно к царице загробного мира Персефоне. Почему, например, философ-пифагореец не обращается за помощью в составлении законов к Аполлону, часто

---

[30] Лебедев А.В. «Теогония» Эпименида критского и происхождение орфико-пифагорейского учения о реинкарнации // Индоевропейское языкознание и классическая филология / Отв. редактор Н.Н. Казанский. – СПб.: Наука, 2015. С.567.

[31] Лебедев А.В. «Теогония» Эпименида критского и происхождение орфико-пифагорейского учения о реинкарнации // Индоевропейское языкознание и классическая филология / Отв. редактор Н.Н. Казанский. – СПб.: Наука, 2015. С.577.

[32] Gemelli L.M. Die Vorsokratiker. Teil: Bd. 2., Parmenides, Zenon, Empedokles. – Berlin: Akad.-Verl., 2013. S.45.

помогавшему в этом деле грекам. Тем более, что Аполлон также был богом способным излечивать от скверны и наводить ее на людей.

Так или иначе, но традиция обращения к богам за законами действительно существовала в Великой Греции. Там «… существовала традиция законодателей, таких как Залевк, законодатель Локр (7 век до н.э., см. Arist. Fr. 543 Rose), который получил законы непосредственно от богов. Таким образом, на фоне местных традиций Элеи и архаичных законодателей понятно, какую роль Парменид сыграл в критическое время для города»[33].

Также на немецком языке существуют иные реконструкции исторического и культурного подтекста философии Парменида. Например, Хеннинг Оттманн исследовал политическую мысль древней Элеи в самом широком политическом контексте. На немецкий переведена сложная работа чешского историка философии Томаса Дрвота, детально исследовавшего вторую, мифопоэтическую часть Поэмы Парменида. Интерес представляют замечания Вибрехта Риза, сравнивавшего структуру Проэмия Парменида со структурой сказки в духе В.Я. Проппа. Обозрение всей данной литературы не может быть выполнено в рамках одного только реферата.

[33] Gemelli L.M. Die Vorsokratiker. Teil: Bd. 2., Parmenides, Zenon, Empedokles. – Berlin: Akad.-Verl., 2013. S.45.

2. Философско-аналитические интерпретации учения Парменида о бытии

Обратимся теперь к аналитической интерпретации учения Парменида в немецкоязычной историко-философской литературе. Очень многие немецкие исследователи учения Парменида используют инструментарий аналитической философии, в основном языки символической логики.

Гернот Грубе, прослеживая социальные истоки логики в свих «Эпистемологических экскурсиях», справедливо замечает, что в философии элеата, мышление впервые в истории мысли оттеняется от своего предмета. Этот явление, подчеркивает Г. Грубе, – первое условие, без которого невозможно было бы появления логической проблематики и самой логики.

По словам историка, вопрос не о каком-то относительном «сущем», но о «сущем» вообще или самом по себе «сущем» объективирует это «сущее» в мышлении. Само же это мышление данный вопрос если не выносит за рамки «сущего», то выводит к его границе[34]. И действительно, чтобы увидеть «сущее» само по себе, нужно как минимум посмотреть на него со стороны. Но раз так, то нужно выйти, хотя бы в мысли, к границам «сущего».

С другой стороны, вместе с обособлением мышления оказывается возможным то, что сегодня называют рефлексией, то есть отношением мышления к самому себе. Г. Грубе справедливо замечает, что вопрос о «сущем», «это вопрос, в котором мышление отражает себя, и его граница становится видимой»[35]. Тем самым мышление оказывается в состоянии помыслить о самом себе, то есть стать предметом мысли.

Также Грубе делает важное замечание в отношении использования Парменидом термина «несущее». Историк обращает внимание на то, что в соответствии с требованиями элеата, «несущее» действительно не может стать предметом мысли. Однако, будучи словом, «несущее» все же высказывается

---

[34] Gernot Grube Epistemologische Exkursionen: Zu den sozialen Ursprüngen der Logik. - München: Verlag Wilhelm Fink, 2014. S.60.

[35] Gernot Grube Epistemologische Exkursionen: Zu den sozialen Ursprüngen der Logik. - München: Verlag Wilhelm Fink, 2014. S.60.

элейским мыслителем. Сам же Парменид, как известно, настаивал на том, что «несущее» невозможно не мыслить, ни выразить словами. Тем не менее, этот запрет как будто нарушает сам философ, неоднократно ссылаясь на «несущее» в доказательствах присущности «сущему» тех или иных признаков.

По всей видимости, такое двусмысленное положение «несущего» в Поэме обусловлено самим различием мысли и слова. Нужно думать, что Парменид считал мышление и его словесное выражение одним и тем же, всегда приводя их в связке. Это соображение, однако, делает невозможным использование термина «сущее». Грубе замечает, что Парменид в этом смысле хитрит, философ называет то, и мыслит о том, что «не есть», через отрицание того, что «есть»: «Здесь мысль на ходу, кажется (здесь мысль совершает скачок), отрываться от того, что есть, но все же остается придерживться его (удерживается на нем) (потому что без положительной части «ЕСТЬ», отрицание «НЕ ЕСТЬ» нельзя ни мыслить, ни говорить)»[36].

Грубе говорит не столько о хитрости Парменида, сколько о хитрости языка: «Если бы кто-то использовал слово «ничто», он либо суммировал бы выражение «НЕ ЕСТЬ» эллиптически, либо сделал из того, что не есть (пустота, например), то, что есть»[37]. Это важное замечание в отношении философии Парменида, которое обычно не учитывается отечественными историками философии.

Продвигаясь далее в своем исследовании, Грубе переходит к «логике» элеата. Он пишет: «Парменид сформулировал свой главный вопрос, есть ли вообще что-либо, как логическую альтернативу»[38]. Эту логическую альтернативу историк видит в двух основных тезисах элейской философии – высказываниях Парменида «есть» и «не есть». Немецкий историк обозначает данные тезисы пропозициональными переменными, как если бы они были

---

[36] Gernot Grube Epistemologische Exkursionen: Zu den sozialen Ursprüngen der Logik. - München: Verlag Wilhelm Fink, 2014. S.61.

[37] Gernot Grube Epistemologische Exkursionen: Zu den sozialen Ursprüngen der Logik. - München: Verlag Wilhelm Fink, 2014. S.61.

[38] Gernot Grube Epistemologische Exkursionen: Zu den sozialen Ursprüngen der Logik. - München: Verlag Wilhelm Fink, 2014. S.62.

целыми суждениями. Первому тезису «есть» он отводит переменную «p», а тезису «не есть» переменную «p» вместе со знаком пропозиционального отрицания «¬». Понятно, что одновременное следование обоим тезисам оказывается невозможным предприятием, так как соединение пропозициональных переменных посредством конъюнкции выдает противоречие – $p \,\&\, \neg p$. Запрещая его, говорит Грубе, Парменид оказывается «первым, кто явно сформулировал и использовал принцип противоречия»[39].

Грубе указывает, что «формулировка закона противоречия определяет определенную концепцию мышления – чрезвычайно эффективную концепцию»[40]. С этим не легко не согласиться, зная какую роль закон противоречия и правило непротиворечия играли у Аристотеля и продолжают играть в современной символической логике.

Тем не менее, Грубе в предпринятом им описании «логики» Парменида не заходит дальше сопоставления двух тезисов или путей исследования «сущего». Историк не видит того, что второй тезис «не есть» также содержит в себе очевидное противоречие. Он пишет о том, что из установленного правила $\neg(p \,\&\, \neg p)$ еще невозможно установить, каким из данных путей (p или $\neg p$) можно пройти, поскольку «формально оба пути открыты»[41].

Историк констатирует запрет Парменида и задается вопросом: «путь НЕ ЕСТЬ исключен для мыслящего существа. Почему?»[42]. За ответом Грубе вновь обращается к особенности мысли, не способной не мыслить о «сущем».

Здесь Грубе вновь приходит к важному в отношении философии Парменида выводу. Историк вслед за Б. Расселом заявляет: «очевидно, что мы можем как думать о несуществующих объектах, так и говорить о них»[43]. И тут

---

[39] Gernot Grube Epistemologische Exkursionen: Zu den sozialen Ursprüngen der Logik. - München: Verlag Wilhelm Fink, 2014. S.63.

[40] Gernot Grube Epistemologische Exkursionen: Zu den sozialen Ursprüngen der Logik. - München: Verlag Wilhelm Fink, 2014. S.64.

[41] Gernot Grube Epistemologische Exkursionen: Zu den sozialen Ursprüngen der Logik. - München: Verlag Wilhelm Fink, 2014. S.64.

[42] Gernot Grube Epistemologische Exkursionen: Zu den sozialen Ursprüngen der Logik. - München: Verlag Wilhelm Fink, 2014. S.64.

[43] Gernot Grube Epistemologische Exkursionen: Zu den sozialen Ursprüngen der Logik. - München: Verlag Wilhelm Fink, 2014. S.65.

же продолжает: «Кажется, что Парменид не воспринимает разницу между реальными и воображаемыми объектами»[44]. Спасение Грубе находит в утверждении, давно ставшим «клише» в отношении элейской философии: «Что есть, то только и мыслимо (denkbar), и что мыслимо, то и есть»[45].

Этот вывод Грубе в отношении философии Парменида напоминает основной тезис гегелевского панлогизма – «Все действительное разумно, все разумное действительно»[46]. Тем не менее, не следует забывать о чрезвычайной жесткости данного тезиса. Следующим высказыванием, приходящим на ум в связи с данным тезисом, оказывается знаменитое изречение, обычно приписываемое самому Гегелю: «Если факты противоречат моей теории, тем хуже для фактов»[47]. Гегелевский панлогизм действительно находит здесь свое логическое завершение. При определенной интерпретации, учение Парменида также укладывается в данную философскую концепцию. Нужно думать, что Грубе придерживается подобной же хода рассуждения.

Историк справедливо пишет о том, что единственным критерием истинности мышления о том или ином «сущем» у Парменида выступает открытый им закон противоречия. Он указывает: «все, что свободно от противоречий, мыслимо, и все, что мыслимо, есть. Решающим критерием того, что есть, является (логическая) свобода от противоречий»[48].

Тем не менее, очевидное противоречие Грубе видит только на третьем, но не на втором пути изыскания «сущего». На этом третьем пути, «смертными» в Поэме Парменида ««быть» и «не быть» одним признаются и тем же и не тем же» (Фр. 6, 8-9)[49]. На это немецкий историк замечает, что «смертные» здесь

---

[44] Gernot Grube Epistemologische Exkursionen: Zu den sozialen Ursprüngen der Logik. - München: Verlag Wilhelm Fink, 2014. S.65.

[45] Gernot Grube Epistemologische Exkursionen: Zu den sozialen Ursprüngen der Logik. - München: Verlag Wilhelm Fink, 2014. S.65.

[46] Гусев Д.А. Краткая история философии: Нескучная книга. – М.: Изд-во НЦ ЭНАС, 2003. С. 125.

[47] См.: Душенко К.В. История знаменитых цитат. – СПб.: «Азбука-Аттикус», 2018. С. 293.

[48] Gernot Grube Epistemologische Exkursionen: Zu den sozialen Ursprüngen der Logik. - München: Verlag Wilhelm Fink, 2014. S.67.

[49] Ссылки на Парменида здесь и далее приводятся в переводе А. В. Лебедева по кн.: Лебедев, А.В. Фрагменты ранних греческих философов. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. Часть 1. Москва: Наука, 1989. – 575 с.

нарушают закон противоречия. Поэтому все знание «смертных» оказывается не настоящим знанием, а заблуждением, всего лишь частным мнением.

Также немецкий историк приводит ряд интересных мыслей относительно модальностей «возможности» и «необходимости», которые использовал в своей Поэме элейский философ. Г. Грубе пишет о том, что элейский мыслитель был первым теоретиком модальности, поскольку он впервые сформулировал модальности «необходимости» и «случайности». При этом исследователь подчеркивает, что Парменид понимал модальности не столько в логическом смысле, сколько в онтологическом их измерении.

Согласно Грубе, Парменид полагал, что вещи, в которых нет «необходимости», так сказать не «необходимые вещи», не могут в полном смысле слова существовать. Историк находит этому своеобразное объяснение: то, что невозможно описать логически, не заключает в себе никакой необходимости и не может быть открыто эмпирическим путем; но то, что не может быть найдено эмпирическим путем, также не может быть объектом истинной мысли. Но то, что не может быть объектом мысли, не может быть названо «сущим». Этим двум тезисам Грубе дает детальное разъяснение.

Из того, что Г. Грубе говорит о соотношении мышления и «сущего», можно сделать вывод, что логически непротиворечивое мышление первенствует над онтологическими выводами. Тем не менее, сам историк склонен считать иначе.

Историк заявляет: «в соответствии с необходимостью, с одной стороны, что есть, то необходимо есть …»[50]. С другой стороны, «то, что необходимо не есть, также немыслимо и не понятно»[51]. Но то, что немыслимо и не понятно, т.е. то, что не является предметом непротиворечивого мышления и не заключает поэтому в себе никакой необходимости, также не может быть признано «существующим». То же, что может быть описано логически, также

[50] Gernot Grube Epistemologische Exkursionen: Zu den sozialen Ursprüngen der Logik. - München: Verlag Wilhelm Fink, 2014. S.68.

[51] Gernot Grube Epistemologische Exkursionen: Zu den sozialen Ursprüngen der Logik. - München: Verlag Wilhelm Fink, 2014. S.68.

может быть названо существующим по необходимости. Соответственно, закон противоречия в интерпретации Грубе оказывается у Парменида особым онтологическим критерием истинности мысли, устанавливающим то, что может быть названо «сущим». Это примат логики над онтологией.

Несуществующие или не необходимые вещи в данном случае, это, например, круглые квадраты или жаренные треугольники, пахнущие розами числа или пересекающие друг друга параллельные прямые. Существующие или «необходимые вещи», это круглые круги, квадратные квадраты, треугольные треугольники, и тому подобные тавтологии. Это такие «необходимые вещи», в названии или определении которых нет никаких противоречий.

Сам Грубе считает «логику» Парменида построенной на онтологии. Он приводит онтологический аргумент, который в действительности можно было бы назвать также и эмпирическим. Историк пишет: «НЕ ЕСТЬ не мыслимо и не должно мыслиться, поскольку там, где нет ничего, также нечего открывать»[52]. Очевидно, что под «несущем» Грубе подразумевается не одно только «несущее», но также то, что не может быть «открыто» эмпирическим путем, то есть через восприятие. Основная мысль Грубе в том, что в области «несущего» не может быть никаких «открытий». Понятно, таким образом, что эмпирический поиск возможен лишь в области «сущего». Отсюда один единственный вывод: то, что не может быть открыто эмпирическим путем или получено в восприятии, также не является «сущим». Этот онтологический аргумент в равной степени можно было бы назвать эмпирическим.

И действительно, в интерпретации Грубе получается, что непосредственное восприятие в философии Парменида также было обусловлено его онтологией. При этом онтологическое обоснование получает и мышление, поскольку «несущее» равным образом не может ни стать

[52] Gernot Grube Epistemologische Exkursionen: Zu den sozialen Ursprüngen der Logik. - München: Verlag Wilhelm Fink, 2014. S.68.

объектом наблюдения, ни предметом мысли. Напротив, только «сущее» может быть предметом мысли. И на него же направлено восприятие.

Несмотря на такое громоздкое рассуждение, именно оно объясняет по Грубе ошибочность второго пути изыскания «сущего». Историк пишет: «Богиня не говорит о возможности пути НЕ ЕСТЬ, потому что этот путь не мыслим, а не мыслим в первую очередь потому, что на этом пути ничто не может быть обнаружено»[53]. Таким образом, благодаря тому, что в области «несущего» ничего не может быть «обнаружено» или «открыто», второй путь изыскания «сущего», предполагающий существование «несущего», не может быть принят в качестве истинного пути изыскания «сущего».

Чуть более развернутую, нежели чем Гернот Грубе, реконструкцию рассуждений Парменида предпринял немецкий историк философии Иоахим Кловски. Историк попытался восстановить дедуктивный силлогизм, который со всей очевидностью использовался Парменидом.

И. Кловски считает, что Парменид использовал в своей Поэме некоторые логические приемы, которые могут быть найдены в более поздних трактатах по логике. Историк считает, что это основной принцип, по которому можно судить о наличии тех или иных логических схем у более ранних мыслителей, живших до создания науки логики.

Исследователь предпринимает попытку распознать в тексте Парменида одну из тех форм аргументации, которые были кодифицированы логиками в более поздние времена[54]. Эта «кодификация» проходит в несколько этапов.

Прежде, чем подступиться к дедукции элеата, И. Кловски обозначает первые два пути изыскания «сущего» буквами *A* и *B*, очевидно понимая под ними соответствующие тезисы «есть» и «не есть».

На основании проведенного им разведения двух путей изыскания «сущего», Кловски утверждает, что выбор между обоими путями у Парменида

---

[53] Gernot G. Epistemologische Exkursionen: Zu den sozialen Ursprüngen der Logik. - München: Verlag Wilhelm Fink, 2014. S.68-69.

[54] См.: Klowski J. Zum Entstehen der logischen Argumentation \ Rheinisches Museum für Philologie N.F. CXIII. 1970. S. 113.

представляет собой дилемму. Формой выражения этой дилеммы Кловски считает дизъюнкцию, вернее дизъюнктивный силлогизм.

Историк пишет: «Эта дилемма решается, если предположить, что B 2. содержит такой аргумент, который мы называем дизъюнктивным силлогизмом»[55]. Историк считает, что продолжением дизъюнкции (A или B) в силлогизме выступает отрицание и утверждение B и A соответственно: «B немыслимо, поэтому: мыслимо только A»[56].

Соответственно принятой пагинации и собственной перестановки фрагментов, а также проведенной ранее формализации основных путей изыскания «сущего», Кловски выстраивает «дизъюнктивный силлогизм»:

B2. DK

(2) Мыслить единственно можно A или B

(3) A

(5) B состоит в контрадикторной оппозиции с A

(6) Немыслимо B

(4) Следовательно, верно A.

Не сложно убедится в том, что посылки в составе данного «дизъюнктивного силлогизма» не совсем точно передают смысл соответствующих стихов Парменида. Однако это вопиющие несоответствие нисколько не смущает самого исследователя.

Так, фрагмент B2.2 не имеет в своем составе никакой дизъюнкции, но представляет собой скорее преддверие к ней: «Что за пути изысканья единственно мыслить возможно». Фрагмент B2.5 не сталкивает напрямую тезисы «есть» и «не есть», но озвучивает лишь последний из них: «Путь второй – что «не есть» и «не быть должно неизбежно»». Наконец, фрагмент B2.4 – это не вывод из предыдущих посылок, но скорее дополнение к тезису «есть», выраженному в B2.3: «Это – путь Убежденья (которое Истине спутник)».

---

[55] Klowski J. Parmenides' Grundlegung seiner Seinslehre B 2-7 (Diels-Kranz) \ Rheinisches Museum für Philologie N.F. CXX, 2. 1977. S.99.

[56] Klowski J. Parmenides' Grundlegung seiner Seinslehre B 2-7 (Diels-Kranz) \ Rheinisches Museum für Philologie N.F. CXX, 2. 1977. S.99.

Таким образом, условное построение силлогизма Кловски нельзя признать удовлетворительным. И, более того, построенный историком силлогизм на является в полном смысле дизъюнктивным.

Принято считать, что дизъюнктивные силлогизмы бывают двух видов: идущие от отрицания к утверждению или от утверждения к отрицанию. Например, приведенный ниже дизъюнктивный силлогизм является утверждающе-отрицающим:

1) A или B

2) A

3) Неверно, что B

У Кловски же получается несколько иной силлогизм:

(2) A или B

(3) A

(5) B и A

(6) Неверно, что B

(4) A

Очевидно, что посылка B2.5 представляет собой противоречие, поскольку здесь, на втором пути изыскания «сущего», «сущее» смешивается с «несущим», а «несущее» с «сущим». Это смешение, однако, происходит не из столкновения двух различных путей «есть» (B2.2) и «не есть» (B2.3), отмеченных Кловски буквами *A* и *B*. Но, напротив, второй путь *B* уже сам по себе содержит «смешение» «сущего» и «несущего». Поэтому привлекать сюда еще и путь *A* кажется чем-то излишним.

Приведенный Кловски силлогизм в строгом смысле слова не является по своей логической форме дилеммой. У всякой дилеммы имеется пара импликативных суждений, но никаких импликаций нет у Парменида в фрагменте B2.

Структура дилеммы, представляющей собой условно-разделительное умозаключение, отличается от структуры «дизъюнктивного силлогизма»,

предложенного Кловски. Например, простая деструктивная дилемма выглядит следующим образом:

1) $A \rightarrow B$

2) $A \rightarrow C$

3) $\overline{B} \vee \overline{C}$

4) $\overline{A}$

Силлогизм Кловски не укладывается в данную схему. Он имеет в качестве первой посылки дизъюнктивное высказывание, а также отрицание в одной из последующих посылок одной из пропозициональных переменных. Однако, само это отрицание делается историком на основании противопоставления обоих пропозициональных переменных, составляющих дизъюнкцию. Но это противопоставление не входит в качестве одной из посылок в условно-разделительный силлогизм, каким его принимают в традиционной логике.

С другой стороны, силлогизм Кловски также не может быть назван рассуждением от противного или через сведение к абсурду. У Кловски получается, что второй путь «не есть» (*B*) отрицается лишь на том основании, что он противоречит первому пути «есть» (*A*). При этом историк не выводит непосредственно или опосредованно из посылки *B* противоречие, то есть одновременное утверждение и отрицание. Соответственно, в отношении силлогизма Кловски нельзя говорить о рассуждении от противного или через приведение к абсурду.

По всей видимости, «дизъюнктивный силлогизм» Кловски является его собственным изобретением, так как он просто не поддается кодификации или классификации на основании более поздних примеров из логики.

Тем не менее, «дизъюнктивный силлогизм» Кловски все же имеет некоторые общие черты с отрицающе-утверждающим силлогизмом, а также определенное сходство с рассуждением от противного.

Схожий пример имеется в отечественной исследовательской литературе, а именно у М.А. Гусева, предпринявшего собственный перевод Поэмы

Парменида[57]. Переведённый Гусевым текст фрагмента В2 воспроизведен автором перевода в следующей последовательности:

(3) [первый путь] – «есть» и невозможно «не быть»

(5) [второй путь] – «не есть» и «не быть» – это неизбежность

(6) Я говорю, что это тропа совершенно безвестна,

(7) ибо и не познал бы ты не-сущее – неисполнимо –

(8) и не произнес

Имея в виду только что переведённый им отрывок В2, 3, 5-8, Гусев М.А заключает: «Это можно представить как силлогизм с пропущенной посылкой: «Немыслимое – не существует (Пропущенная посылка). Следовательно, многого, движения, прошлого и будущего не существует». Пропущенная посылка: «многое, движение, прошлое и будущее – немыслимо»»[58].

Исходя из этих замечаний М.А Гусева несложно заключить, какой именно силлогизм он имел в виду, говоря об одной пропущенной посылке в отношении заключения о несуществовании «несущего», многого, движения, прошлого и будущего, и т.п.:

1) Многое, движение, прошлое и будущее – немыслимо.

2) Немыслимое – не существует.

3) Многое, движение, прошлое и будущее не существует.

Такой же точно вид силлогизм приобретает и в том случае, когда речь идет о несуществовании «несущего», то есть об ошибочности второго пути речения о «сущем» (Фр.2, 5):

1) Несущее не мыслимо.

2) Немыслимое не существует.

3) Несущее не существует.

---

[57] Перевод интересующего нас фрагмента В2 следующий: «[первый путь] – «есть» и невозмжно «не быть» [второй путь] – «не есть» и «не быть» – это неизбежность. Я говорю, что это тропа будет совершенно безвестна, ибо и не познал бы ты не-сущее – неисполнимо – и не произнес» (Гусев М.А. Вестник Гуманитарного университета. 2017. №1 (16). С. 100)

[58] Гусев М.А. Вестник Гуманитарного университета. 2017. №1 (16). С. 100.

Такого рода классический силлогизм, однако, чрезвычайно сложно получить из тех отрывков второго фрагмента, перевод которых представил М.А Гусев. Этого, впрочем, как будто не замечает сам исследователь.

По переведенным М.А Гусевым стихам фрагмента В2 видно, какие именно непропущенные посылки он имел в виду, говоря о силлогизме у Парменида. Соответствующий силлогизм можно легко восстановить на основании приведенных посылок.

Принимая во внимание слова богини о мыслимости двух путей изыскания «сущего» (Фр.2, 1-2), а также экзистенциальный характер суждений пути «есть» и пути «не есть», первая посылка очевидным образом приобретает вид: «Несущее существует» (Фр.2,5). Следующая вторая посылка пропущена: «Немыслимое – не существует». Наконец, последняя посылка в данном силлогизме относится к 7 и 8 стихам: «Ибо то, чего нет, нельзя ни познать (не удастся), ни изъяснить» (Фр.2, 7-8). Иными словами, «Несущее немыслимо и неизъяснимо». Заключением из приведенных выше посылок у М.А Гусева выступает вывод: «Я говорю, что это тропа совершенно безвестна» (Фр.2, 6), то есть «Несущее не существует». Теперь можно построить сам силлогизм:

1) Несущее существует (Фр.2,5).

2) Немыслимое – не существует (Пропущенная посылка)

3) Несущее немыслимо и неизъяснимо (Фр.2, 7-8)

4) Несущее не существует (Фр.2, 6)

Из этого силлогизма видно, что порядок посылок в нем мягко говоря не совпадает с последовательностью стихов у Парменида. Пользуясь переводом А.В. Лебедева, более лаконичным и звучным, этот ряд посылок вместе с заключением Гусева следующий:

(5) Путь второй – что «не есть» и «не быть должно неизбежно»

(x) Немыслимое – не существует (Пропущенная посылка)

(7-8) Ибо то, чего нет, нельзя ни познать (не удастся), ни изъяснить …

(6) Эта тропа, говорю я тебе, совершенно безвестна.

Умозаключение М.А Гусева несколько отличается от подобного же рассуждения Кловски. Он не сталкивает между собой тезисы «есть» и «не есть», но делает заключение о несуществовании «несущего» на основании немыслимости второго пути изыскания «сущего». При этом М.А Гусев идет как бы от противного, принимая за исходный тезис, который он стремится опровергнуть, высказывание второго пути «не есть». Этот ход мысли в целом более отвечает тому способу рассуждения, который имеется у Парменида.

Тем не менее, ни силлогизм М.А Гусева, ни силлогизм Кловски нельзя считать адекватным в отношении рассуждения Парменида в В 2. Напротив, это рассуждение в В2 скорее следует понимать в роли отправной точки движения мысли элеата. И в этом смысле прав Кловски, говоря о дизъюнкции путей «есть» и «не есть». Такое дизъюнктивное высказывание действительно встречается у Парменида в В8.16 («Есть иль не есть?»). Однако оно отстоит от арфгмента В2 слишком далеко, чтобы свидетельствовать о наличии в этом фрагменте соответствующего строго разделительного высказывания. С ругой стороны, справедливым кажется рассуждение М.А Гусева о невозможности судить о существовании немыслимых предметов. Также верно его наблюдение за тем, что Парменид в своих рассуждениях часто идет от противного. Тем не менее, все это имеется в В8, но никак не в В2. Поэтому искусственные силлогизмы М.А Гусева и Кловски просто не достигают своей цели.

О логическом методе Парменида и своеобразной логической развилке путей в начале той части Поэмы, которая посвящена Истине, говорит другой немецкий ученый А.С. Коста: «О неоспоримо логическом характере этого метода (метода Парменида – Г.С.) или такого рода искусстве рассуждений, стоит отметить следующее: (А), что нет чего-то среднего, о чем говориться есть или нет, т.е., нечто или есть, или не есть»[59]. По этому замечанию А.С.

[59] Costa Alexandre da Silva Die Unterscheidung der parmenideischen Vernunft in den Werken des Zenons und des Empedokles / Dissertation zur Erlangung des Grades Doktor der Philosophie Universität Osnabrück Fachbereich Kultur- und Geowissenschaften. - Osnabrück, 2009. S.27-28.

Коста видно, что он также приписывал Пармениду если не наличие дилеммы, то во всяком случае мышление в рамках двух оппозиций.

А.С. Коста называет пути «есть» и «не есть» ноэтическими, то есть мыслимыми, в отличие от третьего пути мнения, не относящегося к области мышления. Историк также утверждает, что пути «есть» и «не есть» противоречат друг другу. Но вместе с тем исследователь замечает, что второй путь «не есть» противоречив сам по себе. Это, впрочем, не мешает А.С. Коста считать данный путь осмысленным и возможным для мысли.

Историк пишет о пути «не есть», что «его ноэтическое качество проявляется как критическое и последовательное мышление, которое как таковое способно распознать свою ошибку, как только его противоречие становится очевидным»[60].

С этим тезисом А.С. Коста, впрочем, можно не согласиться, ведь противоречие просто не может быть предметом мысли, оно неопределенно и в принципе ничего не означает, ни к чему не относится. Поэтому, например, в символической логике такие противоречивые предложения или тезисы не считаются означающими, а иногда и формализуемыми. Хотя, конечно, формульная запись или словесное выражений противоречий возможны. Этот факт, однако, не делает такие высказывания осмысленными или значащими.

Наиболее весомую из всех логических интерпретаций философии Парменида предложил известный немецкий ученый Арпад Сцабо. Точка зрения Сцабо потому должна быть признана фундаментальной, что он рассмотрел учение Парменида в контексте целой эпохи.

Историк обосновал наличие математических ходов мысли в Поэме Парменида. И, более того, показал каким образом логико-математическое размышление рождается именно в философии элеата, а не в математике.

---

[60] Costa Alexandre da Silva Die Unterscheidung der parmenideischen Vernunft in den Werken des Zenons und des Empedokles / Dissertation zur Erlangung des Grades Doktor der Philosophie Universität Osnabrück Fachbereich Kultur- und Geowissenschaften. - Osnabrück, 2009. S.34.

Сцабо предпринимает анализ доказательств древнегреческой математики по началам Евклида. На основании многих философских и математических источников древности историк реконструирует постепенное развитие доказательств от простых презентаций или демонстраций к доказательствам в прямом смысле слова, основанным на аксиоматических построениях.

Историк замечает одну интересную особенность в ряде доказательств Евклида: «Сначала он (Евклид – *Г.С.*) просто представляет свою теорему как утверждение. Затем он объясняет это утверждение на конкретном примере, который считается типичным в данном случае. После следует доказательство данного утверждения на «конкретном» примере, а затем в конце предоставленного доказательства – снова возвращение к утверждению, которое было изложено в начале и повторено в конце»[61]. Сцабо заключает: «Из этой всегда используемой схемы ясно, что наиболее существенной частью изложения (Darstellung) является именно демонстрация, которая вновь обобщается в конце всего изложения доказательства»[62].

Также Сцабо обращает особое внимание на этимологию слова «доказательство». Оказывается, что древнегреческое слово «доказательство» прежде всего имело у греков значение демонстрации. Так что его часто использовали, когда хотели нечто продемонстрировать, показать, раскрыть, сделать известным, наставить словами и даже «указать пальцем». Таким образом, слово «доказательство» скорее предполагало конкретную и наглядную деятельность, визуализацию, нежели чем отвлеченное в прямом смысле слова от конкретики и наглядности рассуждение.

Историк справедливо замечает, что первоначально «доказательство в древней греческой математике, вероятно, было просто конкретной визуализацией»[63]. Это справедливо в первую очередь в отношении Фалеса и первых древнегреческих математиков.

---

[61] Szabo A. Anfänge der griechischen Mathematik. - München; Wien: R. Oldenbourg Verlag, 1969. S.246.
[62] Szabo A. Anfänge der griechischen Mathematik. - München; Wien: R. Oldenbourg Verlag, 1969. S. 246-247.
[63] Szabo A. Anfänge der griechischen Mathematik. - München; Wien: R. Oldenbourg Verlag, 1969. S.248-249.

Например, Прокл в отношении математики Фалеса замечает: «Иногда он рассматривал вопрос несколько обще, иногда более опираясь на наглядность»[64]. С этим также согласен Юшкевич А.П., отечественный историк математики, который в своей Истории Математики пишет о Фалесе: «Видимо он широко пользовался перегибанием и наложением фигур»[65].

Таким образом, первые математические доказательства всегда имели в своем основании демонстративную часть. И даже позднее, когда был разработан аксиоматический метод, демонстрации отнюдь не ушли из математики. Они также продолжали использоваться в качестве доказательств, о чем свидетельствуют некоторые книги Начал Евклида.

Сцабо, однако, замечает, что у Евклида «математическое доказательство уже имеет свою классическую форму, в которой конкретная визуализация больше не находится на переднем плане»[66]. Это последнее, однако, не означает, что демонстрация вовсе не использовалась Евклидом.

Тем более справедливо положение о главенствующей роли демонстрации в доказательстве в отношении ранней математики и философии. Сцабо здесь приводит в пример диалог Платона «Менон» (82B-85E).

Немецкий историк делает чрезвычайно важный вывод: «Эмпирическое и описательное свидетельство фактически поддерживалось на каждом этапе логическим размышлением. Только ядром доказательства была конкретная визуализация»[67]. Иными словами, математическое размышление имело в раннегреческой математике не просто визуальное сопровождение, но во многом базировалось на соответствующей эмпирической демонстрации.

Понятно также и то, что такое математическое обрамление конкретных примеров, выступающих в роли демонстративной части в том или ином конкретном доказательстве, не могло не быть логико-математическим.

---

[64] Цит. по Варден Б.Л. ван дер Пробуждающаяся наука: Математика Древнего Египта, Вавилона и Греции. – М.: КомКнига, 2010. С. 125.

[65] Юшкевич А.П. История Математики с древнейших времен до начала XIX столетия. Т1. – М.: «Наука», 1970. С. 66.

[66] Szabo A. Anfänge der griechischen Mathematik. - München; Wien: R. Oldenbourg Verlag, 1969. S.249.

[67] Szabo A. Anfänge der griechischen Mathematik. - München; Wien: R. Oldenbourg Verlag, 1969. S.251.

Сцабо уверен, что теорема Пифагора, одно из возможных доказательств которой имеется у Евклида в его Началах (I, 47), также содержало в своем первоначальном варианте конкретный пример, визуализацию.

У самого же Евклида, как замечает Сцабо, основную роль в доказательствах все же играли отнюдь не визуальные примеры и демонстрации, а переплетение логических рассуждений. Историк считает эту особенность Начал Евклида следствием совершившегося некогда переворота в математике. Он называет этот переворот переходом от описательного к концептуальному способу доказательства. Сцабо находит причины данной перемены в пифагорейской математике и элейской филоософии.

Сцабо утверждает, что перемена в способе доказательства математических истин впервые произошла в пифагорейской школе. При этом, виновниками данной перемены он назначает Парменида и Зенона.

О математике ранних пифагорейцев Сцабо утверждает то, что именно в ней появились задачи, решение которых стало невозможным посредством визуализации, так как эти последние теперь вовсе ничего не объясняли.

Посредством ряда примеров из IX книги Начал Евклида, считающейся многими историками математики принадлежащей пифагорейской школе[68], Сцабо показывает, каким образом совершался постепенный переход от описательного доказательства к концептуальному.

Что касается Парменида и Зенона, то их доказательства также представляли собой различные вариации демонстраций с одной стороны, и чисто логические комбинации рассуждений с другой.

Сцабо показывает на конкретны примерах, каким образом главную роль в становлении концептуальной математики сыграло открытие пифагорейцами линейной несоизмеримости. О том же говорит историк математики Варден Бертел Лендерт ван дер. Последний приписывает пифагорейцам

[68] Варден Б.Л. ван дер Пробуждающаяся наука: Математика Древнего Египта, Вавилона и Греции. – М.: КомКнига, 2010. С.151-152.

доказательство иррациональности $\sqrt{2}$, то есть несоизмеримости стороны квадрата с площадью 2 и его диагонали. И Сцабо, и голландский математик полагают, что данное доказательство несоизмеримости было косвенным, построенным через сведение к абсурду.

Такого же рода косвенные доказательства, по мнению большинства историков философии, было у Зенона. По всей видимости, о наличии схожего с косвенным доказательства можно говорить и в отношении Парменида.

Переход математиков от описательного способа доказательства к концептуальному изменил основное ядро доказательств. Оно превратилось из конкретной визуализации в вычисление чисел в уме. Иными словами, приходилось не столько чертить рисунки, пускай и в воображении, сколько высчитывать в уме цифры, то есть оперировать числами. Соответственно, новое доказательство вполне можно было бы назвать не только концептуальным, но и алгебраическим.

Новое доказательное ядро получило также особое обрамление. Оно было вплетено пифагорейцами в косвенное рассуждение. Получившийся в результате симбиоз сделал математику дедуктивной наукой, ничуть не основанной на эмпирической основе.

Теперь, если обратиться к Зенону, можно легко увидеть, что элейский философ придерживался той же доказательной модели, что использовалась пифагорейцами в его время. То же самое можно затем увидеть у Парменида.

Чанышев, рассуждая о доказательствах Зенона, называл их вслед за Аристотелем и его комментаторами «эпихейремами». При этом историк считал, что Зенон доказывал свои апории исключительно от противного, выражая полученные им результаты в виде эпихейрем. Соответственно этому, Чанышев сначала доказывал апории Зенона от противного, а затем выражал полученные им результаты в виде соответствующих эпихейрем.

Например, представленное Чанышевым вместе с доказательством неподвижности (B_1) сущего (A), доказательство его единства (B_2) приводится

им к следующей форме: «Итак, (бытие) есть единое (B_2), потому что допущение, что «А есть не $- B_2$ (многое)», означает, что «А и C_2^1 (конечно, ограничено по числу) и не $- C_2^1$ (неограниченно, беспредельно по числу)»»[69]. Очевидно, что из этой формулы следует только тот единственный вывод, что сущее (А) не может быть одновременно конечным (C_2^1) и неограниченным (не $- C_2^1$). Поэтому-то сущее (А) не может быть и многим (не $- B_2$). Из отрицания последнего, как полагает Чанышев, Зенон приходит к утверждению доказываемого им тезиса (B_2), т.е. единства сущего.

Историк называет предложенный им вариант доказательства от противного «двойной эпихейремой». Описание ее буквально повторяет приведенное Чанышевым доказательство: «В первой эпихереме получается, что положение «А есть B_2» истинно, потому что «А есть не $- B_2$» ложно, так как допущение, что «А есть не $- B_2$» истинно, означает, что «А есть и C_2^1 и не $- C_2^1$»»[70]. Эта «двойная эпихейрема» Чанышева может быть сведена к следующей, более простой форме: «А есть В, так как если А есть не-В, то А есть С и не-С». Однако, подобное доказательство по методу от противного[71] имеет в действительности мало общего с эпихейремой в современном понимании данного термина[72]. Это должно быть сознавал и сам

---

[69] Чанышев А.Н. Италийская философия. – М.: Изд-во МГУ, 1975. С.185.

[70] Чанышев А.Н. Италийская философия. – М.: Изд-во МГУ, 1975. С. 187.

[71] Структура рассуждения Чанышева строится от противного. Он начинает с отрицания тезиса «А есть В», истинность которого хочет доказать, а затем переходит к раскрытию противоречий, следующих из данного отрицания:

1) если А есть не-В;
2) то А есть С и не-С;
3) А есть В.

[72] Эпихейремами в современной логике называются такого рода умозаключения, в которых обе посылки являются энтимемами. С другой стороны, энтимемы сами в свою очередь являются сокращенными силлогизмами с пропущенными в них выводом или посылками.

Структура эпихейремы в современном ее понимании определяется двумя энтимемами, на основании которых делается вывод о субъекте и предикате в заключении:

1) M есть P так как P есть N;
2) S есть M, так как S есть O;
3) следовательно, S есть P.

Чанышев, по всей видимости использовавший данный термин в том смысле, который в него вкладывал Стагирит вместе с его последователями[73].

Нужно думать, что все приведенное рассуждение от противного Чанышев называет «двойной эпихейремой» по той причине, что оно имеет в своем составе два взаимосвязанных умозаключения, имеющих следующий вид:

1) А есть В, так как если А есть не-В, то А есть С;

2) А есть В, так как если А есть не-В, то А есть не-С.

Следствие из обоих умозаключений можно вывести только в том единственном случае, если объединить обе посылки в одно рассуждение или доказательство. Однако, если сложить эти две посылки, казавшиеся Чанышеву эпихейремами, все его рассуждение от противного получает в действительности вид условного силлогизма.

Этот условный силлогизм следующий:

1) Если А есть не-В, то А есть не-С

2) Если А есть не-В, то А есть С

3) Если А не есть не-В, то А есть В

Или иначе:

1) Если бытие (А) есть нечто многое (не-В), то оно (А) есть нечто беспредельное (не-С), так как нечто многое (не-В) есть нечто беспредельное (не-С);

2) Если бытие (А) есть нечто многое (не-В), то оно (А) есть нечто определенное (С), так как нечто многое (не-В) есть нечто определенное (С);

3) Если бытие (А) не есть нечто многое (не-В), то значит оно (А) есть нечто единое (В).

---

[73] Это объясняется тем, что уже сам Аристотель вместе с его комментаторами понимал под эпихейремой фактически любое сложное рассуждение, построенное на основании выводов из проведенных ранее доказательств. Стагирит при этом не давал какого-либо отчетливого определения эпихейремы.

Например, Аристотель говорит об эпихейреме, когда рассуждает о том, что доказательство от первых, очевидных начал, до последних – неочевидных, должно производиться непрерывной цепью доводов (Топика 158а 30-35). При этом под доводами Стагирит также разумеет выводы из предыдущих рассуждений (Топика 162а). Эти доводы, однако, могут быть по мнению Аристотеля совершенно различными. И вовсе не обязательно эти доводы должны быть энтимемами.

Соответственно, приводимое Чанышевым схематическое построение эпихейремы вполне отвечает тому косвенному определению, которое было высказано Аристотелем также и в отношении Зенона.

Здесь стоит заметить один существенный момент, а именно, что данное рассуждение Зенона о многом как беспредельном и, вместе с тем, определенном, не плохо вписывается в рассуждение Мелиса о том, что «все» есть нечто беспредельное, но вместе с тем, в силу своей же беспредельности, – определенное, то есть нечто «одно»[74].

Так или иначе, но данное схематическое построение обнаруживает один очень существенный момент в рассуждении Зенона, пропущенный Чанышевым в предложенной им реконструкции доказательств элеата.

Из приведенного схематического рассуждения остается не понятным, почему «сущее» должно быть или беспредельным, или определенным, то есть почему его «не больше и не меньше, чем сколько есть»[75], и почему «между (отдельными) существующими (вещами) всегда находятся другие (вещи), а между этими опять другие»[76]. Иными словами, остается не решенным вопрос, почему «сущее» ограничено по числу с одной стороны, и беспредельно по числу с другой. Это остается за рамками доказательства от противного.

Обосновывая противоречивость того допущения, что «сущее» множественно, Зенон приводит в качестве аргументов в пользу неограниченности и конечности «сущего», скорее не логические, а математические, то есть «алгебраические» аргументы.

С одной стороны, Зенон прибегает к невозможности завершить перечисление различных единиц «сущего» в случае его множественного характера. Философ буквально начинает считать одно «сущее» за другим, демонстрируя тем самым неограниченность «сущего» по числу. Он пишет: «Если существует много (вещей), то сущее (по числу) беспредельно. Ибо между (отдельными) существующими (вещами) всегда находятся другие (вещи), а между этими опять другие. И таким образом сущее беспредельно (по числу)»[77].

74

75

76

77 По кн.: Чанышев А.Н. Италийская философия. – М.: Изд-во МГУ, 1975. С. 184-185.

С другой стороны, обосновывая обратное только что изложенному утверждение, а именно неизменное или постоянное число единиц «сущего», Зенон прибегает к невозможности прибавить к нему или отнять от него какое-либо другое «сущее»: «Если существует много (вещей), то их должно быть (ровно) столько, сколько их (действительно) есть, отнюдь не больше и не меньше, чем сколько есть. Если же их столько, сколько их есть, то число их ограничено»[78].

Исходя из этих противоречащих друг другу выводов из одного и того же допущения Зенон через отрицание последнего приходит к утверждению доказываемого им тезиса.

На этом примере хорошо видно, что доказательство Зенона от противного имеет в своем строении отдельное, дополнительное рассуждение. Это рассуждение в общих своих чертах напоминает математическое. Строится оно не на одном только теоретическом выведении некоторых следствий из принятых заранее посылок, но также на образной демонстрации или представлении некоторой квазиматематической аллюзии. Сама эта аллюзия демонстрирует или скорее визуализирует, в смысле делает наглядной, невозможность прекратить счет единиц «сущего» с одной стороны, или отнять и прибавить единицу от «сущего» с другой, тем самым подтверждая сразу оба тезиса. При этом данная демонстративная или алгебраическая часть всего рассуждения, действительно логически обрамляется и замыкается доказательством от противного.

Такого рода математические аргументы или демонстрации имели у греков широкое распространение еще со времен Фалеса. Правда у последнего речь шла скорее о визуализации, нежели чем о «вычислении».

И именно такое математическое «рассуждение» или «представление» входит внутрь логического доказательства от противного у Зенона. Нечто подобное имело место также у Парменида.

---

[78] По кн.: Чанышев А.Н. Италийская философия. – М.: Изд-во МГУ, 1975. С. 184.

И действительно, Парменид пользуется демонстрацией. Но, вместе с тем, демонстрация его тезисов имеет логическое обрамление. Пожалуй, подходящим примером здесь выступает доказательство присущности «сущему» признака «неделимости» или «целости».

Это доказательство представлено Парменидом следующими стихами (Фр. 8, 22-25):

И неделимо оно, коль скоро всецело подобно:
Тут вот – не больше его ничуть, а там вот – не меньше,
Что исключило бы сплошность, но все наполнено сущим.
Все непрерывно тем самым: сомкнулось сущее с сущим.

Это рассуждение может быть реконструировано до следующего «несовершенного», как бы сказал Стагирит, «силлогизма», то есть такого умозаключения, которое строится более чем из трех терминов, а также предполагает обращение к второстепенным посылкам[79]:

1) «Сущее» или неделимо (подобное, сплошное), или имеет части (больше и меньше, не непрерывно, не сплошно).

2) Невозможно, чтобы «сущее» имело части (было делимо), то есть чтобы оно было дробно или не непрерывно (больше, меньше), т.к. это бы означало разделение «сущего» на составные части, не тождественные с самим по себе «сущим» и, поэтому, представляющие собой «несущее», что предполагало бы его существование или тождество «несущего» и «сущего». Но такое тождество – это противоречие.

3) «Сущее» не имеет частей, а значит оно неделимо.

Символическая запись данного умозаключения вскрывает его структуру и обнаруживает одно дизъюнктивное высказывание и одно импликативное, а

[79] Некогда Аристотель в своей Первой аналитике дал определения совершенного и несовершенного силлогизмов: «Совершенным силлогизмом я называю такой, который для выявления необходимости (заключения) не нуждается ни в чем другом, кроме того, что принято. Несовершенным я называю такой, который хотя и является необходимым благодаря положенным в основание (данного силлогизма) терминам, но нуждается в одном или нескольких (суждениях), которых нет в посылках» (Аристотель Аналитики. – Мн.: Современное слово, 1998. С. 5).

также отрицание одной из пропозициональных переменных в дизъюнкции и, соответственно, утверждение другой пропозициональной переменной:

1) $A \vee B$
2) $B \rightarrow C \wedge \overline{C}$
3) $\overline{B}$
4) A

Это схематическое построение, впрочем, не совсем отвечает мысли Парменида. Философ, по крайней мере в приведенном фрагменте, дает скорее отрицательное или апофатическое определение «сущего». Поэтому, всю схему следовало бы упростить:

1) B
2) $B \rightarrow C \wedge \overline{C}$
3) $\overline{B}$

Это рассуждение действительно напоминает сбой рассуждение через «сведение к абсурду». Это рассуждение направлено на отрицание исходного пункта путем выведения из него, а также других принятых посылок противоречащих следствий. Таким образом, доказательство методом «сведения к абсурду» начинается с утверждения некоторого тезиса, который впоследствии стремятся опровергнуть:

$$\frac{\Gamma, a \vDash b \wedge \neg b}{\Gamma \ \vDash \neg a}$$

Читается данная формула следующим образом: «Если из посылок Г и посылки a выводится противоречие, т.е. b и не-b, то из одних посылок Г выводится не-a»[80].

Приведенное рассуждение Парменида в данном случаем приобретает несколько иной вид. Так, можно сказать, что у элеата в множество формул Г входят все те «аксиомы», которые философ принимает, вступая на путь «есть», и отрицая оба других пути, а именно: «сущее есть», «несущее не есть», «сущее и несущее не одно и тоже» или «сущее не есть несущее». За опровергаемый тезис a элеат принимает простое суждение: «сущее делимо». Из этого

[80] Гетманова А.Д. Учебник по логике. 3-е изд., М.: ЧеРо, 1996, С. 149.

ошибочного тезиса выводится сначала одно – b, а потому другое – $\neg b$, противоречащее первому следствие. Сначала элеат говорит о том, что «делимость» «сущего» предполагает его части, то есть делает его «большим» в одном отношении («месте») и «меньшим» в другом («месте»). Затем он утверждает, что «сущее» имеет «сплошной» характер, т.е. не имеет частей. На основании полученного противоречия $b \,\&\, \neg b$ элеат заключает об ошибочности самого тезиса a. Поэтому он отрицает последний – $\neg a$.

За рамками доказательства остается то положение Парменида, что «сущее» не имеет частей. Об этом, однако, можно прочесть у элеата несколькими строками ниже уже приведенного отрывка (Фр.8 44-48):

... не больше,
Но и не меньше вот тут должно его быть, чем вон там вот.
Ибо нет ни не-сущего, кое ему помешало б
С равным смыкаться, ни сущего, так чтобы тут его было
Больше, меньше – там

Из этого отрывка видно, что «сущее» не имеет частей, то есть «не больше» и «не меньше» потому, что его не разделяет на части «несущее», а также никакое другое «сущее», которое бы не было тем же самым «сущим».

Таким образом, существование частей в «сущем» предполагает существование «несущего», а также наличие чего-то отличного от «сущего» самого по себе, то есть какого-то иного «сущего». Однако второе отвергается Парменидом на основании другого, данного им в другом месте доказательства «единственности» «сущего», а первое на том основании той «аксиомы», что «несущее не есть сущее», что оно не может быть ни высказано, ни помыслено без противоречий. Соответственно этому Парменид признает ошибочным утверждение о существовании частей «сущего».

«Умозаключения» Парменида достаточно тесно связаны друг другом. Но не так, чтобы из одного непосредственно следовало другое, а из этого другого какое-то третье. Такой непосредственности не стоит ждать от сложных, в смысле «несовершенных» силлогизмов элеата. Напротив, рассуждения Парменида построены таким образом, что в них часто встречаются выводы из

его предыдущих и (последующих!) доказательств. При этом элеат действительно широко использует косвенный метод доказательства, в приведенном выше случае – «сведение к абсурду».

Так или иначе, но в доказательствах Парменида главную роль играют примеры или визуализация доказываемых философом тезисов. Элеат часто «тычет пальцем», говоря о «сущем» «там вот» или «тут вот»; он сравнивает его со «сферой», доказывая присущность ему такого признака, как «совершенство»; он в буквальном смысле слова считает «сущее», говоря о нем «больше» и «меньше», а также «равно себе», и т.п. Эти и другие способы «верификации» или «демонстрации» истинности доказываемых Парменидом тезисов находятся в основании его логических схем.

Сами рассуждения Парменида вовсе нельзя назвать полностью совершенными. Однако какого-либо совершенства рассуждений не следовало бы ждать от одного из первых философов. Парменид был первопроходцем в использовании математических доказательств в философии. Поэтому погрешностей в его рассуждениях невозможно было избежать.

Тем не менее, ошибки или несообразности рассуждений Парменида стараются вовсе не замечать немецкие историки философии. Они хотели бы найти в доказательствах Парменида то, чего в них никогда не было. Отсюда происходят многочисленные нестыковки между логическими построениями самих историков и имеющемся в наличии текстом Поэмы Парменида.

Заключение

Немецкоязычные историки философии, как и многие другие иноязычные ученые, уже давно отошли от классических историко-философских моделей описания прежних философий. Уже никто в среде немецкоязычных или англоязычных историков философии не воспринимает всерьез описание прежних философских учений в духе Г.В.Ф. Гегеля или М. Хайдеггера. Напротив, довольно часто в историко-философской науке используются аналитические и историко-филологические подходы.

Широко используются сведения из области археологии и общей истории, а также материалы, напрямую не относящиеся к исследуемым текстам. Сюда относятся предметы быта и материальной культуры, произведения искусства, вазовой живописи и скульптуры, храмовая утварь и погребальный инвентарь, а также многое другое. Особое значение при реконструкции и описании прежних философских учений приобретают религиозные поверья, свойственные той или иной эпохе, материальный уровень культуры, локальные исторические события, быть может не столь важные в рамках общего хода истории.

Немецкоязычные историки при реконструкции учений прежних философов часто обращаются к понятийному аппарату символической логики. Однако, нужно заметить, что здесь они сильно отстают от своих англоязычных коллег. На английском языке существует очень обширная, глубокая и серьезная литература по истории философии, в которой широко используется логический инструментарий. Этим не могут похвастаться историки философии в Германии.

Число книг, посвященных Пармениду на немецком языке, действительно огромно. И это число исследований элейской философии все продолжает расти. К сожалению, большинство, если не все эти книги, практически не известны не только широкому кругу читателей, интересующихся античной философией, но также самим профессиональным историкам философии, исследовавшим учение Парменида.

К сожалению, в рамках одного небольшого реферата невозможно более или менее связано изложить все исследования философии Парменида в немецкоязычной историко-философской литературе. Тем не менее, в данном реферате была предпринята попытка изложить наиболее яркие, весомые, и инновационные исследования философии элеата. Истинность этих исследований возможна будет оспорена в будущем. Однако, без такого рода инновационных исследований невозможен и сам прогресс в области историко-философской науки.

Список литературы

1) Аристотель Аналитики. – Мн.: Современное слово, 1998. – 448 С.

2) Беджент М. Бумаги Иисуса. – М.: Эксмо, 2008. – 352 С.

3) Буше-Леклерк О. История гадания в Античности: Греческая астрология, некромантия, орнитомантия. – М.: Книдный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. – 424 С.

4) Брюле П. Повседневная жизнь древнегреческих женщин в классическую эпоху. URL: https://history.wikireading.ru/67725 (дата обращения 31.01.20).

5) Варден Б.Л. ван дер Пробуждающаяся наука: Математика Древнего Египта, Вавилона и Греции. – М.: КомКнига, 2010. – 458 С.

6) Гаспаров М.Л. Занимательная Греция: Рассказы о древнегреческой культуре. – М.: Новое литературное обозрение, 2000. – 384 С.

7) Гетманова А.Д. Учебник по логике. 3-е изд., М.: ЧеРо, 1996. – 304 С.

8) Гусев М.А. Попытка интерпретации философии Парменида // Вестник Гуманитарного университета. 2017. №1 (16). С. 98-104.

9) Гусев Д.А. Краткая история философии: Нескучная книга. – М.: Изд-во НЦ ЭНАС, 2003. – 224 С.

10) Грейвс Р. Белая Богиня: Историческая грамматика поэтической мифологии. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 656 С.

11) Душенко К.В. История знаменитых цитат. – СПб.: «Азбука-Аттикус», 2018. – 313 С.

12) Драч Г.В. Рождение античной философии и начало антропологической проблематики. – М.: Гардарики, 2003. – 318 С.

13) Лебедев, А.В. Фрагменты ранних греческих философов. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. Ч. 1. Москва: Наука. 1989. – 575 С.

14) Зелинский Ф.Ф. Истрия античных религий. – Ростов н/Д: Феникс, 2010. – 478 С.

15) Лебедев А.В. «Теогония» Эпименида критского и происхождение орфико-пифагорейского учения о реинкарнации // Индоевропейское языкознание и классическая филология / Отв. редактор Н.Н. Казанский. – СПб.: Наука, 2015. С. 550-584.

16) Чанышев А.Н. Италийская философия. – М.: Изд-во МГУ, 1975. – 215 С.

17) Циркин Ю.Б. На краю греческой Ойкумены: фокейцы на Западе. – М.: АРГАМАК-МЕДИА, 2017. – 272 С.

18) Юшкевич А.П. История Математики с древнейших времен до начала XIX столетия. Т1. – М.: «Наука», 1970. – 352 С.

19) Costa A.S. Die Unterscheidung der parmenideischen Vernunft in den Werken des Zenons und des Empedokles / Dissertation zur Erlangung des Grades Doktor der Philosophie Universität Osnabrück Fachbereich Kultur- und Geowissenschaften. – Osnabrück, 2009. – 167 S.

20) Gemelli L.M. Die Vorsokratiker. Teil: Bd. 2., Parmenides, Zenon, Empedokles. – Berlin: Akad.-Verl., 2013. – 449 S.

21) Giovanna G. Parmenide e Zenone: imagines illustrium nella Velia romana // La filosofia come esercizio del render ragione. Studi in onore di Giovanni Casertano, a cura di Lidia Palumbo. – Napoli: loffredo, 2012. pp. 159-185.

22) Grube G. Epistemologische Exkursionen: Zu den sozialen Ursprüngen der Logik. – München: Verlag Wilhelm Fink, 2014. – 195 S.

23) Klowski J. Zum Entstehen der logischen Argumentation \ Rheinisches Museum für Philologie N.F. CXIII. 1970. S. 111-141.

24) Klowski J. Parmenides’ Grundlegung seiner Seinslehre B 2-7 (Diels-Kranz) \ Rheinisches Museum für Philologie N.F. CXX, 2. 1977. S. 97-137.

25) Szabo A. Anfänge der griechischen Mathematik. - München; Wien: R. Oldenbourg Verlag, 1969. – 494 S.

ПРИЛОЖЕНИЕ 1

КРАТКАЯ АННОТАЦИЯ НА ИНОСТРАННОМ ЯЗЫКЕ

Der Vortrag widmet sich den Interpretationen der Philosophie von Parmenides in der deutschsprachigen Literatur. Die Interpretationen werden in zwei Bereiche unterteilt: philosophisch-analytische und historisch-philologische Interpretationen. Das erste Kapitel enthüllt den historischen Kontext der Philosophie von Parmenides, wie er von deutschsprachigen Philosophiehistorikern verstanden wurde. Das zweite Kapitel ist der logischen Analyse der Lehre von Parmenides über das Sein seitens deutschsprachiger Wissenschaftler gewidmet. Deutschsprachige Interpretationen werden mit inländischen verglichen. Die wichtigsten Vor- und Nachteile dieser Interpretationen werden aufgeschlossen. Eine kritische Analyse der grundlegenden Ansichten zu den Lehren von Parmenides wird ebenfalls geliefert. Es wird ein Versuch der eigenen Interpretation der Philosophie von Parmenides unternommen.

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

ТАБЛИЦА ТЕРМИНОВ НА ИНОСТРАННЫМ ЯЗЫКЕ И ИХ ПЕРЕВОД

Der Erfinder	изобретатель
Die Wissenschaft	наука
Der Kosmos	космос
Die Kugel	сфера
Das Ding	вещь
Das Seiende	сущее, данность
Das Nichtsein	небытие
gibt es	есть, существует, имеется
gibt es nicht	не есть, не существует, не имеется
Die Mischung	смешивание, перемешивание, смешение; смесь
Das Wesen	сущность, суть
wesentlich	(прил.) основной, существенный; значительный, значимый, важный
Die Ganzheit	целостность, цельность; полнота
Die Vollkommenheit	совершенство; безупречность
Die Unbewegtheit	неподвижность, неподвижное состояние
Die Ewigkeit	вечность
Die Erscheinung	явление, появление
Der Anfang	начало
Der Schluß	конец
sich aufhalten (mit Dat.)	пребывать, находиться; останавливаться (где-л, у кого-л)
beruhen (auf Dat.)	основываться (на чём-л)
Das Wissen	знание
Die Unkenntnis	незнание
Das Gesetz	закон
Die Wahrheit	правда, истина
wahr	(прил.) истинный, настоящий, правильный, сущий
Die Lüge	ложь
unwahr; unruchtig	(прил.) ложный, неправильный
Der Irrtum; der Fehler	ошибка, недоразумение
Die Meinung	мнение
Die Ansicht	взгляд, воззрение
Der Kern	ядро

Die Ahnung	представление (о чём-л); понимание (чего-л); предчувствие
Das Denken	мышление
denken	думать, мыслить
Die Überlegung	обдумывание, размышление
unterscheiden	различать, выделять
trennen	разделять; отделять
bestimmen	устанавливать, назначать, определять
vorbereiten	готовить, подготовлять (к чему-л)
Die Vorstellung	представление, презентация,
sich (Dat.) etw. vorstellen	представлять себе
Der Begriff	понятие
Der Satz	предложение, фраза, выражение; тезис, закон, теорема, норма
Die Behauptung	утверждение
Die Darstellung	изображение; изложение
Das Beweisgrund	аргумент, довод
Der Beweis	доказательство, довод
Die Schlußfolgerung	умозаключение, вывод; рассуждение; заключение
Die Folgerung	заключение, вывод
Die Stellungnahme	высказанное, изложение, отзыв
Das Urteil	решение, суждение, оценка
Die Entscheidung	решение
Die Überzeugung	убеждение
Die Weltanschauung	мировоззрение
Der Ausdruck	выражение, оборот речи
Die Möglichkeit	возможность, вариант; в множ. ч.: способности, средства
Notwendigerweise	(прил.) по необходимости, в силу необходимости, неизбежно
Sterblich	(прил.) смертный
Der Flug	полет
fliegen	лететь
Die Tugend	добродетель
Das Laster	порок

ПРИЛОЖЕНИЕ 3

ИЛЛЮСТРАЦИИ

Рис.1 Элея и ее окрестности

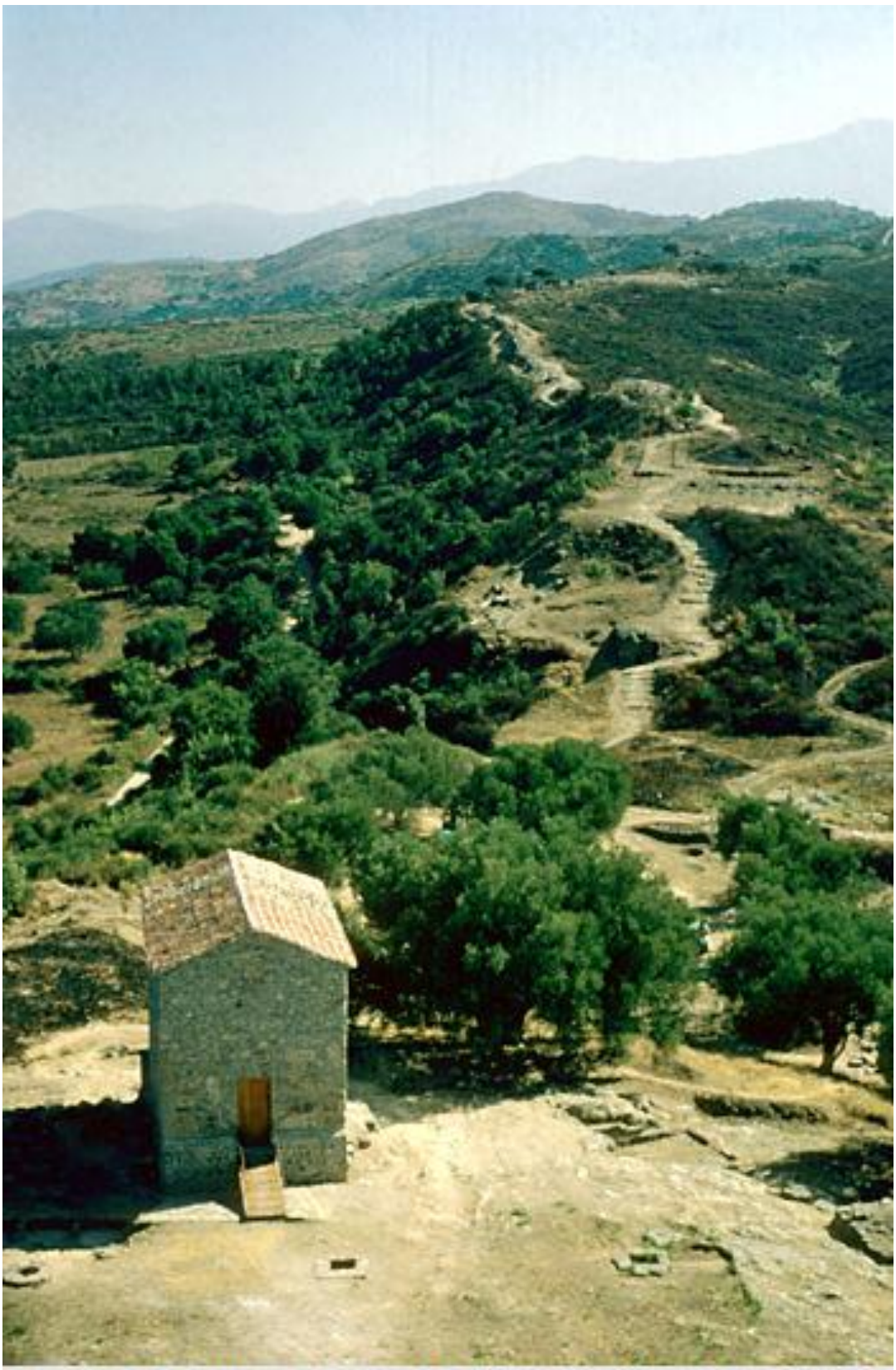

Abb.: Blick auf den Höhenrücken v. Velia mit den Heiligtümern (© Velia-Archiv, 1970)

Рис.2 Горный хребет Элеи с видом на 1 и 2 сакральные площадки

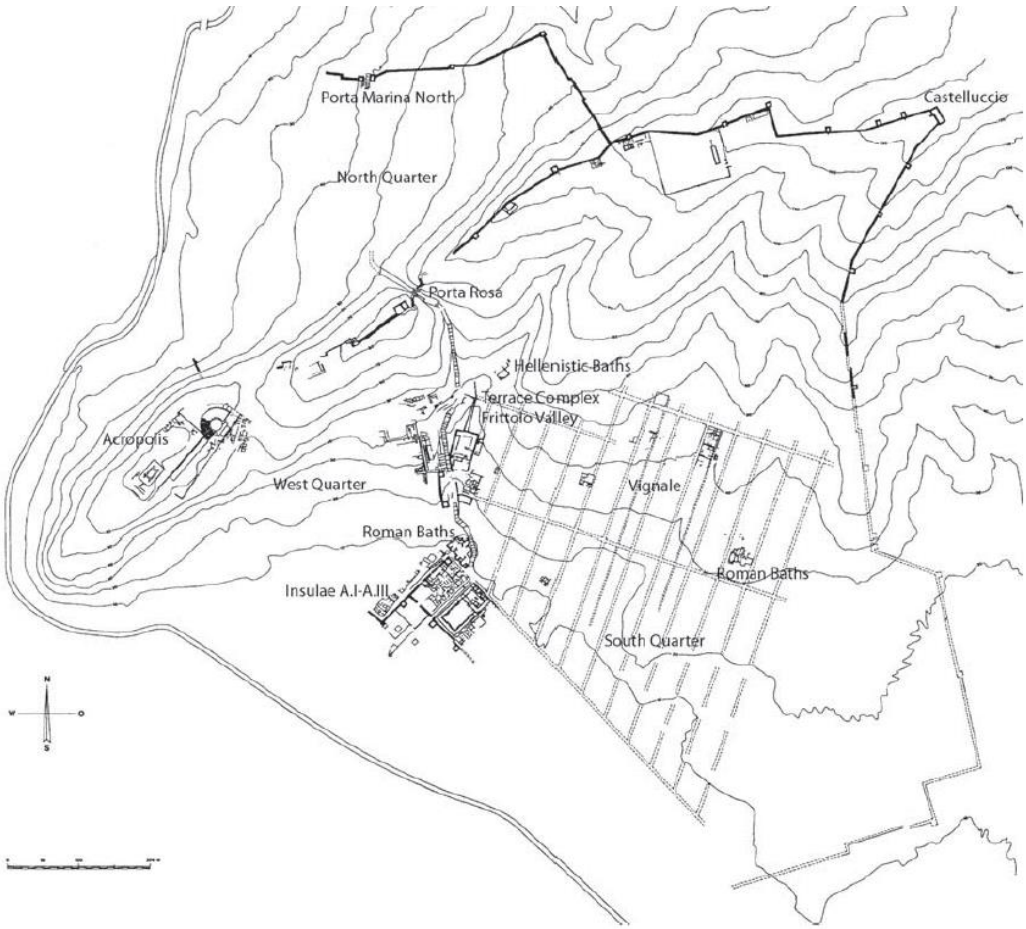

Fig. 2. Velia: plan of the Hellenistic city
(drawing M. Trümper after F. Krinzinger and G. Tocco (eds) 1999, Beilage without number).

Рис.3 Карта Древней Элеи

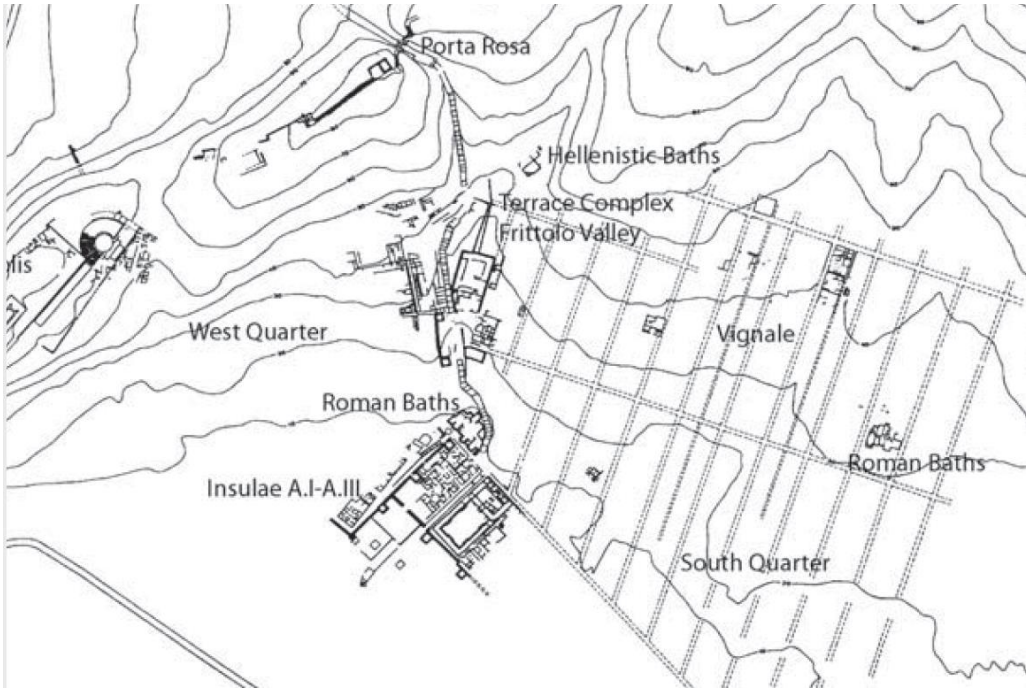

Рис.4 Южные кварталы A.I-A.III

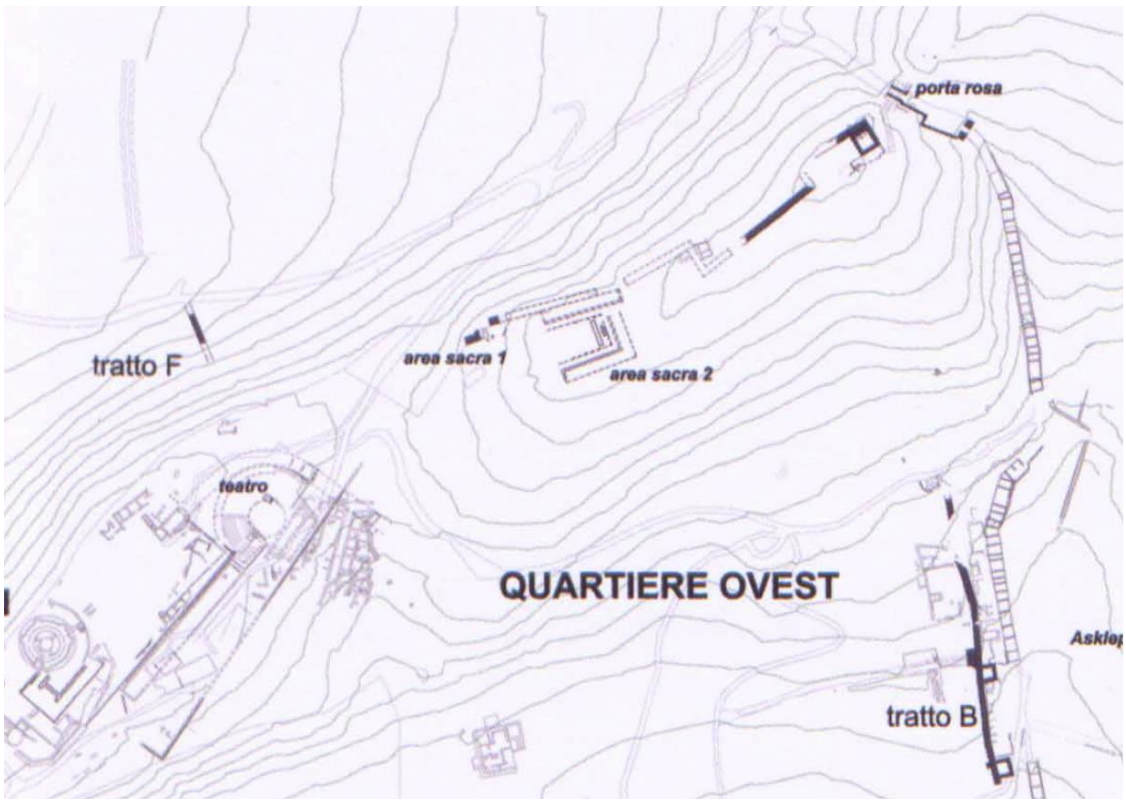

Рис.5 Часть акрополя (слева) и сакральные места 1 и 2

Abb.: Velia: Kultplatz 1 von Süden (© Velia-Archiv, Institut für Klassische Archäologie, Universität Wien)

Рис.6 Сакральное место 1. Остатки храма Кибелы и алтарь

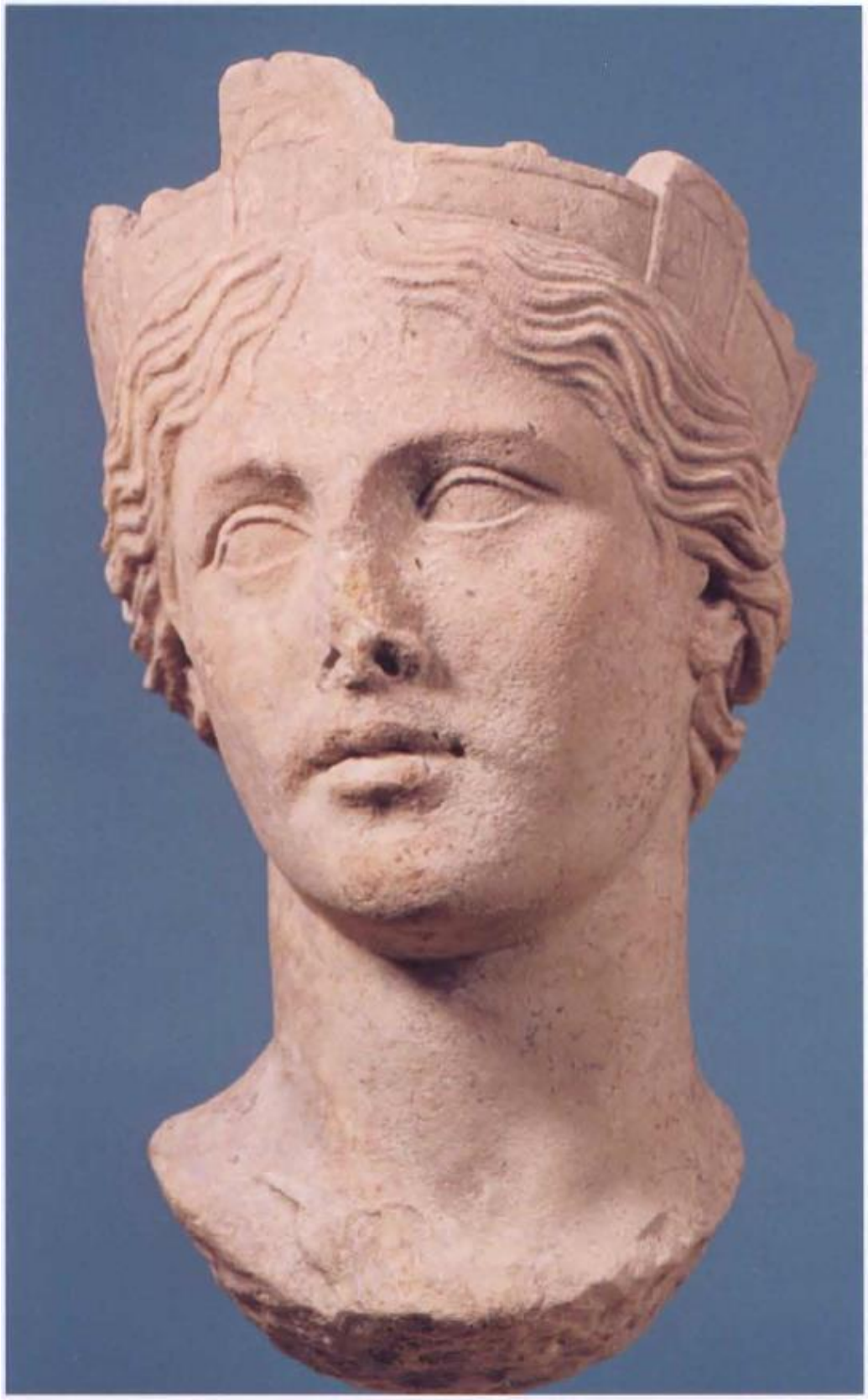

Рис.7 Скульптурный бюст Тюхе-Кибелы