

## ПАРМЕНИД У ИСТОКОВ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ В АНТИЧНОСТИ

И. С. ВЕВЮРКО

Статья посвящена истории зарождения в античном мире такого значимого направления науки как философия религии. Автор показывает единственно эффективный метод определения философии религии: метод интуитивного усмотрения понятий при одновременном отсечении того, что не относится к ним. В качестве отправных позиций в статье взяты произведения свидетельства Прокла и Платона (в частности диалог «Парменид»). Религия существует как объект осмысления только на уровне философии, так как на низших уровнях обобщения она распознается лишь как «религиозные» явления без возможности выявить их общую «атомарную» основу. Поэтому нет ничего удивительного в том, что метафизика впервые осмысляет религию и после своего возникновения становится ее спутницей. Она даже возникает из религиозных предпосылок, одновременно раскрывая их для ума, как видно из истории осмысления религии в античности, начиная с поэмы Парменида. В результате исследования автор приходит к выводу о том, что для древне-греческой античной традиции религиозное чувство было настолько тесно связано с понятием истины, что сама истина возводилась в некое священное явление, доступное лишь избранным.

Исследователи религии нередко указывают на отсутствие сколько-нибудь общепринятого ее определения<sup>1</sup>. Обычно за этим утверждением не следует никаких практических выводов, кроме отказа от ее «позитивного» определения; однако представляется, что вопрос не так малозначим, чтобы логически вытекающими из него следствиями можно было пренебречь. Никто не будет спорить с тем, что, говоря о религии, мы относим некоторое число явлений к одному роду. Не заняв заранее определенной философской позиции, нельзя утверждать, что этот род как вид входит в состав другого: например, что религия есть «на самом деле» вид идеологии, невроза, самоорганизации общества и т. п. Уже само это множество предположений говорит о том, что ни одно из них не является очевидным, но каждое выводится из более общих — как правило, несовместимых друг с другом — умозрительных посылок<sup>2</sup>. Родо-видовая дефиниция религии возможна только в рамках философской системы<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> См.: *Аринин Е. И.* Религиоведение. М., 2004. С. 10–11; *Шахнович М. М.* Очерки по истории религиоведения. СПб., 2006. С. 5.

<sup>2</sup> В связи с этим справедливо замечено, что «по отношению к религии формально-логическая дефиниция через указание рода и видового отличия непродуктивна» (Основы религиоведения: Учебник / И. Н. Яблоков, ред. М., 1994. С. 33).

<sup>3</sup> *Шохин В. К.* Философия религии и ее исторические формы. М., 2010. С. 217.

Итак, либо «религия» — мнимое понятие (и тогда о религиоведении как науке не может идти речи), либо, коль скоро возврат к одному из недвусмысленных определений, дававшихся ей в классическую для философии эпоху, невозможен, то приходится просто констатировать факт отнесения учеными множества явлений к роду, постигаемому интуитивно. Как отмечалось многократно разными авторами в полемике с феноменологией оттовского типа, невозможно свести это базовое согласие к некоему исключительному переживанию, поскольку, если речь заранее уже идет о «религиозном» переживании, то сама его исключительность предполагает *веру* в то, что за него не принято какое-то другое, всеобщее и тривиальное, в то время как уже начало научной дискуссии о религии, тем более о религии вообще, т. е. *всякой* религии, подразумевает, что «те, кто не считает себя верующими, тем не менее обладают некоторым базовым пониманием того, в чем суть религии»<sup>4</sup>. Возможно, это связано с тем, что «для человека, поскольку он человек, религия существенна и не может быть чуждым ему ощущением»<sup>5</sup>. Но в таком случае или каждый, кто говорит о религии, должен быть религиозным, или, если такое требование мы не вправе предъявить, религия есть скорее некое *отношение* к существенному — отношение, которое может быть наблюдаемо и со стороны.

Итак, религия как многообразие явлений, относящихся к одному понятию или предмету — без чего оно было бы уже не многообразием, но произвольно составленной агломерацией — сводится не к субъективному, а к объективному, но при этом неопределенному. Если бы речь шла о таких всеобъемлющих категориях, как «бытие», «мир», «жизнь», в онтологическом, космологическом и психологическом смыслах соответственно, то при отсутствии определения можно было бы сослаться на их первичность и субъективную несомненную данность (как, например, Гуссерль говорит о данности Я и связанного с ним трансцендентального опыта<sup>6</sup>), хотя трудно себе представить, какая дисциплина, кроме метафизики, может иметь своим предметом подобные вещи. Не существует, скажем, более частного ведения бытия вообще, чем его философская проблематизация; то же касается мира вообще, познания вообще, жизни вообще и т. п. Значит, религиоведение как частная наука не занимается религией вообще. Но для того чтобы заниматься хоть какой-нибудь религией, оно тем не менее должно иметь предпонимание того, «в чем суть религии» вообще.

Почему это так? Ведь географу необязательно знать, что такое мир вообще, чтобы заниматься картой мира. Дело в том, что географ может обойтись без понятия и самого термина «мир», который представляет собой только расхожее наименование для любого автономного в рамках данного рассмотрения пространства. Так и «царство грибов» можно изучать, не зная, что такое царство. Но нельзя делать этого, не зная, что такое гриб. Религиовед, не зная хотя бы интуитивно, что есть религия, не только не мог бы обосновать отнесение того или иного явления к религиозным, но и провести само такое отнесение; он мог бы

<sup>4</sup> Нагл-Дочекал Г. «Множество форм непубличного рассудка»? Религиозное разнообразие в либеральных демократиях // Вопросы философии. 2009. Вып. 9. С. 13.

<sup>5</sup> Гегель Г. Ф. В. Философия религии. М., 1976. Т. 1. С. 208.

<sup>6</sup> Гуссерль Э. Картезианские медитации. М., 2010. С. 44–47.

лишь имитировать его, не ведая, что делает сам. Следовательно, религиоведам нужно согласие в том пункте, что интуитивное понимание религии существует, а это значит, что она интуитивно усматривается как понятие, и если мы по каким-то причинам не можем сказать, что есть религия, то хотя бы можем на основании отсутствия данного усмотрения отказать чему-либо в религиозном статусе. Такой отказ, однако, будет голословным и несвободным от подозрения в произволе (а также упомянутой имитации), если мы, не умея определить, что такое религия вообще, не сумеем также говорить о ней, т. е. проблематизировать ее.

Итак, единственным способом теоретического обоснования предмета религиоведческой науки является философская диалектика — метод интуитивного усмотрения понятий при одновременном отсечении того, что *не относится* к ним. В античности созданию диалектики предшествовало обнаружение проблемы отношения части к целому — проблемы, которая значима и для религиоведения, если действительно перед ним «в ближайшее время... стоит задача преодолеть крайности эксклюзивизма, подводящего под понятие “религия” только теистические религии, и инклюзивизма, расширяющего понятие “религия” и наполняющего его нерелигиозным содержанием»<sup>7</sup>. Едва ли стоит искать у древних готовые определения религии, не удовлетворяясь теми, которые были даны в Новое время. Применение диалектического метода, начинающегося с анализа обыденного языка, также представляется неосуществимым, поскольку «религия» — международный термин, оторванный от контекста какой-либо самобытной среды. На русском языке тогда следовало бы говорить о «вере» или «законе», а не «религии».

Важно поэтому не античное понимание религии как целого, а то, как относились к зарождающейся классической философии те явления, которые мы уже интуитивно считаем религиозными. Быть может, обнаружение этих отношений поможет выяснить, какому классу понятий этот класс явлений соответствовал, и тем самым улучшить оптику нашей интуиции в отношении *фундаментального понятия о религии в русле классического философского знания*. А то, что установление подобных отношений не будет произволом, ясно с самого начала, так как религиозное мышление лежит у истоков греческой философской мысли: миф перерождается в логос<sup>8</sup>, боги — в абстрактные представления о началах, мистерии — в интеллектуальные посвящения<sup>9</sup>. Более того, неоплатонический период, особенно начиная с Ямвлиха, совершает и обратные превращения, причем в рамках строгой философской системы. Если же говорить о Гегеле, крупнейшем философе религии, как о продолжателе античного идеализма, то у него находят развитие оба движения<sup>10</sup>. Мы будем рассматривать именно ту линию мысли, которая ведет к Гегелю. У истоков ее стоит Парменид — глава элеатов.

<sup>7</sup> Религия // Религиоведение: Энциклопедический словарь. М., 2006. С. 874.

<sup>8</sup> Сёмушкин А. В. У истоков европейской рациональности. Начало древнегреческой философии. М., 1996. С. 41.

<sup>9</sup> См.: Riedweg Ch. *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*. В., 1987.

<sup>10</sup> См. о влиянии систем неоплатонической религиозной философии на Гегеля: Лукманский Л. Ю. Афинская школа неоплатонизма и Комментарий Прокла к «Пармениду» Платона // Прокл. Комментарий к «Пармениду» Платона. СПб., 2006. С. 696.

Один из последних крупных античных философов, Прокл, комментируя диалог Платона «Парменид», вводит четыре способа говорить о божественном: это свойственная орфикам поэтическая одержимость, производящая «мифологические имена» и их «изошренные толкования»; вдохновенная теология халдеев, дающая «имена, почерпнутые из обрядов богопочитания, и возвышенный стиль»; пифагорейский метод, оперирующий геометрией и математикой; наконец, «диалектическая экзегеза» — стиль, который «не многословен, а скуп, и не слишком надуман, а естествен»<sup>11</sup>. Последняя характеристика отсылает к эпизоду из другого диалога Платона, где Сократ ссылается на древний оракул: «Аммон говорит афинянам такие слова: ему гораздо более угодно молчаливое благочестие лакедемонян, чем все священнодействия и обряды эллинов»<sup>12</sup>. Это не единственный фрагмент, в котором Платон хвалит лаконцев и приписывает им как бы естественный философский образ жизни, но именно здесь он характеризует их религию таким образом, который напоминает монолог римлянина Котты, ссылающегося на собственных предков: «О том, как следует почитать бессмертных богов, я лучше узнал... из тех жертвенных сосудов, которые нам оставил Нума и о которых говорил в своей коротенькой, но блестящей речи Лелий, чем из учений стоиков»<sup>13</sup>. В обоих случаях — у Платона и у Цицерона — имеет место попытка взойти к первоначально «скупым», как они думают, формам религии мимо ее цветущих форм<sup>14</sup>, и в обоих случаях она имеет первостепенную значимость для их философии, но при этом невозможно утверждать, что сама религия здесь только предлог.

Отождествление философии с религией (по существу, а не путем смешения) как раз и есть один из наиболее влиятельных в истории способов создания философии религии, а именно тот, которым пользовался Гегель в своих лекциях. Хотя мы и находим его вполне состоявшимся как метод впервые у неоплатоников, нельзя сбрасывать со счетов его предысторию, начавшуюся на заре классической эпохи. Сопоставляя влияние Элейской школы на мысль Запада с еще более активным влиянием Шуньявады на мысль Востока, В. Н. Топоров писал, что «обе системы, с точки зрения последующего развития, оказались тем фокусом, в котором полнее всего скрестились тенденции архаичного взгляда на мир и тенденции зарождающегося логико-научного мировоззрения»<sup>15</sup>. Трудно было бы рассматривать философию соответствующего исторического периода, не учитывая того, что ее базовые понятия создавались на языке религии. Последнее является истинным не только для формы — «почти каждая их философия своей

<sup>11</sup> Прокл. Цит. соч. С. 647.

<sup>12</sup> Платон. Алкивиад II. 149b.

<sup>13</sup> Цицерон. О природе богов III. 43.

<sup>14</sup> Эта тенденция фиксируется исследователями у многих значительных философов античности: «...все дальше в прошлое, к тому изначальному духовному опыту... который, с их точки зрения, должен был иметь место до... всякого фиксированного, а потому “слишком человеческого” предания» (Антонов К. М. Религиозное обращение в античной философии // Религиоведение. 2006. Вып. 1. С. 105).

<sup>15</sup> Топоров В. Н. Мадхьямики и элеаты: несколько параллелей // Индийская культура и буддизм. М., 1972. С. 60.

неоднозначностью напоминает оракульское изречение»<sup>16</sup>, — но и для содержания: характерная для досократиков «интуитивно-рапсодическая созерцательность» сродни вдохновению поэтов и провидцев<sup>17</sup>. Однако это не значит, что в области философии только продолжалось творение мифов. Напротив, переход из одной системы мышления о мире в другую, когда «традиционные рамки коллективного мифотворчества разомкнулись, но пока еще не сомкнулись границы бесспорного философского творчества»<sup>18</sup>, впервые сделал миф *другим* для мысли, ее предметом. То же, что мыслитель еще сам оставался отчасти в «границах» мифа, делает ситуацию уникальной и религиознонаучно наиболее ценной. Сюжеты поэзии превращались в метафоры, для того чтобы в будущем стать категориями: таким образом, религия и философия оказывались генетически связанными между собой. Стихийный выбор метафоры говорил здесь о понимании религии как изнутри самой религии, так и с позиций философской критики ее мифологической формы.

Преодоление мифа как формы, нередко навлекавшее на греческих философов подозрение в религиозном вольнодумстве, было для них поиском и высвобождением стоящего за этой формой содержания. В поэтическом языке Парменида, как будет видно ниже, оно приобретает характер мистического. Но значение этого факта выходит далеко за рамки литературной образности, если принять во внимание то, что Парменид считается основателем метафизической традиции в философии<sup>19</sup>. Метафизика в истории европейской мысли оказалась так тесно связанной с религией, что ван Персен определял секуляризацию как «освобождение человека от религиозного, а затем и от метафизического контроля над его разумом и языком»<sup>20</sup>. По мнению Хабермаса, секулярную эпоху характеризует «постметафизическое» мышление<sup>21</sup>. И в манифесте Венского кружка «Научное миропонимание» (1929) отказ от метафизики приравнивается к отказу от теологии. Тем интереснее, что Витгенштейна — центральную философскую фигуру в этой очередной борьбе с метафизикой — уже в «Логико-философском трактате» ее деконструкция выводит к мистике. Он пишет: «Есть, конечно, нечто невыразимое. Оно *показывает* себя; это — мистическое»<sup>22</sup>. Витгенштейн открывает мистическое за устраненной метафизикой примерно так же, как Парменид открывает его за мифом.

Но если Парменид вытесняет мифическое метафизическим, то философы аналитической традиции скорее отождествляют их. «О чем невозможно говорить, о том следует молчать», — эти знаменитые слова, завершающие «Логико-философский трактат», отсекают от языка сферу, которую прежде занимала метафизика. Элеат говорит то же самое о множестве и движении, т. е. фактически о главных предметах будущего «научного миропонимания»: «Ни уразуметь нельзя... ни высказать» (οὔτε ἄρ ἄν γνῶίης... οὔτε φράσαις). По Пармениду, по-

<sup>16</sup> Сёмушкин. Цит. соч. С. 18.

<sup>17</sup> Там же. С. 22.

<sup>18</sup> Там же. С. 38.

<sup>19</sup> Рассел Б. История западной философии. Новосибирск, 2001<sup>3</sup>. Т. 1. С. 84.

<sup>20</sup> Цит. по: Сох Н. The Secular City. N. Y., 1965. P. 2.

<sup>21</sup> Нагл-Дочекал. Цит. соч. С. 14.

<sup>22</sup> Витгенштейн Л. Логико-философский трактат 6. 522.

настоящему имеет смысл *говорить* лишь об абсолютной истине — такой, какова она есть сама в себе, и этому посвящена первая часть его поэмы. Все прочее — привычная дорога «праздного языка». Таким образом, Парменид и Витгенштейн отмечают в истории философии две противоположные друг другу точки, а именно начала и конца метафизики, совпадающие с двумя отношениями к религиозному языку, одно из которых принимает его как адекватное выражение истины, а второе — отказывает в этом статусе. Что касается самой истины, она в обоих случаях понимается в качестве *целого* мира только как мистическое<sup>23</sup>.

Мистический опыт имеет в истории религии разнообразные описания; объединяет их всех его недоступность для восприятия посторонними. Парменид достигает аналогичного эффекта в своей поэме посредством особого приема — минимализации образного ряда. Колесница, дочери солнца, ворота, святилище, две богини в его произведении почти безвидны; слуховое восприятие доминирует над зрительным; в целом у слушателя создается впечатление стремительного подъема в запредельную область, которое «подхватывает» его сразу, с первого слова поэмы — ἵπποι (кобылицы). Для этого восхождения, на описание которого уделено всего 10 строф, наиболее характерна скорость:

Мчался я этим путем, искушенные лошади в беге  
Крепко держали ярмо, а девы казали дорогу.  
Ось, накаляясь в ступице, свистела, подобно свирели,  
Ибо стремили ее, вихревым вращаясь вращеньем,  
Два колеса с двух сторон, а дочери светлого Солнца,  
Бросивши за собой чертоги сумрачной Ночи,  
К свету меня торопили...

(Пер. М. Л. Гаспарова)

Работая с мифологической образностью, к его времени уже обогащенной самыми значительными поэтами в этой области, философ отбрасывает собственно литературные средства, живописуя свой путь максимально скупыми красками. Что же остается? Или для чего вообще Пармениду вся эта сакральная атрибутика, если он почти полностью лишает ее античной пластической прелести? Остается, может быть, наиболее древнее и фундаментальное в религиозной практике — сам переход из одного режима бытия в другой, имеющий свои параллели в сверхрациональном экстазе (здесь уместно вспомнить, что Плотин ссылаясь на опыт экстатического созерцания именно того предмета, о котором впервые заговорил Парменид) и «шаманском» путешествии. Последняя аналогия, как показал Э. Р. Доддс, вовсе не чужда греческой культуре классического периода<sup>24</sup>. Здесь на нее указывает ряд подробностей: перенесение в иной

<sup>23</sup> «Много примет у него: оно нерожденно, несмертно, цельно, однородно, недвижно, полнопредельно, не было и не будет, но есть, но ныне, но вкупе, слитно, едино... Всё слиянно, что есть, Бытным к Бытному плотно прикинув. Так в пределах великих оков существует недвижно» (*Парменид. О природе VIII*). «Созерцание мира *sub specie aeterni* есть его созерцание как (ограниченного) целого. Чувствование мира как ограниченного целого есть мистическое» (*Витгенштейн. Цит. соч. 6. 45*).

<sup>24</sup> Доддс Э. Р. Греки и иррациональное. СПб., 2000. С. 199–232.

мир; общение с посредниками; контрастность перехода; наличие препятствия и проводников; усиление непередаваемого светозвукового ряда; получение божественного знания после восхождения; возвращение с ним в дольний мир — вторая часть поэмы.

Вероятно, все они обладают у Парменида философской значимостью, хотя она и не поддается однозначной расшифровке. Так, Секст Эмпирик усматривает за образом кобылиц «иррациональные порывы и влечения души», солнечных дев считает зрением, а колеса — слухом<sup>25</sup>. На первый взгляд его толкование кажется неверным, т. к. общеизвестно, что Парменид нарочито противопоставлял чувственное восприятие рациональному. Однако, если учесть, что сущностью зрения греки считали свет, а сущностью слуха — звук, приходящий здесь в состояние слитности, можно думать, что чуткость Секста к литературному смыслу не обманывает его. Парменид описывает *переход* между чувственным и умопостигаемым миром, при этом ломка границ чувственности, увлекаемой к восхождению чем-то принципиально иным, нежели рациональность (сам Парменид называет это словом *θυμός*), напоминает экстаз. Секста косвенно поддерживает и Прокл, который позволяет взглянуть на тот же вопрос под несколько иным углом зрения. «Постижение в молчании, — пишет он, — предшествует тому, которое может быть выражено в словах, а впереди любого постижения вообще... располагается желание»<sup>26</sup>. Это «желание», вероятно, то же самое, о котором Платон пишет в «Пире», позволяет понять, что придавало стремительному движению героя поэмы его начальное ускорение: вряд ли его мог сообщить ему «рационализм» как страсть оперировать отвлеченными понятиями; скорее, оно сродни тому, что греки описывали глаголом *μαίνομαι*.

Парменид проходит вратами дня и ночи, т. е. вратами солнца, которые появляются в мифологических сюжетах разных народов мира. Достаточно будет упомянуть, что ими проходит египтянин («Осирис имярек») после смерти и Гильгамеш в поисках бессмертия. Типологически проход через них означает смерть и новое рождение. Цель же пути образно представлена тремя топосами, значимыми для греческой традиции: акрополем, как сакральной вершиной города; небом, как обителью первоначальных богов; истиной, как источником (здесь — именно источником, а не объектом) философского знания. По-видимому, мотив акрополя в поэме был выявлен уже Платоном, так как в его диалоге Парменид и Зенон, прибыв на Великие Панафинеи, поселились в квартале Керамика за пределами городских стен, откуда и начиналась восходящая на Парфенон праздничная процессия с новым пеплосом (покрывалом) богини<sup>27</sup>. Сам посвященный в мистерии, Платон едва ли мог не ввести этого мотива намеренно, тем более что и единое в диалоге сопоставляется с покрывалом, а речь Парменида напоминает притчу: облачение истины в покров противоречивых рассуждений. Элейский философ, которого Платон выводит диалектиком, *ведет* слушателей из внешнего во внутреннее, из чувственного мира с его логикой в мир сверхчувственный, при этом одновременно раскрывая истину и скрывая ее за рядом апорий. Во

<sup>25</sup> Парменид // Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. С. 274.

<sup>26</sup> Прокл. Цит. соч. 54к.

<sup>27</sup> Латышев В. В. Очерк греческих древностей. СПб., 1899<sup>3</sup>. Ч. 2. С. 126–128.

многих других сюжетах такой способ воздействия на слушателей и зрителей приписывается Платоном самой религии, чем объясняется его серьезное отношение к мистериям и другим тайноводственным установлениям при прямой враждебности к популярной народной мифологии.

Здесь можно говорить о различии ложной и подлинной стороны религии. Но имело ли оно место в самой поэме? На первый взгляд кажется, что религия, по Пармениду, не признающему ничего, кроме единого, может быть лишь заблуждением. Ведь она во всяком случае так или иначе различает субъект и объект, а также наделяет последний множеством символических и других проявлений. Но на деле сам автор в поэме предстает субъектом, а единое — объектом познания. Небо, на которое попадает «юноша», — обитель истины, ключи от ворот которой держит «Правда всенаказующая» (Δίκη πολύλοινος). Здесь все насыщено религиозным символизмом: κοῦρος — юноша добрачного возраста, какие участвовали в прорицаниях<sup>28</sup>; Истина и Правда соотносятся, возможно, как богиня и ее статуя или оракул. Кого из них Парменид называет словами δαίμων и θεῶν, строго говоря, неясно. Во всяком случае они не одно и то же. При этом без правды, так же как и без суда (θέμις), дорогу к истине не отыскать: как и все философы начатой им традиции, Парменид увязывает нравственное состояние человека и его познавательные способности в том, что касается подлинных целей познания. Его ученики показали это на деле, если верить большинству версий биографии Зенона, проявленная которым стойкость в физических страданиях указывает на то, что аскетические практики пифагорейского союза не были оставлены элейцами.

Познание, о котором говорится в поэме, требует аскетической подготовки, как мистический рывок, причем это рывок подобного к подобному: во-первых, потому, что «мыслить и быть — одно и то же» (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι), тождество мыслимого с мыслью расширяется до тождества с мыслящим; а во-вторых, в силу того соображения, что борьба со страстями есть борьба с раздельным внутри самого себя. Итак, религиозные символы Парменид использует не как литературное украшение или формальную легитимацию, они указывают на момент перехода ума от мнения к истине, имеющего себе обратное соответствие в онтологическом переходе к бытию мира, в котором — не будем забывать об этом — эмпирически обитает сам поэт. Что две эти сферы взаимно исключают друг друга, выражено ясно. Но что представляет собой сам переход между ними, которому символически соответствует религия?

Этот вопрос Парменид в своей поэме оставляет без ответа, просто описывая в двух ее частях единое и многое как мир истины и мир мнения. Есть, однако, некоторая возможность увидеть в его тексте намек на то, что проблематизация перехода не была полностью чужда поэту-философу. Парменид называет путь к истине «многовещим» (πολύφημος), одновременно усваивая ему имя мифического циклопа Полифема. В таком наименовании единственного в своем роде пути можно усмотреть скрытую за внешней прямолинейностью поэмы диалектику. Сущее, по Пармениду, имеет «много примет» (σήματα πολλὰ), хотя почти все они являются апофатическими свойствами. Соотнесение многих слов, выражающих

<sup>28</sup> См.: *Иустин Философ*. Апология I. 17.

его, с единовидностью или безвидностью самого сущего, конечно, представляет собой проблему. Но в то же время Полифем — имя существа, имевшего лишь один глаз, так что «многовещное» фокусируется в едином взгляде. В более позднее время данная интуиция будет развиваться в связи с религиозными понятиями. Клеанф назовет Зевса «многоименным» (πολυώνυμος); Арат в поэме «Явления» будет говорить, что «Зевса мы нигде не оставляем неизменным» (οὐδέποτε... ἑώμεν ἄρρητον); наконец, это станет общим местом: «Всё Юпитером полно» (Jovis omnia plena), — скажет Вергилий в «Буколиках».

Но если Парменид и поставил вопрос о том, как единство Сущего связано с «многовещным» говорением о нем (из которого рождаются, в конце концов, метафизика и теология), то не попытался ответить на него, а лишь поэтически выразил восхищение. В диалоге же Платона проблема развертывания многого из единого становится центральной — если не с точки зрения онтологии, то с точки зрения самой возможности говорения о едином, — причем именно к ней относится подчеркиваемый разнообразными литературными средствами, которые подробно и убедительно расшифровывает в начале своего комментария Прокл<sup>29</sup>, таинственный характер учения италийского гостя. Причина особого интереса Платона к этой проблеме состоит в том, что между единым и многим лежит мир идей. То, что имеет свойства единого и многого, если допустить первичность единства, является иерархическим. Таковы идеальное государство Платона и постулируемые им роды сущих, так или иначе восходящие к высшему благу<sup>30</sup>. Иерархичен также любой пантеон. Поэтому важно, что среди религиозных символов, используемых Парменидом в его поэме, иерархические и родовые термины отсутствуют. Подчеркивается только противоположность единого любым характеристикам, связанным с корнем γέν: «Вот и погасло Рождение»<sup>31</sup>; «Все, что смертные в вере своей как истину ставят, все, что есть и не есть, рождается и погибает»<sup>32</sup>.

С заботой об идеальном как о многом начинает молодой Сократ возражать главе элеатов<sup>33</sup>. Но в итоге последний показывает ему неустранимую диалектику единого и многого, тогда как сам переход между ними остается тайной, для обозначения которой используется особый термин «вдруг» (ἐξαίφνης): «Это странное по своей природе “вдруг” лежит между движением и покоем, находясь совершенно вне времени»<sup>34</sup>. Оно есть буквально «природа, не имеющая места» (φύσις ἄτοπος), нечто невозможное. «Когда единое переходит из единого во многое и из многого в единое, оно не есть ни единое, ни многое, оно не разъединяется и не

<sup>29</sup> «Их рассуждения, — пишет Прокл о Пармениде и Зеноне как героях диалога, — были исполнены глубокой таинственности и совершенно недоступны для большинства, и в этом они подражали пифийскому прорицалищу» (Комм. к «Пармениду» 705, 30). И далее, о стилистике речи Парменида: «Сам способ изложения... оказывается символическим, указующим и энигматическим, соответствующим более всего мистическим догматам» (То же 1027, 20).

<sup>30</sup> Платон. Тимей 29а; Государство VI 507с, 510а–511d.

<sup>31</sup> Парменид. О природе VIII. 21.

<sup>32</sup> Там же. 39–40.

<sup>33</sup> Платон. Парменид, 129.

<sup>34</sup> Там же. 156d–e.

соединяется»<sup>35</sup>. В дальнейшем, когда Парменид будет излагать гипотезу о едином как несуществующем, станет ясно, что переход имеет аналогию со смертью: «Разве изменяющемуся не должно становиться другим, чем прежде, и гибнуть в отношении прежнего своего состояния, а неизменяющемуся — не становиться [другим] и не гибнуть?.. Следовательно, и несуществующее единое, изменяясь, становится и гибнет, а не изменяясь, не становится и не гибнет. Таким образом, выходит, что несуществующее единое становится и гибнет, а также не становится и не гибнет»<sup>36</sup>. Итак, переход между единым и многим похож на смерть. Платон считал философию подготовкой к смерти. Но таков же статус мистерий, к которым он всегда проявлял внимание и с которыми также сопоставлял философию. Значит, аналогию единое–мистическое можно дополнить аналогией переход–мистерия. Вся «эзотерическая» сторона литературной канвы диалога получает здесь объяснение, которое и дано в развернутом виде у Прокла.

Мистическое чувство и обряды перехода получили свои философские репрезентации. Следующим феноменом, на который обратила свое внимание античная мысль, был миф. Кассирер замечает, что для Платона он является «тем понятийным языком, на котором только и может выразиться мир становления»<sup>37</sup>. Условности мифа соответствует мир феноменов, который «в каждый следующий момент предстает иным»<sup>38</sup>. Здесь надо заметить, что Парменид в своей поэме как бы минует миф, сразу восходя в самое небо. Главная тема мифа — порождение — отвергается им. Правда, которая встречает юношу по ту сторону врат, имеет лишь одну антропоморфную черту: она берет его за руку, что ближе к мистериальной, нежели к мифологической тематике. Истина же вовсе «кругловидна» (εὐκυκλίς), ее облик нарочито противопоставлен человеческой телесности гомеровских богов.

Однако Платон «заставляет» Парменида говорить о народных богах, когда вкладывает в его уста критику (но не отрицание) учения об идеях. Конкретно он указывает на то, что в глазах большинства идей или вовсе не существует, или они не имеют отношения к нам, т. е. переход к ним из мира опыта и обратное их влияние невозможны. Отсюда следует вывод, подрывающий основы благочестия: если «сила тех идей не распространяется на то, что у нас, и, с другой стороны, сила того, что у нас, не распространяется на идеи, но то и другое довлеет самому себе... [то] господство богов никогда не будет распространяться на нас и их знание никогда не познает ни нас, ни вообще ничего относящегося к нашему миру: как мы нашей властью не властвуем над богами и нашим знанием ничего божественного не познаем, так на том же самом основании и они, хоть и боги, над нами не господа и дел человеческих не знают»<sup>39</sup>.

Судя по тому, что дальше в этом диалоге участники ничего не говорят о богах, обращение автора к данной тематике выглядит случайным и ситуативным. Но, судя по месту, которое боги вообще занимают в платоновском мифе, они

<sup>35</sup> Платон. Парменид, 157a.

<sup>36</sup> Там же. 163b.

<sup>37</sup> Кассирер Э. Философия символических форм. М., 2011. Т. 2. С. 15.

<sup>38</sup> Там же.

<sup>39</sup> Платон. Парменид, 134d–e.

являются одной из ключевых репрезентаций идеального мира. Боги ценны для Платона тем, что им присуще собственное бессмертное бытие, а это главная характеристика сферы истинно сущего. Иерархичность мифического пантеона и наличие в нем родственных отношений для Платона также существенны, т. к. именно в качестве *родовых* начал боги относятся ко множеству материальных вещей<sup>40</sup>. Тогда определение божества, которое дает Прокл, — «кто в состоянии сделать единое многим, а многое свести к единому»<sup>41</sup> — отвечает интенции Платона в части употребления религиозного языка. Именно «божественное» было тем словом, которое позволяло обобщить весь пафос учения об идеях: что есть прекрасное, справедливое, истинное, благочестивое и т. п. *само по себе* и не определяемое ничем иным, кроме *себя*. В таком же смысле использует это слово Аристотель, когда хвалит древних за обожествление неба, которое он сам называет при этом «единым»: «Первые сущности они считали богами... это было сказано [ими] божественно»<sup>42</sup>.

Переход от единого к множому происходит у Аристотеля механически, через импульс. В божестве сконцентрирована для него вся непостижимость, которая у Платона распределяется по родам сущих, тем самым делая возможной иерархию, привычную для традиционной религии; переход от единого к множому онтологичен, чем закладывается основа для будущего эманативизма неоплатонической школы. Будучи бытийным, он так же таинственен, как жизнь и рождение. Поэтому естественным является описание такого перехода через термины, связанные с рождением. Боги — родители, предки, они дают имя роду, а вместе с именем и саму индивидуальность. Последняя не только невозможна без рода, но как раз только как родовая она и возможна; связано это с тем, что родоначальник *не то же самое*, что его потомство<sup>43</sup>. Родоначальник значительно больше именно как индивидуальность, поэтому он и является родоначальником для множества других индивидуальностей. Неоплатоники ставят эту систему на службу античному пантеизму, в смысле обожествления космоса: «Лишь в той мере, в которой все есть потомство единого... это “все” является божественным. В самом деле... каждый предмет божествен в собственном чине благодаря причастности единому... Ведь если бог и единое — одно и то же (поскольку нет ничего лучше, чем бог и единое), стало быть, объединяться — это то же самое, что обожествляться»<sup>44</sup>.

Действительно, проблематика идеального используется Платоном в диалоге «Федон» для доказательства бытия бессмертной души, т. е. существа того же порядка, что и боги; а в диалоге «Федр» и других ее бытие прямо связано с бытием богов. Божественное в античной метафизике — та индивидуальная (по Аристотелю) и вдобавок иерархическая (по Платону) область единства, без уча-

<sup>40</sup> Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. М., 2000. Кн. 1. С. 440.

<sup>41</sup> Прокл. Цит. соч. 649, 25.

<sup>42</sup> Аристотель. Метафизика А. VIII. 1074б.

<sup>43</sup> «Не теми жалкими и ничтожными смертными, как живущие ныне, были они в пору своей жизни на земле, не тот удел предоставлен им богами по смерти» (Кулаковский Ю. А. Смерть и бессмертие в представлениях древних греков // Эсхатология и эпикуреизм в античном мире. СПб., 2000. С. 79).

<sup>44</sup> Прокл. Цит. соч. 641.

ствия которой мир буквально рассыпается в прах. Обусловлено это тем, что материальные частицы, приобщающиеся к единому благодаря сущности, сами по себе количественно беспредельны. «Сколько бы ни сосредотачивай на ней [т. е. материи] внимание, она всегда окажется количественно беспредельной»<sup>45</sup>. Иными словами, «кажущееся самым малым... из ничтожно малого превращается в огромное по сравнению с частями, получающимися в результате его дробления... Любое скопление беспредельно количественно» (164d). И далее, в 164–165, рассматривается мир как множество множеств или скопление скоплений; наконец, делается вывод, что «без единого мыслить многое невозможно... если единое не существует, то ничего не существует» (166b–c). Весь этот ход мысли должен проиллюстрировать основной тезис поэмы «О природе» — что многое само по себе «ни уразуметь нельзя... ни высказать». Но это такая интерпретация Парменида, которая «спасает» истину множества идеальных объектов за счет их приобщения к единому, их статуса проводников единого во многое, их иерархически-родовой роли. «Любой бог, — подытожит Прокл, — есть бог как единое... во множестве соответствующих ему и зависящих от него предметов»<sup>46</sup>. Иерархия, в свою очередь, имеет смысл при единоначалии. «Боги, руководящие природой и собирающие воедино разнообразные силы материальных эйдосов, всех атомов и чувственно воспринимаемых логосов, подчинены своей первой причине»<sup>47</sup>.

Всеобщая родовая сущность (Ансельм скажет о ней: «*aliquid quo nihil maius cogitari potest*»), или первая причина, необходимо должна мыслиться как трансцендентная и непостижимая уму, потому что иначе встает вопрос о более общей сущности, объединяющей ее саму с другими умопостигаемыми, а затем о еще более общей, и так до бесконечности. Здесь необходимо быть разрыву, к которому возвращает нас Витгенштейн, когда говорит о мистическом, а именно, что *говорить* о нем нельзя. Почему же греки все-таки считают нужным *говорить*, а не *молчать* о нем? Причина в онтологизме, связи между бытием и мышлением, к которой попытается вернуться Гегель, преодолевая наследие Канта в виде бесформенности, парализованности «прекрасной души»<sup>48</sup>. Прав или нет Гегель в своей критике Канта, не приходится сомневаться в том, что именно распад душевного мира грек платит за отказ думать о едином и за погружение ума во многое, а потому *речь* о едином (прообраз метафизики и теологии) в царстве души играет ту же самую роль, которую само единое через посредство умных сущностей играет в бытии: «Если разорвать связь единого со множеством сущих, последним будут свойственны всяческие слияние и неупорядоченность»<sup>49</sup>. Космос («множество сущих») приходит в хаос при отсутствии связи с единым. Но где происходит эта катастрофа, к чему относится это «если»? Очевидно, что в системе неоплатонизма она не имеет онтологического статуса. Следовательно, распад космоса происходит в душе.

<sup>45</sup> Платон. Парменид, 158b–c.

<sup>46</sup> Прокл. Цит. соч. 642. 1.

<sup>47</sup> Там же. 661. 10.

<sup>48</sup> См.: Фишер К. Гегель. М., 1933. С. 312–313.

<sup>49</sup> Прокл. Цит. соч. 620. 30.

Значит, как бытию, так и душе нужна репрезентация трансцендентного в имманентном. Но для ума она все время как бы мерцает: «Существует ли единое или не существует, и оно и иное... по отношению к самим себе и друг к другу, безусловно, суть и не суть, кажутся и не кажутся»<sup>50</sup>. Этой последней «кажмости», однако, вполне достаточно для того, чтобы говорить о репрезентации. Единое двоится, но присутствует. «Поскольку оно находится в другом, оно будет соприкасаться с другим, поскольку же находится в себе самом, соприкосновение с другим будет исключено и оно будет касаться лишь самого себя, ибо находится в себе самом»<sup>51</sup>. Получается, что единое не может присутствовать в мире так же, как оно есть в себе, но только в виде своего двойника («единого сущего»), и для него-то Прокл не находит лучшей характеристики, чем *священное*: «Обособленное единое сущее подлинно священо потому, что оно пребывает подле самого единого... оно не станет оглашаться всенародно, и потому будет священным; оно загадочно, и потому представляется сокровенным»<sup>52</sup>. Стало быть, если само единое является предметом мистического экстаза, то единое сущее будет предметом культа — усиленного созерцания и почитания.

Далее мысль античного философа спускается к мифу, понимая его как нисхождение от мистического и сакрального на уровень человеческих представлений, которое структурно соответствует разворачиванию мира мнений. Причем надо заметить, что такая трактовка мифа, с позиций античного онтологизма, до сих пор не изжита. Большинство исследователей религиозного мифа понимают его как усилие по превращению хаоса в космос. Поскольку речь идет о хаосе впечатлений и космосе представлений, миф создается прежде всего в уме, который, согласно исследуемой нами традиции, причастен единому. Тогда созидавание внутреннего царства души происходит через установление *связи* с единым, потому что без связи порядка не бывает. Это *собрание воедино* всего человека, придание связности через установление связи, которое, прибегая к латыни, можно было бы обозначить и через *ge-ligo*, и через *ge-lego*.

Итак, первая в истории философия религии осмысляет религию способом осмысления самой себя как религии, а состоит осмысление собственно в том, какие свои аспекты с какими сегментами религии она соотносит. «Философия такого рода, — пишет Прокл о теории единого, — была открыта людям во благо для здешних душ вместо изваяний, вместо храмов, вместо самого богослужения вообще»<sup>53</sup>. Что здесь означает «вместо»? Считает ли Прокл религию неудачным выражением того же самого? Нельзя забывать, что Прокл живет в эпоху глубокого упадка античной религии; в том, как неоплатонизм для него «снимает» ее прекрасные, но невостребованные «здешними душами» формы, есть сходство с тем, как «снимает» философия Гегеля для него самого христианство теологических факультетов, проповедей и сентиментального народного пиетизма. Только «снятая», можно осмыслить — это пафос Гегеля, но это же, может быть, неволь-

---

<sup>50</sup> Платон. Парменид, 166с.

<sup>51</sup> Там же. 148с.

<sup>52</sup> Прокл. Цит. соч. 713. 20.

<sup>53</sup> Там же. 618. 10.

но, в силу непреодолимых исторических обстоятельств и посыл для неоплатоников.

Для Платона и тем более Парменида дело обстояло еще иным образом. Народная религия в широкой рецепции поэтов-мифотворцев на их глазах шла в одну сторону, а они, во многом сознательно, шли в другую, но имея в виду, по их собственному мнению, в сущности тот же самый предмет, который лежал и в основе народной религии. Самого понятия о религиозном заблуждении, как и самого термина «религия», для них еще не существовало<sup>54</sup>; всякое заблуждение квалифицировалось философским способом как относящееся к единой и единственной истине; но феномены, которые мы теперь без колебаний называем религиозными, занимали их ум в числе наиболее значимых для философии явлений. Религия в разных своих проявлениях была для них тем, что раскрывает истину, одновременно скрывая ее от неподготовленных. Их отношение к истине было религиозным благоговением и благочестием. Религиозное как таковое для них существовало и было существенным только в отношении к истине.

*Ключевые слова:* Платон, Прокл, Гегель, Парменид, Хабермас, религия, философия религия, античная философия.

## PARMENIDES AS A SOURCE OF RELIGIOUS PHILOSOPHY IN ANTIQUITY

I. VEYURKO

This article discusses the rise of a philosophy of religion in antiquity. The author points out the only effective method of defining a philosophy of religion — an intuitive judgment of its components together with the elimination of all elements which do not pertain to the subject. The works of Proclus and Plato, especially the latter's *Dialogue on Parmenides* are taken as the author's starting point. Religion exists as the object of reflection not only on a philosophical level but also on lower levels where it appears as religious phenomena which are unable however to reveal their common *molecular* origin. Thus, Metaphysics first of all attempts to give a meaning to religion and later becomes its concomitant. Metaphysics itself traces its origin in religious principles, at the same time interpreting these same principles for the human mind. This is apparent from the history of the interpretation of religion in antiquity of which the Poem of Parmenides serves as an eminent example. The author concludes that for the ancient Greeks, religion and religious phenomena were so tightly linked with the concept of truth, that truth was itself viewed as sacred knowledge, available only to initiates.

---

<sup>54</sup> Цицерон, предпринимая, по нашему мнению, аналогичный путь под прикрытием скептического тумана, уже будет этим термином пользоваться.

*Keywords:* Plato, Proclus, Hegel, Parmenides, Habermas, Religion, Philosophy of Religion, Ancient Philosophy.

### Список литературы

1. Arinin E. I. *Religiovedenie* (Religious Studies). Moscow, 2004.
2. Shahnovich M. M. *Ocherki po istorii religiovedenija* (The History of the Religious Studies). Saint Petersburg, 2006.
3. Jablov I. N. (red.) *Osnovy religiovedenija* (Foundation of the Religious Studies). Moscow, 1994.
4. Shohin V. K. *Filosofija religii i ee istoricheskie formy* (Religious Studies and its historical Forms). Moscow, 2010.
5. Nagl-Dochekal G. 2009. *Voprosy filosofii*, no. 9, pp. 12–21.
6. Gegel' G. F. V. *Filosofija religii* (Religious Studies). Moscow, 1976.
7. Gusserl' J. *Kartezianskie meditacii* (Cartesian Meditations). Moscow, 2010.
8. Sjomushkin A. V. *U istokov evropejskoj racional'nosti. Nachalo drevnegrecheskoj filosofii* (At the origins of the European Rationality. The Beginning of ancient greek Philosophy). Moscow, 1996.
9. Riedweg Ch. *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*. Berlin, 1987.
10. Lukomskij L. Ju. 2006. *Prokl. Kommentarij k «Parmenidu» Platona* (Proclus. Commentary on the Plato's «Parmenides»), pp. 694–721.
11. Antonov K. M. 2006. *Religiovedenie*, no. 1, pp. 102–120.
12. Toporov V. N. 1972. *Indijskaja kul'tura i buddizm* (Culture of the India and the Biddhism), pp. 51–68.
13. Rassel B. *Istorija zapadnoj filosofii* (History of the Western Philosophy). Novosibirsk, 2001.
14. Cox H. *The Secular City*. New York, 1965.
15. Dodds Je. R. *Greki i irracional'noe* (The Greeks and Irrational). Saint Petersburg, 2000.
16. *Fragmenty rannih grecheskih filosofov* (Fragments of Early Greek Philosophers). Moscow, 1989.
17. Latyshev V. V. *Ocherk grecheskih drevnostej* (The greek Antiquity). Saint Petersburg, 1899<sup>3</sup>.
18. Kassirer Je. *Filosofija simbolicheskikh form* (The Philosophy of symbolic Forms). Moscow, 2011.
19. Losev A. F. *Istorija antichnoj jestetiki. Itogi tysjacheletnego razvitija* (History of antique aesthetics. The Results of the one thousand Development). Moscow, 2000.
20. Kulakovskij J. A. *Jeshatologija i jepikureizm v antichnom mire* (Eschatology and epicureanism in the World). Saint Petersburg, 2000.
21. Fisher K. *Gegel'* (Hegel). Moscow, 1933.