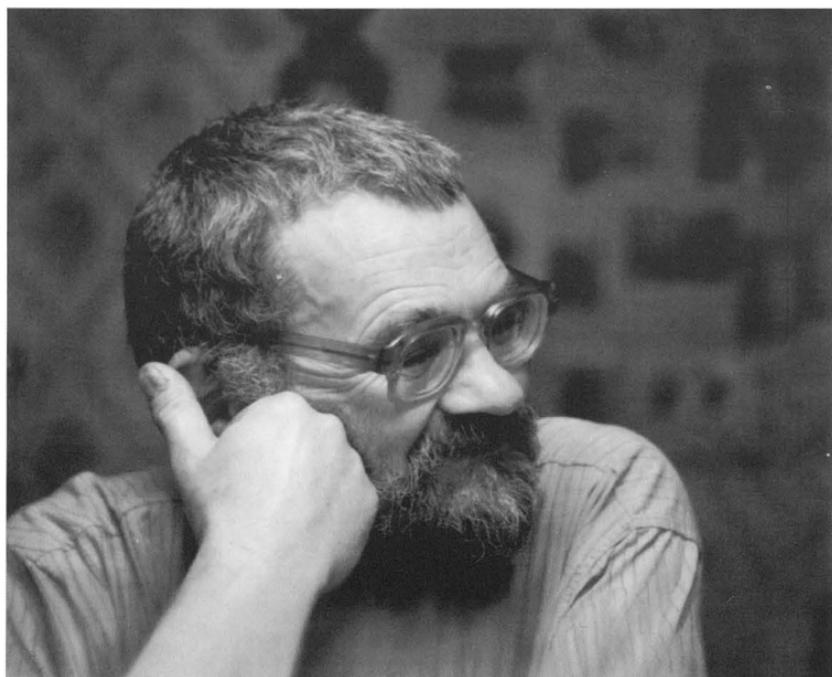


А. В. Ахутин

Античные
начала
философии

А. В. АХУТИН





Том 69

А. В. Ахутин



Античные
начала
философии



САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
«НАУКА»
2007

УДК 1/14

ББК 87

А95

Серия основана в 1992 году

Редакционная коллегия серии «Слово о сущем»

В. М. КАМНЕВ, Ю. В. ПЕРОВ (председатель),
К. А. СЕРГЕЕВ, Я. А. СЛИНИН, Ю. Н. СОЛОНИН

*Российский государственный гуманитарный университет
Институт высших гуманитарных исследований*

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
проект № 06-03-16058д*

ТП-2006-II-№ 18
ISBN 5-02-026918-2

© А. В. Ахутин, 2007
© Издательство «Наука», серия «Слово о
сущем» (разработка, оформление), 1992
(год основания), 2007

*Памяти
Владимира Соломоновича Библера*

ОПРАВДАНИЯ И БЛАГОДАРНОСТИ

Написать это предисловие заставляет меня нечистая совесть. По мере работы над книгой становилось все более очевидным, что замысел ее превосходит мои возможности, способности, силы. По ходу дела объем необходимой работы лишь разрастался, а характер ее усложнялся. Казалось, я двигаюсь вспять, к школе, и надо не подводить итоги, а вновь садиться за учебники греческого, осваивать труды филологов-классиков, входить в курс историко-филологических исследований, где — как положено в науке — во-первых, множество разных точек зрения и целых концепций, во-вторых, каждый месяц совершаются открытия, требующие пересматривать устоявшиеся взгляды. Между тем ни в философии, ни в филологии я и в урочное время школы, увы, не прошел, жил самоучкой, а теперь — поздно. Открыв за гладким маршрутом на бумаге глубокие овраги на местности, следовало, видимо, оставить затею, но к тому времени дело зашло уже слишком далеко и возвращаться тоже было поздно.

В книге поэтому содержатся не столько испытанные на прочность результаты, добытые в научных исследованиях автора, сколько наметки некоего поворота в постановке тематического вопроса, отчет об опыте понимания. Опыт этот — не важно, успешный или неудачный, — может быть поучительным именно потому, что с самого начала ставился не в логике объективного познания „предмета”, а в другом понимании *понимания*.

Это понимание исходит из презумпции интеллектуальной невинности — полноценности и вменяемости — ранней греческой философии (например, пифагорейской), не нуждающейся в объяснениях (извинениях) какой-нибудь архаикой, мифологией или ментальной морфологией. Что если попробовать понять древнего мыслителя так же, как мы пытаемся понять мыслителя современного, без ссылок на время и место, принимая всерьез его *собственную*

мысль? Речь, стало быть, уже не может идти о *предмете* исследования.

Конечно, всегда будет такой предмет, как *текст*, но текст начинает говорить в контексте наших предположений о том, что он может сказать, как его следует читать. Как нельзя *высмотреть* понятий из вещей, так нельзя просто *вычитать* из текстов, что на самом деле говорил мыслитель о разных вещах, какие имел представления о мире, человеке и т. д. *Что* может быть и не может быть на самом деле, выясняет наука; как это „на самом деле” может превращаться — кодироваться — в языках культуры, тоже заранее предусматривается, скажем, нашей социологической или культурологической концепцией. То и другое знание всегда уже исподволь руководит не только интерпретацией, но и научной *критикой* текстов. Исследователю стоит иметь в виду *логику* „самого дела”, всегда уже предполагаемую критическому чтению текстов. Мое предположение состояло в том, что греческая философия имеет *собственное* понятие о „на самом деле”.

Мы начнем понимать текст философа философски, если допустим, что в нем говорится не о *взглядах* на вещи, а о *самих вещах*, и странность того, *что* говорится, объясняется не особенностями культурного семиозиса, а странным оборотом *самих вещей*, сказавшимся в этих речах. Греческая мысль свидетельствует об особом — возможном — обороте того, что есть (может быть) *на самом деле*, обороте, странном для нас, потому что мы обитаем и мыслим в иной „метафизике”, *сами вещи* открыты нам иначе. В философском подходе к тексту философа мы пробуем уяснить не взгляды, а понятия — общевразумительные, имеющие онтологический смысл *понятия*, — не *коды*, не *знаки*, подлежащие расшифровке в лабораториях, положим, семиотической этнопсихологии. Иначе говоря, спрашивая «почему мыслитель так думал?», мы спрашиваем не о внешнем — социальном, традиционном, ментальном... — основании мысли, а о внутреннем: каким образом то, *что* думал мыслитель, обусловлено тем, как *он сам* понимал что значит понимать, как сам обосновывал *истинность* мысли. Знающий, замечает Аристотель, отличается от незнающего тем, что последний полагает, что так оно есть, а знающий и знает, т. е. может показать, почему так есть и — более того — иначе быть не может (Arist. Anal. Post. I 2, начало).

Раз уж мы говорим об античности, вопрос можно поставить так: каков „логос”, в котором мыслителю открывается его „космос”? Понять этот „логос” — значит не просто реконструировать его, но всерьез принять это „как”, этот „логос”, эту логику *истинного* понимания — онтологику — в качестве общевозможной, об-

щезначимой, как философский вопрос, обращенный ко всем, в частности и к нам здесь и сейчас, тут дело лишь за тем, чтобы его услышать. Это значит, следовательно, внутренне допустить, что возможна иная архитектоника (чистого) разума, отличная от той, внутри которой понимающая мысль принимает характер объективно познающей, т. е. той, в логике которой ведутся научные исследования, в том числе и историко-философские. Это значит открыть и признать, что и мы ведем наши научные, объективно-познающие исследования не в *естественном* свете некоей надежной, наконец-то достигнутой научности вообще, а в определенной *логике*, конституирующей разум... Словом, понимание — в этом смысле — древнего мыслителя начинается как бы переходом на его сторону, своего рода мысленным предательством сообщества исследователей. Вот попытки такого предательства и представлены в книге.

По ходу дела открылось нечто и более обескураживающее.

Меня занимает философия, собственно философия, *то самое* — удивительное, озадачивающее, вызывающее, — внимание чему обращает мысль в философскую. Главное в философии *обращение внимания* (и вместе с ним всего существа человека), наведение на философски озадачивающее. Философское *учение* — система, доктрина, концепция — не результат, а средство, косвенное следствие этой основной работы, схолия, поризм, отложение на полях философской аналитики. Основная трудность философской мысли в том, что навещающее на нее — „то самое”, что обращает внимание в философское, — не имеется, не дано заранее в качестве какого-то предмета (Истина, Бытие, Бог, Мир, Человек, Мышление, Язык...), а находится каждый раз словно впервые, изобретается с самого начала. Именно это «с самого начала» и есть собственное начало философии, ее территория, ее тема. Такой характер философского мышления отличает его от научного, методически продвигающегося в познании своего предмета. В философии приходится говорить скорее уж о некоем *искусстве* мысли, искусству этому философия первым делом и учит.

Более подробно речь об этом впереди, сейчас же лишь попытка оправдаться. Некогда различались систематическая философия и история философии: в систематической философ думал о сути дела, в истории он продумывал путь, пройденный философией в поисках этой сути. Я говорю об античности, о древнегреческой философии, но разговор этот для меня системно-философский, а не историко-философский, о настоящем, а не (только) о прошлом. Как если бы имелась в виду система, элементами которой были не категории, понятия, экзистенциалы, концепты..., а *начала* возможных философ-

ских систем, эпохальных философий, бывших и возможных, — своего рода философские персонажи, „субъекты” философий, первоисточники, семенные (и самовозрастающие) „логосы”.

Таков смысл названия книги «Античные начала философии».

Понимать греческих мыслителей — значит — при таком подходе — (1) научиться у них изобретенному ими искусству философского начинания с начала и (2) понять логику, по которой это начинание складывается в *определенное* начало (начала), отличающее античную философию в целом как некий сим-позион, некую ком-позицию ее философий (учений, школ, традиций), как внутренний, *как бы* одновременный симпозиум, исторически развернувшийся на тысячелетие. Собственно философское *вдумывание* в логику этого начала и историко-философское *исследование* текстов должны быть при этом каким-то образом совмещены.

Тут я и попал в положение, трагически беспомощное. *Мысль* греческих мыслителей запечатана в текстах, тексты написаны на древнегреческом языке, тексты эти критически исследованы и продолжают исследоваться учеными-филологами, истолкованы и перетолкованы историками и философами, — но дело не только и даже не столько в необъятности необъятного, дело в *характере* работы. Чем усерднее я вчитывался в филологические труды, тем больше приходил в замешательство: узнаю я больше, понимаю меньше. Научаясь сопоставлять тексты, разбирать грамматику и входить в аутентичную семантику слов, различать, что раньше, что позже, что оригинал, что позднейший пересказ, — разучаюсь тому, чему, помнится, обучал меня Платон в самых приблизительных русских переводах: искусству думать философски.

Это ведь тоже трудно, но трудность здесь совсем иная. Трудно следить мыслью за рассуждениями платоновского Сократа в «Теэтете» или «Филебе», трудно изучать комментарии Ф. Корнфорда к «Теэтету» и «Софисту», трудно разбираться вместе с филологами и математиками в математических местах «Теэтета» или «Послезакония», трудно охотиться за софистом в «Софисте», не менее трудно изучать «Философский комментарий к „Софисту”» голландца Л. де Рийка, — но трудности эти разные по самому складу требующейся мысли и характеру внимания. Одно дело вдумываться в апорию «Парменида», антиномии «Критики чистого разума», в диалектические фигуры «Феноменологии духа» или в экзистенциальную аналитику «Бытия и времени», другое — не менее трудное, а другое, по-другому трудное — осваивать исследовательскую литературу о «Пармениде» или «Критике». Разумеется, оба труда необходимы. Философии — знанию, по слову Философа, *точней-*

шему — менее всего пристало отговариваться от обстоятельных исследований ссылками на нутряную природу своего глубокомыслия (отговорки ленивого разума). И все же следует всерьез считаться с тем, что оборот и склад философского мышления *целиком* иной, чем склад научного мышления, в том числе и в науке филологии. Об уме ум вынужден мыслить иначе, чем о частях животных или о частях речи, не то — и он — ум — окажется частью *animal rationale* или пустым звуком. Но не о таком уме говорят Аристотель, Плотин, Лейбниц и Кант.

Греческие философы сразу уловили эту трудность. Хотя «мужи-философы» и должны быть во многом осведомлены, однако многознание *уму* не обучает, заметил Гераклит. Иначе бы оно научило, например, Пифагора, который в собирании сведений преуспел больше других, прочитал множество сочинений и составил из них некую собственную мудрость. Так ведь и мы сегодня пишем свои монографии. У Гераклита, однако, для такой мудрости имя суровое и плохо переводимое: *какотехния* (что-то вроде злоупотребления умением). И правда, выяснять, к примеру, как разделяется Гераклитов огонь, что такое „престер” или „кикеон”, — дело одно (конечно, не дурное, а нужное и важное), но другое дело — понимать, как Гераклит понимал *ум*, тот самый, который понимает и которому многознание не научает. *Огонь* Гераклита еще можно счесть остатком космогонического мифа, простительным архаическому мыслителю, — но не может ли *ум* Гераклита еще и нас научить *уму*? Ведь, по его словам, ум питается *общим*, — так, может быть, в том же *общем* он сообщен и с *нашим* умом, с тем, которым думаем мы, думаем, в частности, и о нем, о Гераклите, о его „огне”, „уме”, „логосе”? Здесь мы — вместе с Гераклитом — озадачиваемся не исторической реалией, а сутью дела: что, собственно, значит *думать понимать*? Одно дело объяснять, что такое космические „венцы” у Парменида, другое — что такое *бытие* и *мышление*. А вы-то, будто спрашивает нас Парменид, что имеете в виду, говоря „есть”, „понимаю”?

Мартин Хайдеггер предварил свой труд «Бытие и время» цитатой из «Софиста» Платона, это место, где собеседники приходят в замешательство относительно смысла слова „бытие”. «Есть ли у нас сегодня, — спрашивает Хайдеггер, — ответ на вопрос о том, что мы, собственно, имеем в виду под словом „сущее”? Никоим образом. И значит, *вопрос о смысле бытия* надо поставить заново». Философ видит насущнейшую задачу сегодняшней философии в том, чтобы вернуться туда, где вели свою беседу — и не закончили, бросили на полуслове — участники платоновского диалога.

Словом, философски понять философа — значит не только понять, что он говорил, но услышать, что он говорит, продолжает говорить, еще может сказать, — вступить с ним в разговор по сути дела. Разумеется, без филологии не узнать и того, что философ говорил, но без философии сказанное может навсегда остаться в прошлом.

Так вот, оказалось, мне не под силу вести работы в обоих направлениях: и погружаться в филологические разыскания, и продолжать думать о том, например, чем одна единица отличается от другой, и если ничем, то есть ли и одна, а если как-то их все же удастся различить, то что такое то, чем или в чем они различаются, и что это происходит, когда одна единица прибавляется к другой и получается снова одна, но уже другая, чем первые, единица, называемая двойкой, и единицы в двойке те же ли, что единицы сами по себе, или уже другие... Надо было выбирать. Я выбрал второй путь — путь, именуемый в научных кругах «спекулятивным», — хотя и попытался устлать его текстами на греческом, а кое-где подложить соломку ссылок на исследования филологов.

По тем же причинам я уклоняюсь от выяснения отношений с коллегами по научному сообществу. Ясно, двусмысленность моего положения этим усугубляется. Разумеется, все, что мне удалось понять и сказать, не выдумано из головы, доставшейся мне от природы. То, что в ней способно думать, воспитано, образовано, насыщено тем, что мне удалось получить в общении или чтении. Оригинальность — не моя забота, мне интересно понять, а в том, насколько мне это удастся, большая часть — нетрудно сообразить — принадлежит не мне. Увы, явный разговор с коллегами, который показал бы, сколь большое участие их умные голоса принимают в том, что кажется моей собственной мыслью, пришлось оставить под спудом монологической речи. Тем не менее мне хотелось бы с благодарностью назвать тут важнейшие сочинения, на которые я в тексте не ссылаюсь, но которыми питался, из которых почерпнул основные знания, фигуры понимания, философские топосы, — словом, на которые опираюсь всем, какой есть, умом, хотя, может быть, теперь что-то внутренне оспариваю и даже отвергаю.

Моя философская школа — домашний кружок Владимира Соломоновича Библера. О нем речь впереди, а здесь мне хотелось бы с благодарностью упомянуть работы других деятелей так называемого неомарксизма 60-х годов: Эвальда Васильевича Ильенкова, Генриха Степановича Батищева, Марка Борисовича Туровского, Василия Васильевича Давыдова, Владислава Александровича Лекторского, Эриха Юрьевича Соловьева, Мераба Константиновича Мамардашвили.

Знакомство с античной философией началось с изучения трудов С. Н. Трубецкого «Метафизика в древней Греции» (Собр. соч. М., 1910. Т. III), «Учение о логосе в его истории» (там же. Т. IV), «История древней философии» (Ч. 1—2. М., 1906—1908). С текстами ранних философов знакомился по «Досократикам» (Ч. 1—3) А. О. Маковельского.

Можно сказать, новая эпоха началась с выхода в свет первого тома энциклопедического труда Алексея Федоровича Лосева «История античной эстетики. (Ранняя классика)» (М., 1963). К тому времени я до некоторой степени был знаком с его ранними книгами «Очерки античного символизма и мифологии» и «Античный космос и современная наука», но именно из этого тома впервые пролился для меня некий свет понимания — в том, что казалось мне тогда многознанием и с чем я не знал, что делать, вдруг засветился некий ум. Основной идеей первой опубликованной мною статьи «У истоков теоретической мысли» (Вопросы философии. 1973. № 1) я целиком и полностью обязан тому, как А. Ф. Лосев разъяснил тут смысл пифагорейства. Сколь бы критично ни относился я сегодня ко многому в философии А. Ф. Лосева, мне не приходит в голову усомниться в эпохальном значении этого труда, богатства которого загромождены обилием материала, порою стилистически затемнены, но далеко не исчерпаны.

Большой удачей была встреча с замечательным ученым и человеком Иваном Дмитриевичем Рожанским. Мне довелось долгое время работать вместе с ним в Институте истории естествознания и техники. Иван Дмитриевич счастливо совмещал широту мысли, профессиональную филологическую компетентность и предельную трезвость строгого научного исследования. Благодаря беседам с ним и изучению его трудов мне впервые открылся с трудом обозримый мир историко-филологической учености. Многими знаниями из этого мира я обязан прежде всего щедрости И. Д. Рожанского и мог бы едва ли не на каждой странице сослаться на его книги «Анаксагор. У истоков античной науки» (М., 1972), «Развитие естествознания в эпоху античности» (М., 1979) и «История естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи» (М., 1988).

Иван Дмитриевич великодушно пригласил меня участвовать в домашнем семинаре, где ученость классической филологии присутствовала во всем блеске и могуществе. Участниками семинара были такие профессионалы своего дела, как Нина Владимировна Брагинская, Андрей Валентинович Лебедев, Юрий Анатольевич Шичалин, Сергей Никитич Муравьев. Многие их работы, ставшие впоследствии классическими, зарождались как доклады на этом

семинаре. Для меня подобная тонкость филологического анализа была, как высшая алгебра для человека, едва выучившего бином Ньютона. С тех пор я испытываю к филологам «почтение и ужас», мучаюсь подозрением, что философское понимание, о котором я говорил выше, неизбежно провалится, если не будет стоять на твердых филологических ногах, а в минуты слабости думаю, что одна толковая и хорошо обоснованная поправка стоит кучи глубокомысленных толкований. Словом, муки моей совести во многом вызваны уроком, данным однажды столь блестящими учеными-филологами, и я им глубоко благодарен за этот урок и за эти муки.

В связи с этим назову некоторые основополагающие для меня труды, в свое время изученные, но здесь в особых ссылках не упоминаемые: *Томсон Дж.* Исследования по истории древнегреческого общества. Т. II. Первые философы / Пер. В. М. Закладной и С. Д. Комарова. М., 1959; *Cornford F.* Principium Sapientiae. Cambridge, 1952; *Jaeger W.* The Theology of the Early Greek Philosophy. Oxford, 1947; *Kahn Ch.* Anaximander and the Origins of Greek Cosmology. New York, 1960; *Kirk G. & Raven J.* The Presocratic Philosophers. A critical history with a selection of texts. Cambridge, 1966; *Guthrie W.* A History of Greek Philosophy. Т. I. The earlier presocratics and pythagoreans. Cambridge, 1965; *Sambursky S.* The Physical World of the Greeks. London, 1956; *Onians R.* The Origin of European thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate. Cambridge, 1951 (теперь есть рус. пер. Л. Б. Сумм: *Онианс Р.* На коленях богов. Истоки европейской мысли о душе, разуме, теле, времени, мире и судьбе. М., 1999); *Snell B.* Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens. Hamburg, 1948; *Fränkel H.* Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. New York, 1951; *Fränkel H.* Wege und Formen frühgriechischens Denkens, Literarische und philosophische Studien. München, 1960; *Ramnoux Cl.* Héraclite ou l'homme entre les choses und les mots. Paris, 1959; *Vernant J.-P.* Les origines de la pensée grecque. Paris, 1962 (есть рус. пер. Я. А. Ляткера: *Ж.-П. Вернан.* Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988).

Весьма поучительной была работа Пиамы Павловны Гайденко «Эволюция понятия науки (становление и развитие первых научных программ)» (М., 1980). Книга (и ряд последующих статей П. П. Гайденко) содержит цельную концепцию, нелепо было бы отделяться краткими ссылками (вроде *см. впр.*), тут нужен обстоятельный разговор.

На путь к пониманию греческой онтологии удачно наставляла книга Александра Львовича Доброхотова «Категория бытия в классической западноевропейской философии» (М., 1986).

Свидетельством того, что философское дарование вполне сочетается с филологическим (и педагогическим сверх того), были труды Татьяны Вадимовны Васильевой. Считаю одним из лучших введений в изучение Платона ее первую опубликованную книгу «Афинская школа философии» (М., 1985). Для меня был особо значимым выполненным Т. В. Васильевой перевод статьи М. Хайдеггера о понятии „*фюсис*” у Аристотеля (*Хайдеггер М. О существе и понятии *φύσις*. Аристотель «Физика» β-1. М., 1995*). Теперь заботой и трудами дочерей Татьяны Вадимовны практически все ее статьи собраны и изданы в двух книгах: «Комментарий к курсу античной философии. Пособие для студентов» (М., 2002) и «Семь встреч с Хайдеггером» (М., 2004).

Трудно оценить, сколь многим в понимании смысла греческой философии, оборотов ее речи, оттенков ее языка обязан я общению с Владимиром Вениаминовичем Библихиным. Первые лекции о Гераклите, читанные В. Библихиным в 1989 г. в Институте философии для пяти-семи слушателей и составившие впоследствии содержание книги «Язык философии» (М., 1993; 2-е изд.: М., 2002), затем лекции о Пармениде в курсе «Чтение философии» (МГУ, 1992 г.) — прослушать их мне не удалось, но Владимир Вениаминович позволил мне ознакомиться с рукописью — и долгие с ним разговоры на эти темы открыли мне совершенно новый взгляд на раннюю греческую мысль. Едва ли не на каждой странице этой книги так или иначе — подсказывая, советуя, оспаривая, иронически комментируя — присутствует его голос.

Кроме упомянутого (и, увы, не упомянутого, забытого) мне хотелось бы отметить еще одну книгу, капитальное исследование А. Г. Чернякова «Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля, Хайдеггера» (СПб., 2001). К сожалению, я начал ее изучать слишком поздно, чтобы вносить изменения в книгу, между тем, судя по всему, многие существенные темы в сочинении А. Г. Чернякова имеют прямое отношение к обсуждаемым мной вопросам, и выяснить отношение с ними могло бы быть для меня весьма полезным.

В заключение низкий поклон моим друзьям и близким, чья заботливость — самая настоящая — позволяла мне заниматься своим делом — может быть, мнимым.

Особо же прочувствованное и продуманное спасибо я хочу сказать моему сыну Федору. Не знаю, найдется ли что-нибудь полезное в моих писаниях, но очень хорошо знаю, сколько под предлогом занятости отнято у него.

31 июля 2005 г.

Там и от темной земли, и от Тартара, скрытого в мраке,
И от бесплодной пучины морской, и от звездного неба
Все залегают один за другим и концы и начала,
Страшные, мрачные. Даже и боги пред ними трепещут.
Бездна великая...

Гесиод (пер. В. В. Вересаева)

ВВЕДЕНИЕ

ФИЛОСОФИЯ КАК АРХЕО-ЛОГИКА

Важно с самого начала иметь в виду, какую задачу я пытаюсь тут решать. Не только для того, чтобы читатель заранее знал, в какое исследование его вовлекают, но и потому, что отсюда, из первого и конечного вопроса, будут исходить вопросы, с которыми автор обращается к историческим «материалам», а стало быть, и *смысловой контекст*, в котором будут читаться и толковаться привлекаемые тексты.¹ Первый круг встающих вопросов и предполагаемых путей, на которых мы будем искать их решения, можно наметить, просто поясняя название книги.

В основе работы лежит курс лекций, в течение ряда лет читаемых автором для студентов первого курса философского факультета РГГУ. Я назвал курс «Начала античной философии», имея в виду не исторический, а логический смысл слова „начало”: *основоположение*. В официальное расписание, однако, курс регулярно включался под названием «Истоки античной философии»: „истоки” получились, видимо, из моих «начал» и само собой разумеющейся «истории». Теперь название сформулировано так, чтобы по возможности предупредить привычные ассоциации и ошибочные ожидания. Речь пойдет не о *первых шагах* или исторических *истоках* древнегреческой философии, — и обращение к началам этой философии, и ведущий вопрос рождены не историко-философским интересом, а собственно философской озадаченностью. Ведь и греческая философия рождается не в гадательных домыслах о мире, а в странной озадаченности — в *удивлении* — самим существом существования. Эта озадаченность — и в экзистенциальном, и

¹ Я разделяю убеждение, что смысл текста в вопросе, на который он отвечает, соответственно и говорят (толкуются) тексты только в ответ на пред-полагаемые нами вопросы, в контексте задаваемых нами жанровых, дисциплинарных или иных типологий. Здесь нет надобности даже отсылать к М. М. Бахтину, можно напомнить простые рассуждения Р. Коллингвуда в главе «Вопрос и ответ» его «Автобиографии» (см.: *Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография*. М., 1980. С. 338—346). См. ниже раздел «Философия и филология».

в логическом ее оборотах — есть *собственное* начало философии, где бы и когда бы она ни возникала. Поэтому там, где современной философии удастся войти в суть собственного дела, она подходит к сути древнегреческой философии ближе, чем иные исторические исследования. Понимаемая из этого начала история философии перестает казаться архивным складом (если не свалкой) систем, учений, мировоззрений, она открывается в том средоточии, что, собственно, и делает эти „учения” философией и где они заранее сообщены друг другу. Сообщенность эта, однако, крайне далека от согласия. Напротив, именно взаимооспаривание, *взаимоозадачивание* „положительных учений” сохраняет и воспроизводит изначальную озадаченность, питающую философскую мысль.

Что философия занята «первыми началами и причинами», известно со времен Аристотеля по меньшей мере. Дело здесь идет о первом и последнем, о чем-то, что предполагается изначальным (априорным), об основании всего, что основательно, об аксиоматичном, о критерии самой истинности. Если так, искомое философией по сути своей должно быть единственным и окончательным. Тем не менее перед нами множество философских „систем”, а отношения между ними кажутся крайне далекими от сотрудничества в общем деле. Скорее уж наоборот, философское самосознание каждой уважающей себя системы таково, что все прочие должны быть либо вписаны в ее контекст как более или менее удачные попытки, либо вовсе отлучены от дела. То самое, что настраивает мысль на философский лад: *начинание с начала*, — делает различия между философиями *принципиальными*. Картина роста, развития методично развертываемых исследовательских работ, медленно движущихся от успеха к успеху, знакомая нам по истории наук («Эволюция физики»), не годится для истории философии. *Историк* может довольствоваться видимостями „школ”, „традиций”, „измов”, *философ* же узнает философа, пусть и скрывающегося в прилежнейшем комментаторстве авторитетных текстов, по намерению переписать все с начала, например, изложить Учение Учителя *основательней*. Строго говоря, к *каждому* философу можно отнести слова, сказанные Шеллингом о Декарте: «Он начал с того, что порвал всякую связь с прежней философией, как бы стер губкой все, что было сделано в этой области до него, и начал строить свою систему с самого начала, будто до него вообще никто не философствовал».¹ Этот *сократический* жест возвращения к незнанию, неузна-

¹ Шеллинг Ф. К истории новой философии (Мюнхенские лекции) (цит. по изд.: Шеллинг Ф. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 389).

ванию, непониманию, который в наши времена Э. Гуссерль назвал термином греческих скептиков „эпохэ“, и есть то, что обращает мысль в философскую.

Что же тогда означает это озадачивающее *множество* метафизических систем и философствующих умонастроений, различия между коими принципиальны, эпохальны, даже судьбоносны? Скандальную неудачу всего предприятия или же собственно философский *урок* о природе, о смысле искомого ею первоначала (бытия, мысли, истины), — а тем самым и о смысле самой философии? Смысл этот теряется в расходящихся „измах“ и настроениях, а обретается вполне только в собрании — неявном, возможном — их *сократического диалога*, в уяснении общей со-озадаченности „первым и последним“, чем и жива философия в собственной сути. В отличие от метафизики, устанавливающей истину-идею (принцип), философия в собственном существе есть открытие *истины-загадки*, истины, не вмещающейся в какую бы то ни было идею истины, но и не скрывающейся в мистических потемках. Философия в собственном существе — это держание истины как открытого и насущного *вопроса*, бесконечная содержательность и острота которого исполнена всей экзистенциальной мощью и логической продуктивностью эпохальных идей истины, задающих этот вопрос друг другу.¹

¹ Феномен (лучше даже сказать, *событие*) истины, раскрываемый философией, одинаково далек как от метафизической доктринальности, так и от невразумительной „переживательности“. Ему ближе атмосфера сократического диалога, если он развертывается с нешуточным драматизмом равносильных участников. Одним из первых этот смысл истины уловил М. М. Бахтин, изучая поэтику „полифонических романов“ Достоевского. «...Из самого понятия единой истины, — пишет М. Бахтин, — вовсе еще не вытекает необходимости одного и единого сознания. Вполне можно допустить и помыслить, что единая истина требует множественности сознаний, что она принципиально неместима в пределы одного сознания, что она, так сказать, по природе *с о б ы т и я* и рождается в точке соприкосновения разных сознаний. {...} Монологическая форма восприятия познания и истины — лишь одна из возможных форм. Эта форма возникает лишь там, где сознание ставится над бытием и единство бытия превращается в единство сознания» (*Бахтин М. М. Собр. соч. М., 2002. Т. 6. С. 92. Ср. далее анализ жанра сократического диалога: там же. С. 124—127*).

Открытие радикальной вопросительности, онтологической спорности *истины*, не вмestimой ни в одно сознание, ни в единственную идею истины, определяет различные философские умонастроения XX века. В «Проблемах творчества Достоевского» 1929 г. М. Бахтин сопровождает процитированное место ссылкой на М. Шелера (см.: *Бахтин М. М. Собр. соч. М., 2000. Т. 1. С. 60*). Как всегда ярко описывает это умонастроение Л. Шестов. «Страшный суд, — пишет он в одном из фрагментов, вошедших в кн. «На весах Иова», — величайшая реальность. В минуты — редкие, правда, — прозрения это чувствуют даже наши положи-

Отсюда, изнутри общефилософской озадаченности, подходим мы к древнегреческой философии (у которой смыслу этой озадаченности впервые и учимся).

Какого же рода вопросы говорят нам, что мы имеем дело именно с философией?

1. Ум в начале

Начнем с начала, с давнего и традиционного ответа философии о себе. Философия задается вопросом о *первых началах* бытия и мышления, о том, чем (в свете чего, в отношении к чему, в зависимости от чего, исходя от чего) все так или иначе выстраивается и определяется, обретает свои собственные (истинные) черты. Верность поступков, умелость искусств, добротность изделий, точность знаний (все эпитеты тут взаимозаменяемы) зависят от того, насколько удастся найти их „начало”: главное (начальствующее), ведущее, несущее, существенное. Если суть дела или вещи найдены правильно, тогда ясно вырисовывается весь образ нужных действий, а вещь, не нами сделанная, видится в своем собственном „хозяйстве” так, что становится понятной (доказуемой) необходимость всего, присущего этому существу, т. е. нужного для его существования. Ясно, что ошибка в *начале* имеет поистине роковой характер. Аристотель (за которым мы тут пока следуем) говорит поэтому: «Порча [порочность, беда, злополучие] разрушает начало (ἔστι γὰρ ἡ κακία φθαρτικὴ ἀρχή)» (Arist. Eth. Nic. VI 6, 1140b20).¹ Поэтому начало в каждом деле имеет характер *аксиомы* (ἀξιωμα), т. е. — по значению этого греческого слова — *ценности, положения первостепенной важности*.

Как же находятся, усматриваются, устанавливаются эти *аксиомы*? Какой путь ведет к тому, *исходя* из чего мы впервые получаем

тельные мыслители. На Страшном суде решается, быть или не быть свободе воли, бессмертию души — быть или не быть душе. И даже бытие Бога еще, быть может, не решено. И Бог ждет, как каждая живая человеческая душа, последнего приговора» (*Шестов Л.* Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 153).

¹ В дальнейшем ссылки на сочинения Платона и Аристотеля даются в тексте следующим образом. Если цитируется русский перевод, ссылка дается кириллицей по изданиям: *Платон.* Соч.: В 3 т. М., 1968—1972; *Аристотель.* Соч.: В 4 т. М., 1976—1983. Если цитируются другие издания, дается специальная подстраничная ссылка. Если же перевод выполнен мною либо изменен, ссылка в тексте дается латиницей.

какие бы то ни было путеводные нити? В каком свете сможем мы усмотреть сам *источник* света, впервые дающего что бы то ни было усматривать? На каком основании может быть установлено первое основание, чем держится держащее все начало? Вопрос философии оказывается далеко не заурядным.¹ Но задавать его приходится, речь ведь идет о том, от чего все зависит, и есть беда похуже разрушения начала: начало, взятое наобум, напрокат, даже наспех сооружаемое и властно утверждаемое, только чтобы было за что цепляться нашей растерянности, ищущей надежности и обеспеченности.

Начала разных человеческих дел находятся в целокупности человеческого хозяйства, в „практисе” человеческого бытия. Надо, следовательно, задуматься о его *первом* начале, о том, что значит существовать в качестве человека, *быть* человеком. Если же речь идет о „природе вещей”, внимание должно обратиться к „хозяйству” целого мира, мы должны будем спросить, что значит вообще *существовать*, *быть*. Такое внимание к *первым началам и причинам* Философ называет иногда, следуя сложившемуся мнению, просто „мудростью” (Metaph. I 1, 981b28), иногда „некой (теоретической) эпистемой”.² Тут, впрочем, следует разобраться.

*Эпистема*³ — это *аподиктическое* — доказательное — знание всего, что само по себе присуще рассматриваемому. Показать эту присущность и значит доказать. То же, чему все присуще, но что

¹ См. детальный анализ коренного парадокса философии как логики *самообоснования* мысли в кн.: Библиер В. С. Кант — Галилей — Кант. (Разум Нового времени в парадоксах самообоснования). М., 1991. С. 3—29. В ином повороте вопрос первообоснования обсуждается Хайдеггером. См.: Heidegger M. Vom Wesen des Grundes // Heidegger M. Wegmarken. Frankfurt am Main, 1967. S. 24—71 (рус. пер. В. В. Библихина: Хайдеггер М. О сущности основания // Философия в поисках онтологии. Самара, 1998. С. 78—130); Heidegger M. Der Satz vom Grund. Pfullingen, 1957 (рус. пер. О. А. Коваль: Хайдеггер М. Положение об основании. СПб., 1999).

² «Есть некая наука, которая рассматривает (θεωρεῖ) сущее как [поскольку оно] сущее (τό ὄν ἢ ὄν) и то, что ему самому [в качестве такового] присуще. Эта наука не входит в те, что в отличие от нее называются частными. Ни одна из других не смотрит за (ἐπισκοπεῖ) сущим вообще как сущим, а, отрезав себе некую часть, рассматривает все, что с ней связано, как например науки математические. Если же мы ищем начала и высшие причины, ясно, что им необходимо быть началами и причинами некоего существа, сущего само собой (φύσειώς τινος αὐτὰς... καθ' αὐτήν)» (Metaph. IV 1, 1003a23—29). [Если в цитатах не указан переводчик, я сам изменяю перевод, как правило, в сторону большей букввальности. В квадратные скобки заключаются мои пояснения].

³ Оставляю это слово без перевода, чтобы сразу не примешивать мешающих ассоциаций с тем, что мы привыкли считать науками.

само уже ничему не присуще (начало), не может быть доказано таким образом, стало быть, относительно него невозможна эпистема (Anal. Post. I 2—4; Eth. Nic. VI 6, 1140b35). Значит, подсказывает нам Аристотель, основания науки не могут быть предметом науки — ни *научной* эпистемологии, ни *научной* гносеологии, ни *научной* методологии, ни какой бы то ни было науки вообще... Тогда, как возможно это знание первоначал? А ведь от их аксиоматической значимости все зависит, и знать их поэтому следует гораздо яснее, точнее и надежнее, чем все прочее.

Есть знатоки, которых зовут *мудрецами*. Мудрец не только владеет аподиктическим знанием, но и «находится в истине¹ относительно начал» (Eth. Nic. VI 7, 1141a18). «Как если бы мудрость, — заключает Аристотель, — была умом и эпистемой, словно главной эпистемой о том, что всего важнее [ценнее, почитаемей] (ὥστ' εἶη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη, ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμωτάτων)». Мудрость охватывает эпистемическое знание, но и пребывает в истине относительно первоначала. То, чем или благодаря чему мудрость пребывает в истине начала, названо тут *умом* (νοῦς). Ум, стало быть, отличается и от эпистемы и от мудрости, он и есть само внимание к началу.

В последних строках «Второй Аналитики» Аристотель говорит об этом с полной определенностью: «Так как из состояний мышления, которыми мы пребываем в истине, одни всегда истинны, другие же допускают заблуждение, как мнение и расчет, а всегда истинны эпистема и ум, и нет другого рода точнее эпистемы, чем ум; начала же доказательств более знаемы [чем доказанное], а всякая эпистема есть [знание] вместе с „логосом” (рассуждением), — то не может быть эпистемы о началах (τῶν ἀρχῶν ἐπιστήμη) [начала, на которых базируется аподиктический логос (логика), сами не могут быть получены таким логосом]; поскольку же кроме ума не допускается ничего более истинного, чем эпистема, тогда ум есть о началах; это видно также и из того, что начало доказательств не есть [результат] доказательства, как и начало эпистемы не эпистема; если же помимо науки не имеем никакого другого истинного, ум будет началом эпистемы» (Anal. Post. II 19, 100b5—16. Выделено мной. — А. А.). То, что Аристотель именует тут *умом* (νοῦς), и есть состояние мышления (ἔξις τῆς διάνοιας), в котором оно находится, когда понимает начало.

¹ «Находится в истине» — так я попытался передать глагол ἀληθεύειν. Ἀλήθεια — истина, но в русском нет соответствующего глагола.

...Или когда озадачено началом? Тут мы попадаем в затруднительное положение, почти тупик. Понимание начал, в которых всегда уже находится любое начинание, которыми определяется состоятельность (логика) поступательной мысли, само не может быть обеспечено в этой логике. К изначальному не ведут пути доказательств, рассуждений, исследований, потому что все умения рассуждать, исследовать..., все искусства-технологии поиска предполагают главное — начало, научающее умениям и направляющее поиски, — уже имеющимся. Иногда поэтому говорят об *интуиции* (и даже попросту переводят $\nu\omicron\delta$ *интуицией*¹), но с интуицией дело обстоит еще хуже, чем с доказательствами. Может быть, первое иначе как схватыванием не поймашь, но далеко не все, схватываемое нами налету, и есть то самое, первое. Не забудем, что именно доказательство указало нам на загадку начала, доказательствам — логически отчетливой и ответственной мысли — оно *нужно*, как нужно оно и «хищному глазомеру» художника-столяра, и вообще умелости, искусности, верности, точности. Поэтому Аристотель считает „мудрость” *точнейшим* ($\acute{\alpha}\kappa\rho\iota\beta\acute{\epsilon}\sigma\tau\epsilon\rho\nu$) знанием (Metaph. I 2, 982a14).

Именно страсть (*филия*) к высокому художеству (*софия*²) и увлекает в поиск начал, а так-то всякому довольно повседневных забот. Искомое начало должно быть, следовательно, критерием истинности всего, что доказывается, мерилom всего, что создается, ориентиром всего, что достигается с его помощью, поэтому каким-то образом оно должно быть точнее точного, доказанней доказанного, истиннее истинного и при этом само ни к чему далее не отсылать, ни на что не опираться. «Истинные же и первые [начала] достоверны ($\acute{\epsilon}\chi\omicron\nu\tau\alpha$ $\tau\eta\nu$ $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\nu$) не посредством других, а посредством самих себя, — говорит Аристотель в «Топике». — Ведь в эпистемических началах не следует искать „почему”, а каждое из начал должно быть достоверным само по себе» (Arist. Top. I 1, 100b18—21). Таков парадокс первоначала.

¹ В английских переводах это почти общепринято. Ср., например, приведенный текст из «Аналитик» в пер. Хью Триденника: «Now of intellectual faculties that we use in the pursuit of truth some (e.g., scientific knowledge and intuition)...» (Aristotle. Posterior Analytics. Topica. Cambridge (Mass.); London, 1960 (The Loeb Classical Library). P. 261).

² «Мудрость [σοφία] в искусствах мы признаем за теми, кто безупречно точен в [своем] искусстве; так, например, Фидия мы признаем мудрым камнерезом, а Поликлета — мудрым ваятелем статуй, подразумевая под мудростью, конечно, не что иное, как добродетель [т. е. совершенство] искусства» (Арист. Эт. Ник. VI 7, 1141a10. Пер. Н. В. Брагинской).

А что же „интуиция“? Что это за умение, какое искусство, в чем критерий ее точности? Что за опыт может доставить нам начала, какие „наведения“? Откуда нам знать, не схватываем ли мы интуитивной хваткой лишь призраки наших вожделений и мечтаний? Ясно: если это интуиция, опыт, то интуиция *умная*, обретаемая умом, предельно опытным в деле аналитической мысли, т. е. в рассуждениях, доказательствах и опровержениях, различениях и определениях... «Поэтому к ним [первым началам] необходимо подходить, исходя каждый раз из общеизвестных (правдоподобных) понятий (διὰ δὲ τῶν περὶ ἕκαστα ἐνδόξων), а это или по существу, или преимущественно свойственно диалектике [искусству сократической беседы], ведь она, умея вести расследование, держится пути (ὁδὸν ἔχει) к началам всех τῶν μεθόδων — путей [открывающих возможность поступать, искать, уметь — быть *путем*]» (ibid. I 2, 101b3). Пока начала действий, искусств и знаний лишь предположены, в знаниях, умениях и поступках нет ни верности, ни строгости, ни точности, все „эпистемы“ остаются просто правдоподобными положениями. Эти-то правдоподобные, принятые большинством сведущих людей (знатоков своего дела и даже мудрецов) аксиоматические *предположения* и продумываются не-эпистемическим (не-аподиктическим) *умом*, ведущим свое следствие путем диалектических рассуждений (ibid. I 10, 104a10), т. е. методом того самого платоновского (сократического) *диалога* (мудрецов) *об изначальных предположениях* (мудрости), систематизацией которого и должна была быть «Топика» Аристотеля.¹

Так вырисовываются сфера действия и черты философского ума. Метод и логика его отличаются как от аподиктической логики

¹ Аристотель здесь просто повторяет известное платоновское определение „диалектического метода“ в «Государстве» (VII, 533b—d). Все человеческие умения и знания, замечает здесь Сократ, ограничены „мнениями“ и „желаниями“ людей и не касаются существа вещей. Даже те науки, что «пытаются постичь хоть что-нибудь из бытия», вроде наук о числах и фигурах, «лишь как бы сновидят о сущем (ὡς ὄνειράττουσι μὲν περὶ τὸ ὄν), поскольку они оставляют неподвижными [незыблемыми, неприкосновенными] предположения, которыми пользуются, и не способны дать отчет о них. У кого начало то, что он не знает, кто не знает заключение и все средние звенья из которых сплетается [умозаключение], каким ухищрением можно сделать такого рода согласие эпистемой? {...} Стало быть... один только путь диалектики [путь разговора, диалога, логического спора] (ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη) ведет сюда: опровергая предположения, к самому началу, чтобы утвердиться [в нем]». О замысле «Топики» как логической систематизации платоновских диалогов см.: Микеладзе З. Н. Что такое «Топика» Аристотеля? // Вопросы философии. 1979. № 8. С. 109—120.

„эпистем”, так и от незыблемой мудрости традиции или мировоззрения. Он начинается у начал, предположенных логикой теоретической мысли (и выявляемых ею) или предвзятых практической мудростью, и вдумывается в нечто более изначальное, в то „*пред*”, откуда полагаются и берутся осново(пред)положения. Умное усмотрение *самого* бытия, того, что есть само, а не просто допускается *в качестве* незыблемого бытия, образуется диалектическим спором таких допущений. Тут важны все стороны: и теоретическая выясненность начал как начал *доказательства*, и прагматическая выясненность начал как начал мудрой жизни, и интуитивное средоточие философского ума, и диалектический спор осново-пред-полаганий (спор по последним вопросам бытия, как сказал бы М. М. Бахтин) как метод очищения, держания и возвращения умной интуиции, сказать точнее, *изначальной загадочности бытия*.

Но мы забежали далеко вперед, продолжим наше введение.

Философский ум мыслит по ту сторону аподиктической (эпистемной) логики, но его вне-логичность вовсе не алогичность. Философская задача задается эпистемически образованной мыслью (прошедшей, например, у Платона строгую математическую выучку). Лишь развернутый мир сказуемого может навести мысль на неделимое (интуитивное, молчаливое) понимание своего (логического) *подлежащего*, того „субъекта”, о котором вся сказка сказывается. Первое, стало быть, понимается (выявляется) последним, но... достигнутое понимание тут же тонет и умолкает в некоем мистическом созерцании,¹ словно мысль исходит из себя и погружается в *само бытие*. Там, где мысль наконец улавливает свое начало, это начало, кажется, полностью поглощает мысль и слово. Начало не может быть высказано на том языке и изложено в той логике, началом которых оно служит.

Тут-то и берет слово философия. Но что же и как же могут *говорить и мыслить* ее интуитивный ум или умная интуиция, лишённые языка и доказательности? Между тем состояние ума в *неявной* интуиции начала отличается от того, когда ум выявляет в себе эту интуицию и таким образом *целиком* попадает в поле собственного

¹ Логическое подлежащее не сказывается в мире своих сказуемых (иначе оно само стало бы своим сказуемым), оно невыразимо, несказуемо внутри своего теоретического мира, но *показуемо* формой (логикой) *теоретического* мира. (Ср. тезис 6.522 «Логико-философского трактата» Витгенштейна: «Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische»).

внимания, т. е. как-то и выходит из себя.¹ Если виден только ход из архитектурно-устроенного мира и соответствующей ему мысли к их первоначалу, мысль неизбежно замкнется в метафизику, безвыходность которой будет надежно обеспечена мистическим умолканием (так античная мысль замкнулась в себе на путях неоплатонизма и стоицизма). Но как же иначе?

Как, в самом деле, умеет мыслить мышление в „состоянии” этого сверхэпистемного ума? Если логика есть форма аподиктического „логоса” (соответствующего теоретическому „космосу”), можно ли говорить о некоей мета-космо-логике — некоей архео-логике — логике ума, мыслящего не *на* началах, а *о* началах?² Да и уместен ли тут вообще предлог „о”, может быть, лучше сказать *в* начале? Если „о”, то, стало быть, *вне, по ту сторону*. Так начало ли ума — по ту сторону ума — или ум, мыслящий начало, мыслит его со стороны? Но как возможна такая отстраненность от *всего*?

Эта двойственность, двусторонность начала — оно и принадлежит миру (который *в* нем), и *по ту сторону* мира и *его* ума — чрезвычайно значима. Мимоходом, чтобы не входить сразу же в разбирательство, из которого уже нет возврата, потому что оно разбирательство и есть сама философия во всей ее истории, напомним только, как *Платон* отметил это из мира (и, кажется, самой мысли) вон выходящее положение началомыслящего ума знаменитой «демонической гиперболой» идеи блага (начала начал): «Само благо [начало бытия и знания] не есть бытие, оно — по ту сторону бытия, превышая его достоинством и могуществом (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος)» (Pl. RP. 509b). Отсюда путь ведет к *Плотину* (и далее), который делает эту странность начала исходным

¹ «Мышление как таковое [в целом] мыслит лучшее как таковое [начало всего в целом], и в наивысшей степени мышление — в наивысшей степени лучшее; ум же мыслит самого себя по участию в мыслимом [мыслимое целиком присутствует в уме]; ведь мыслимое становится мыслимым, когда его касается и мыслит ум, поэтому одно и то же ум и мыслимое (ἡ δὲ νόησις ἡ καθ' αὐτήν τοῦ καθ' αὐτὸ ἀρίστου, καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα. Αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταῦτὸν νοῦς καὶ νοητόν)» (Arist. Metaph. XII 7, 1072b20).

² Понимание философии как архео-логики (странной „логики” обоснования начал самой логики (начал „силлогизма”) — не следует, разумеется, путать с «археологией знания») *М. Фуко* (см. рус. пер.: *Фуко М.* Археология знания. Киев, 1996), базирующейся на логике структурализма и на соответствующем этой логике понятию начала („эпистема”).

пунктом и соответственно переустраивает всю архитектуру космоса и логику ума (см.: Enn. V 4, 1 и 2; V 3, 17; VI 9, 11).¹

Словом, Аристотелев ум, т. е. мысль, занятая началом, в точности очерчивает странное место, лучше сказать, странную неуместность философии, теряющейся между наукой, мудростью, метафизикой и мистикой. Это ее вопросы, задачи и загадки. Ум философии отличается как от мудрости (традиционной, практической, мировоззренческой...), так и от доказывающей науки. Философия не „эпистема“, у нее нет какой-то своей особой (частной) сферы, своего „предмета“. Заклучим отсюда для начала, что речь идет не об особой *сфере* философских интересов, а об особом *обороте* мыслящего *внимания*, обороте, так сказать, назад, к началам того, что уже всюду идет.

В истории европейской (да и не только) культуры мы без труда найдем аналогичный, вводящий в философию оборот мыслящего внимания. Мысль, проясняющая архитектурно устроенный образ мира и соответствующий образ мысли, выверяет себя, обращаясь к тому началу (*архэ*), что лежит в основании тектоники мира и логики знания (разбирательства) в нем. Это начало само высвечивается в свете проясненного им мира, тогда возникает вопрос *о природе* — смысле, основании — его начальности.

В трактатах, прямо или косвенно говорящих «О началах», богословы средневековья заняты странным делом: оправданием, обоснованием, освоением человеческой мыслью божественных — потусторонних этой мысли (и всему ее миру) — начал. Впрочем, чуть выше мы заметили, как уже Платон дал понять (а Плотин не дает забыть), что странность потустороннего присуща внутренней *логике* первоначала как такового, и теология поэтому может находить в недрах первоначала свои *логические* (онто-логические) основания.

Легко увидеть, как схожий оборот от мира к его началу совершается в так называемых доказательствах бытия Божия у Фомы Аквинского.² Возможно, теперь будет понятней, почему эти „доказательства“ именуется Фомой не *demonstratio*, а *probatio* — *опробывание, испытание, признание*: нельзя же доказывать то, что лежит в основе всего доказуемого, но выяснить, выявить можно по-

¹ Некоторые из основных этапов и поворотов истории „первой философии“, понятой в этом ключе, удачно прослежены в книге Владимира Янкелевича: *Jankélévitch V. Philosophie première*. Paris: PUF, 1953¹, 1986².

² См.: *Фома Аквинский. Доказательства бытия Бога* в «Сумме против язычников» и в «Сумме теологии» / Пер. с лат. и нем. К. В. Бандуровского. М., 2000.

пробовать. Правда, вот что еще теперь важно приметить: двигаясь путем, давно проложенным Аристотелем, восходя чуть ли не след в след за ним к перводвигателю, первопричине и т. д., Фома приходит, разумеется, совсем к другому началу, другому не только по откровению, но по логическому смыслу. Конечно, тварный мир наводит ум на иные мысли, нежели вечный космос, и мне заметят, что христианство с самого начала мыслит креационистски, но как началось это начало, не таится ли сама его возможность в *потусторонней* — мета-космической и мета-логической — „сфере”, куда заглядывает только философская архео-логика?

Далее. Почти как цитату из Аристотеля читаем мы в «Началах философии» Декарта: «Прежде всего я хотел бы выяснить, что такое философия {...} Это...знание, которое направляет саму жизнь, служит сохранению здоровья, а также открытиям во всех науках. А чтобы философия стала такой... необходимо... чтобы тот, кто старается овладеть ею (что и значит, собственно, философствовать), начинал с исследования первых причин, именуемых началами. Для этих начал существует два требования. Во-первых, они должны быть столь ясны и самоочевидны, чтобы при внимательном рассмотрении человеческий ум не мог усомниться в их истинности; во-вторых, познание всего остального должно зависеть от них так, что хотя начала и могли бы быть познаны помимо познания прочих вещей, однако, обратно, эти последние не могли бы быть познаны без знания начал».¹ «Ясность и самоочевидность» — это картезианский аналог „интуитивности” философского ума. Он ведь не психологическую очевидность имеет в виду. Первая — изначальная — очевидность заключена в том, где и как „ум мыслит самого себя”, где бытие неустранимо от удостоверения в бытии, т. е. в бытии чистого самосознания, в его *cogitans*. Касаюсь этого *нового* начала только для того, чтобы заметить: аналогичным обращением внимания, схожим первофилософским движением к тому „состоянию мышления”, которое Декарт называет последней (или первой) „ясностью и отчетливостью”, этот философ обосновывает (даже учреждает) архитектурно иной, новый мир с иной логической архитектурой научного знания и этической архитектоникой правильной жизни (идеей блага).

Основоположник «картезианства XX века», феноменологии, влиятельнейшего философского движения современности Э. Гуссерль с самого начала (1-й том «Логических исследований») видит

¹ Декарт Р. Избранные произведения / Пер. с фр. В. Н. Ивановского. М., 1950. С. 412.

задачу философии в окончательном обосновании научности науки. В этом он полностью солидарен со всей новой философией, понимавшей себя как *наукоучение* (*das Wissenschaftslehre*). В этом согласны не только Лейбниц, Кант, Фихте (придумавший это название), Гегель (как и Гуссерль, видевший — на свой лад — в философии строгую и высшую науку), но и философы совершенно иного склада, как Б. Больцано и позднейшие логические позитивисты. В лекциях 1923/24 г., названных «Первая философия», Гуссерль эту задачу и ставит. Если, говорит он, философия призвана дать окончательное обоснование всей научной, т. е. основательной и ответственной, мысли, то «название „Первая философия” указало бы тогда на научную дисциплину о началах;¹ оно позволило бы ожидать, что высшая целевая идея философии потребует для таких начал или их замкнутой сферы собственной, замкнутой в себе дисциплины со своей собственной проблематикой — проблематикой начал. <...> По внутренней неустранимой необходимости эта дисциплина предшествовала бы всем другим философским дисциплинам и должна была бы их методически и теоретически фундировать. Врата, начала Первой философии стали бы поэтому началами философии вообще».² Это должна быть наука о первоисточниках (*Urquellenwissenschaft*), ибо только мысль, исходящая из первоисточников, может отвечать назначению и достоинству мыслящего: быть всецело ответственным за свое бытие в мире. Поскольку сам мир не берется как попало извне, а изначально разворачивается (допускается, раскрывается) умеющей отвечать за себя (изначальной) мыслью, Первая философия оказывается наукой о «трансцендентальной субъективности»,³ или феноменологией, которая, собственно, впервые и есть сама Первая философия. Такое самосознание — впервые Первой (самой) философии — феноменология разделяет со всеми понимающими свой смысл философиями.

¹ Eine Disziplin des Anfangs. Замечательно, что Гуссерль здесь использует не предложную конструкцию (*vom Anfang*), а генетив, точно так же как и Аристотель в вышеприведенной цитате из «Аналитик» (с. 20) (не ἐπιστήμη περὶ τῶν ἀρχῶν, а ἐπιστήμη τῶν ἀρχῶν), как если бы они имели в виду указать значимую здесь двусмысленность: возможность прочитать оборот и как *genetivus relationis*, и как *genetivus possessivus*.

² *Husserl E. Gesammelte Schriften / Hrsg. von E. Ströker. Bd 6. Erste Philosophie. Th. 1: Kritische Ideengeschichte. Hamburg, 1992. S. 5.*

³ *Ibid. Th. 2: Theorie der phänomenologische Reduction. S. 4.*

2. Современная философия как спор о начале

Я коснулся здесь нескольких точек истории философии не только для того, чтобы наметить ее *общую* «целевую идею»: раскрыть (и обосновать) понимающее бытие человека в мире *из начала*, из первоисточника, — но и чтобы сразу же обратить внимание на эту странность. Сосредоточивая весь мыслимый мир в одну точку абсолютного первоначала, всматриваясь, вдумываясь в *одну и ту же точку*, философы находили, выявляли в ней столь же абсолютно *разные* начала-принципы, утверждающие (и даже учреждающие), как следствие, принципиально (изначально) разные миры и отвечающие им умы.

По существу, каждый философ начинает работу заново, с самого начала и... выходит с «той стороны» на свет с новым началом в руках, полагая, что это начало и есть, наконец, само начало. Получается парадокс (если не скандал): философы занимаются общим — философским — делом, но доказывают причастность этому общему делу тем, что порождают абсолютно *оригинальную* философию. Убедившись в этом, можно, конечно, вообще отстранить философские спекуляции от дела, но можно и *впервые* уяснить само существо философского дела. Не зря ведь Платон и Аристотель подсказывали нам, что метод философствования, искусство философского ума — это искусство *диалектическое* (διαλεκτική μέθοδος, διαλεκτική τέχνη), искусство диалога, разговора, спора первоначальных мудрецов об изначальности начала, о существовании и понимательности понимания.

Если до сих пор философские споры могли вестись в предполагаемом горизонте архитектурно-единого, моно-логичного мира (ума, логоса, космоса...), сегодня именно это предположение (архитектурно-единого мира) выдвигается на диалектическое обсуждение философии. Лучше сказать: насущная (и доступная) сегодня радикальность философского вопроса о первоначале нуждается во внимании именно к архитектурным (онто-логическим) *различиям*.¹ В качестве отправных точек, или аксиоматических предположений (фундаментальных „гипотез“),

¹ Насколько эта тема на разные лады составляет лейтмотив новейшей философии показано, например, в кн.: Декомб В. Современная французская философия. М., 2000, первое издание которой называлось «Le même et l'autre» («То же самое и другое») (Paris, 1980). Что тема фундаментального различия — одна из основных тем феноменологии, показал в недавней книге В. И. Молчанов: Молчанов В. И. Различие и опыт: Феноменология неагрессивного сознания. М., 2004.

современного философского диалога (диалектического подступания к „негипотетическому” началу) могут (должны) быть допущены онтологически продуманные (и культурно обжитые) начала целостных миров и умов. В таком повороте вопроса — собственная *оригинальность* современной философии. Начало философии — радикальная озадаченность существом существования — становится наконец ведущей темой философии, и философия, можно сказать, впервые приходит в себя. Если до сих пор философская озадаченность загадкой бытия либо мистически замалчивалась, либо монологически (космологически, теологически, метафизически, методологически, прагматически) разрешалась (как правило, это „либо... — либо...” совмещается с „и... — и...”), теперь она может быть развернута в форме решающего (и неразрешимого) *спора* различных эпохальных решений. Взаимоозадачивающий спор, сократический диалог эпохальных онто-логических начал становятся не только собственной формой философии, но и ее настоящим содержанием.

Так видится мне расположение современного ума к (и в) первой философии. Проще сказать, с такими предпосылками я и подхожу к *античным началам философии*. Античная философия (понимаемая, конечно, через ее афинскую *акмэ-вершину*) рассматривается не только как начальный ход и начальствующий дух европейской философии, но прежде всего как оригинальный онто-логический *ум*. В этом уме греческий мир, мир, раскрытый греческой культурой, собирается в единый *опыт бытия* и дает отчет („логос”) о себе, доводит (возводит) свой *частный* опыт (ἴδια ἐμπειρία) до *общности* ума (κοινός λόγος), в котором этот особый опыт быть миром и человеком становится *сообщимым* всем как общевозможный. Иначе говоря, уникальный греческий опыт бытия раскрывается философским логосом в своей изначальной общезначимости. Как философская *гипотеза* весь греческий „опыт бытия” включается — вместе с другими общезначимыми опытами — в современную философию, т. е. в современную озадаченность первоначальным: существом сущего, умностью ума, человечностью человека... Здесь, в философии, стало быть, греческий „нус” оказывается не столько метафизическим основанием, сколько археологическим опытом, испытанием (на себе) возможной основательности, бытийности, истинности.

С начала XX века такого рода вопросы все чаще попадают в фокус философского внимания. Обосновывающая мысль (вообще-то говоря, это „масло масляное”) всесторонне озадачилась загадкой самой основательности (очевидности, аксиоматичности, изначаль-

ности). Эпохальные аксиомы (вроде картезианской) теряют статус естественности, выносятся за скобки, оказываются бывшими среди других бывших. В скобках же накапливается вопрошающая пустота, начало возможных начинаний. С одной стороны, все силы сосредоточиваются на установлении окончательно начального начала (к чему стремился Гуссерль), мыслящее внимание хочет быть окончательно захваченным истиной („несокрытостью”) самого бытия (как у Хайдеггера). С другой же, в качестве начала начал утверждают саму безначальность (анархический „хаосмос”).¹ За логикой, базирующейся на основоположениях, открывается неопределенная бесосновная стихия полагания основ, где по странной „логике” смысловых начинаний (инициатив, изобретений) порождаются виртуальные смысловые миры, „хаотиды” (Ж. Делёз), существующие на мгновение, как неустойчивые элементарные частицы.

Словом, радикализация философского вопроса (*восстановление* философии как первичного вопроса) выражается в том, что с разных сторон ставится под вопрос классическая форма универсального философского *ответа*: моно-логичная метафизическая онто(тео)логия. В разговорах о конце философии имеется в виду, как правило, конец подобного метафизического проекта философии, рассчитывающей на обретение окончательного начала. При этом серьезные и глубокие уразумения смысла происходящих сдвигов сопровождаются, как водится, множеством недоразумений. Критически разбираться в них, увы, возможности у меня нет.

Что касается моего собственного начинания, оно не оригинально, путь, ведущий в намеченное выше расположение философии, в принципе уже проложен, и мне следует кратко (пока) указать те философские направления, которые помогли мне ориентироваться в этом мире и которым я пытаюсь в меру сил следовать.

Ближе других мне два философских пути, резко расходящихся в самых исходных основоположениях и уходящих в противоположные стороны, но внутренне парадоксально соотносимых: фундаментальная онтология М. Хайдеггера и диалогическая онтология отечественного философа и моего учителя В. С. Библера.

Не только случайные обстоятельства причина такого предпочтения. Для меня эти обороты современной философской мысли не

¹ Любопытно, что словом, схожим с этим постмодернистским неологизмом, А. Ф. Лосев характеризует трагикомическую игру мира у Плотина. Он говорит о «предустановленно-хаокосмической гармонии». См.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980. С. 702.

только сами связаны внутренним спором, их спор в существенных чертах передает философски значимую спорность нашего времени. Более того, здесь на современный лад сказывается та двусторонность, двуфокусность, то внутреннее противоборство, что свойственны, как мы могли убедиться, слушая Платона и Аристотеля, философскому уму вообще. В загадке начала, в одной и той же точке начала, на которой сосредоточен философский ум, ум этот равно поглощен двумя занятиями. Они кажутся несовместимыми, но только их сопряжение и держит мысль в напряжении философского внимания. Одно — *умная интуиция*: мысль, поглощенная вниманием к самому бытию, уходящая „по ту сторону” себя, словно уводящая себя в сверхмысленное тождество с неммысленным бытием, находимым в сверхсущей мыслимости. Второе — *диалектика*: свободный, досужий, ироничный и серьезный, играющий и скрупулезно логичный сократический диалог обо всем-с-самого-начала, разговор накануне мира, как будто еще ничего не началось. Ум тут рассматривает себя словно со стороны, как будто то, что он окончательно понял, охватил собой, висит лишнее основания над бездной, и он снова не понимает ни понятое, ни что значит понимать. Ум задумывается о себе в целом (со всем понятым им миром), т. е. *целиком* выходит „по ту сторону” себя, знающего и понимающего в мире. Но выходит он не только в некое тайное, мистическое или поэтическое знание и не просто в сократическое (дона начальное) незнание, но и, расходясь с собой в своем начале, выходит к *другому* (возможному) уму, ино-умному и ино-бытному Ты. Первая (бытийная) потусторонность уводит в тайну присутствия *в* истине бытия. Вторая (диалогическая) — выводит ум в разговор с самим собой *о* загадке бытия, в диалектическую (сократическую) беседу возможных умов (логосов, логик). *Теперь* этот диалог ведется (может вестись) уже не между мнениями на пути к истине, а между *истинами* (умными смыслами истины) на пути к...(?)

Философы способны услышать друг друга — не в любознательной признательности, а в средоточии собственного философски захваченного внимания — настолько, насколько это внимание способно *отстраниться* от того, что его поглощает: заглянуть за край *своего* света, мира *своей* умопостижимости (и соответствующей умонепостижимости) в за-умную сферу начал возможных „умов”. Так, философский ум *допускает* (= открывает) другой возможный склад и смысл бытийной истины, другую логику абсолютности, божественности. Мысль становится философской, когда входит в *кризис* („суд”) онтологических первоначал. По-разному,

но всегда она открывает *трансцендентальный* смысл метафизических абсолютов, т. е. не только возвращает их в условия конечного человеческого мышления, но и вовлекает эту „конечность” в авантюру мыслящего присутствия в *самом* бытии.

Диалогическая трансцендентальность радикально отличается от кантовской (равно и от феноменологической) тем, что за антиномическим спором с собой единого разума перед лицом „вещи в себе”, не вписываемой однозначно в рациональный мир, усматривает *диалог* по-разному устроенных трансцендентальных субъектов (= онто-логических умов). Но это и значит: философ только тогда приходит в *собственный* ум, когда открывает — не где-нибудь, а в его средоточии (в его начале) — неустранимую возможность иначе устроенного и осмысленного ума. Философа, стало быть, занимает возможность такой за-умной и вне-мирной беседы относительно возможных начал *умов* и *миров*, — беседы, возможной только там, где „еще” не решено, не определено, не назначено, что значит собственно мыслить, быть, истинствовать, „человекствовать”, „божествовать”... Эту сферу можно назвать по-платоновски *сферой идей*, из которых те или иные временами припоминаются мыслью и становятся основаниями мира.

Словом, философское мышление как свертывающееся внимание к немислимому бытию настраивается, правится и оттачивается развертывающимся (растущим в смысловых средоточиях и включающим новых участников) диалогом о бытии. Ясно, что оба оборота философского ума внутренне предполагают друг друга: *точность* внимания молчащему бытию держится *строгостью* философского диалога смыслов бытия.

Пути фундаментальной онтологии и диалогической онто-логики различаются во всем — в этических и политических ориентирах, в поэтических вкусах, в стилистике речи, в манере работать с текстами, в выборе философских героев, — но исходят из одной точки и разрешают (лучше сказать, *задают*) одну и ту же загадку — загадку бытия, мыслимого в его внемысленности. Это и есть фундаментальная философская загадка первоначала. У нее две стороны: это (1) загадка начала бытия мира, не находимого в мире сущего, и (2) загадка начала понимающего ума, не находимого в логическом мире понимания. Для М. Хайдеггера философия (или *просто* мышление, нечто изначальнее философии) — это мысль, захваченная бытием и предоставленная бытию, погруженная в бытие, понимаемое мыслью, замирающей в некоем „состоянии истинствования”, это последний ответ, уже не мысль или... еще не мысль: мысль-в-начале, первый проблеск, само бытие как канун,

рассвет, восход... Для В. Библера философия — это особая (вне-логическая относительно логики мира) *логика* онтологических начал-начинаний (онто-логика), логика изначальных — миро- и умо-порождающих — смыслов бытия. Правда, если М. Хайдеггеру вполне чужд пафос исторической (и любой) диалогии (хотя он и говорит порой о диалоге (*die Zwiesprache*) с древними, этот диалог призван направить мысль на единственный верный путь), то вопрос о бытии как внепонятийном, внемысленном средоточии и начале мысли включен в диалогическую онто-логику с полной определенностью. Сопряжение двух философских интенций: обоснования умом архитектурной логики *своего* мира во внелогичном (и внемиром) бытии и диалогического взаимообоснования основополагающих умов (возможных архитектур мира, возможных — допустимых, мыслимых — миров) — позволяет говорить об особой *логике* мышления внелогического (и внемиромного) бытия. В сопряжении и взаимообращении этих интенций само существо диалогии. В. Библер формулирует это сопряжение так:

«1. Необходимо осмыслить логическую возможность ввести в определение понятия мышления определение вне-логического, вне-понятийного бытия.

2. Необходимо осмыслить это обоснование логики бытием как соотнесение (минимум) двух логик, двух всеобщих, соотнесение, протекающее в форме „диалога логик“, в форме единой „диалогии“. Без этого второго условия выход „на бытие“ не может быть развит в логической форме, не может быть осмыслен как логика».¹

Мой собственный способ (да и сама какая ни на есть способность) понимать и решать задачу философии — идущие в ход понятия, метафоры, приемы мысли и даже словесные обороты — сложились в этих школах, сложились так, что далеко не всегда я могу отделить свою речь от скрытых цитат. В первой части работы я посвящу особые главы и М. Хайдеггеру, и В. Библеру, а пока позволю себе говорить без специальных ссылок и цитат.

3. Отвлеченность философии

Философ обитает в мире и думает умом мира, в котором обитает. Мир каждый раз есть *свой* ему мир — мир его языка, эпохи, культуры — *данного* места и времени. Философия же по замыслу обращена к первому и общему, она, по словам Платона, есть

¹ Библер В. С. Кант — Галилей — Кант. С. 13—14.

«θεωρία παντὸς μὲν χρόνου, πάσης δὲ οὐσίας — созерцание как всего времени, так и всего сущего» (RP. 486a). Значит ли это, что философия обманывает себя и усилия ее тщетны или что она умеет освобождать ум от заданных (пред)определений и занимать точку зрения вечности — вневременной, безъязыкой, сверхкультурной?

Мы видели, как стремление экзистенциально ответственной и логически строгой мысли к предельному основанию доходит в философии до испытания самой предельности предельных оснований и первичности первых начал. Вовлекаясь в это вопрошание о началах (в себя), философия *отвлекается* ото всего, что уже „начальствует” в мире, где обитает (проживает, говорит и думает) философ. Философия может смирять себя в служении „высшим” началам своего мира и довольствоваться местом герменевтической службы при откровении или методологической службы при точных науках, может забывать себя в собственных метафизических конструкциях, может вовсе размениваться на мудрые проповеди или остроумные афоризмы, — но когда мысль, увлекаясь собою, отвлекается от служебных целей, она может обратиться в свободную, самоцельную философию. По слову Аристотеля, все прочие знания умения более необходимы человеку в его нуждах, но лучше „отвлеченной” философии нет ни одного (Arist. *Metaph.* I 2, 983a10). Разумеется, стоит спросить, что значит тут „лучше” и не отвечает ли философия именно в своем „лучшем” — *неприкладном* — назначении некоей сущностной нужде человека.¹ Аристотель подсказывает ответ, сопоставляя здесь свободную самоцельность философии с самоцельным бытием *свободного* человека (*ibid.* 982b25—30). Платону тоже было ясно, что философия — дитя досуга и свободы (*Theaet.* 175e). Иными словами, как раз своей отвлеченностью философия и значима. Отвлеченная мысль философии такова, что касается некоей сущностной отвлеченности в средоточии человеческого бытия, касается существа человеческой свободы. Экзистенциальная значимость философии именно в искусстве отвлеченной мысли: это искусство отвечает человеческой нужде в свободе, впервые, собственно, распахивая ее мыслимый горизонт.

Стремление к «цельному и живому» знанию, благочестивое намерение прояснить общезначимое благо и добросовестное стремление окончательно обосноваться, укорениться в нем при достаточном усердии может привести к неожиданным и даже опасным результатам. Докапывание «до оснований, до корней, до сердцеви-

¹ Если философия вообще относится к наукам, то, разумеется, не к прикладным, а к фундаментальным.

ны» грозит подкопом под эти самые основания, подрывом основ. Устой колеблются, земля, кажется, уходит из-под ног, все повисает в воздухе, и «афиняне» начинают шуметь.¹

Но далеко не только почвенный традиционализм пугается „софизмов” философской отвлеченности. Стоит ли напоминать, что философские „спекуляции” с первых шагов попадают под подозрение *позитивной* мысли, довольно перечесть «Облака» Аристофана. Позитивной — значит полностью вписанной в заведенный „праксис” и обслуживающей его, не важно, понимается ли этот „праксис” сакрально (в схематике мифа или ритуала), морально (как система универсальных норм), рационально (как технология) или попросту „естественно” (как трезвый практицизм обыденного здравого смысла).² Но если мысль в своем служении общему делу и общему благу заходит слишком далеко, так далеко, что *смысл* общности и благости извлекается умо-зрением на свет из потемок сверхъестественных откровений или естественных очевидностей и здравостей, — человеческий мир и его боги идут на службу собственному делу мысли, т. е. *философии*.

Тогда служебное и господствующее внезапно меняются местами: само мироздание со всеми его небесами и безднами, «самооткровение сущего», которое философская служба призвана, казалось, только растолковать и оправдать, в руках (в уме) философии оборачивается служебным инструментом для исследования — не просто собственных метафизических оснований и онтологических начал, а *смысла* основательности и начальности как таковых. В философском вопросе весь *метафизически* обоснованный мир оказывается конкретным *исследовательским опытом* о „мета”, о смысле, о „как” этого „за” — относительно „физики”, „этики” и „логики” мира. Если мы не соблазнимся понимать по привычке „мета” метафизики, т. е. мысленный выход за пределы вразуми-

¹ «Не шумите, афиняне!» — постоянно вынужден был просить членов суда Сократ.

² «...Философия — непосредственно бесполезное знание, — говорил М. Хайдеггер в лекциях 1937 г. — Наши размышления о смысле правильности и истинности ничего не дают для правильного преодоления хозяйственных трудностей, для правильного здравоохранения народа, не дают ничего также ни для правильного повышения скорости авиамоторов, ни для правильного улучшения радиоприемников, ни для правильного планирования школьного преподавания. (...) Более того: так как она спрашивает лишь о существе истинного, а не определяет само истинное, она не сможет разрешить вопрос о решающем истинном» (Heidegger M. Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme” der „Logik” // Heidegger M. Gesamtausgabe. Abt. II. Bd 45. Frankfurt am Main, 1992. S. 30).

тельного универсума (или универсума ума: надеюсь, ясно, что разумительность и универсальность обратимые характеристики), как отсылку к некой *потусторонней* „физике”, как восхождение на некий умопостижимый чердак того же „чувственного” мира или как сооружение сверх-естественной надстройки над тем же самым естественным миром, — останется шанс заметить вполне прагматичный — даже опасно прагматичный — смысл отвлеченной и самоцельной философии, а вместе с тем и философский смысл свободы. Человеческое бытие имеет характер *опыта* бытия, поставленного человеком *на себе*.

В своем служении миру философская мысль устремлена не к чему-то в мире, пусть и важнейшему или главнейшему, а к *самому* миру, мир стремится она до-мыслить, в мир вдуматься. Некоторым образом (лучше „логосом”) — всегда определенным внутри *своего* исторического (эпохального) мира (мира своей культуры) — философия мысленно производит все во все-общее единство мира, возводит *свой* мир в мир *как таковой*.¹ Возводя свой (этот, так-то случившийся) мир в настоящий — сущий, истинный, всеобщий, единственный, — она вбирает — сосредоточивает — архитектонику своего мира (космо-логику) в единство ума, на последнем основании коего, в свете коего все должно окончательно вы-явиться и до-казаться как имеющее определенное место и значение в системе целого. Но здесь-то, в средоточии ума (мыслимого как средоточие мира), и открывается *оборотная* сторона — лучше: *ино-странность* — начала: начало-до-начала, начало-начинание, начало, содержащее возможность начала *иного*, чем то, что начальствует в *этом*, всегда уже начатом — архитектурно определенном — мире (в его „физике”—„этике”—„логике”). Философская аналитика метафизических оснований находит здесь онто-логические апории и парадоксы — внутреннее основание возможности (и необходимости) принципиально различных метафизик, разноначальных метафизических „произведений” целого.

„Сфера” (или *стихия*) начал-начинаний, куда вовлекается философия, онтологически изначальнее и *могущественнее* любого архитектурно определенного мира (космос античности, тварный мир

¹ «Мир ⟨...⟩ нельзя увидеть как раз по той причине, по которой кажется, что его всего проще увидеть: потому что он целое. ⟨...⟩ Все становится целым не потому, что досчитано до конца, как художественное произведение приобретает цельность не тогда, когда включило, наконец, изображения и людей, и животных, и минералов. ⟨...⟩ Можно было бы сказать, что мир существует по способу художественного произведения, полнота которого ощущается, но не вычисляется» (Бибихин В. В. Мир. Томск, 1995. С. 13).

средневековья, бесконечная субъект-субстанция нового времени...). Начало, которому подначальна архитектоника мира, мирообразующая *идея*, начало-principium, само уходит корнями своей определенности в начало-начинание, начало-initium. Отсюда исходный мир, „свой” мир, из которого философская мысль исходит, — впервые, собственно, и обретающий здесь всю полноту и значимость мира, — видится (мыслится) лишь как допущение, потенция, *особая*, но общезначимая возможность быть *самим* миром (и *самим* умом). Так мир (и соответствующий миру ум), в служении которому начинала свое дело философия, в ее собственном — отвлеченном от мира — уме оказывается всего лишь *опытом* возможного миропонимания, особым начинанием-допущением быть понимаемым миром. Библейское «Да будет!» философия слышит как «Допустим будет, что...» и задумывается о *логике* этих допущений.

Важно, впрочем, при этом не забывать, что лишь последовательное — *логическое* — собирание исторически фактичного мира в настоящий мир (универсум), лишь выявление мыслью умной архитектоники мира в невнятице „жизненного” мира, т. е. преданное философское служение своему, историей, языком, культурой данному миру, способно проложить путь во внемирный и заушный (что вовсе не значит безумный) мир начал.

Когда построение метафизически, т. е. онтологически, обоснованного мира понимается не как завершение философского исследования, а как его *органон*, как *опыт* по исследованию возможных начал и оснований, философия, можно сказать, приходит в себя из метафизического самозабвения. В отличие от метафизики философия ищет первоначала не для того, чтобы на этом прочном фундаменте строить (понимать) истинный (лучший, добротный...) мир, она, напротив, разворачивает и рассматривает такой, началом устроенный (архитектонически выверенный) — истинный — мир как путь к началу, как опыт о начале, позволяющий всей разумностью, добротностью, благостью, истинностью и универсальностью этого мира *вдуматься* в мир начала, в стихию и источник возможных мироначинаний, а тем самым сделать мыслимым, допустить к бытию архитектурно-иной мир.

Философия, стало быть, это мысль не *стоящая* на первоначалах, а исследующая их, *входящая* в их *внутренний* мир, в „мир” возможных мировых *a priori*. Тут уместно вспомнить (и понять) дерзкие слова Гегеля: Логика (что для него значит философия в собственном существе) «есть *изображение бога, каков он есть в своей вечной сущности, до сотворения природы и какого бы то ни*

было конечного духа (die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes ist)».¹ Претензия философии читать прямо в мыслях Бога кажется смешным самомнением. Фракийские девушки по сей день смеются, глядя, как философы падают со своих облаков в колодцы. И все же здесь сказано нечто важное (и большее, чем только гегелевское²) для понимания архео-логического существа философии. Логика — форма, склад — философского ума отличается как от логики *говорения о готовом* мире (формальной, методологической, гносеологической, диалектической — все равно), так и от воспроизведения в понятиях онто-логики *самого* мира (к чему Гегель в конечном счете сводит *свою* логику); логика собственно философской мысли — это **логика мировых** (божественных) **за-мыслов**: мыслимых миро-начинаний, возможных архитектур разума, — бытийных инициатив. Поскольку же философия остается как-никак всего лишь человеческим делом, философское возвращение мысли, понимающей *свой* мир (и в *своем* мире) и захваченной в этом понимании *своим* миром, — философское обращение к началу миропонимания, погружение в мир мысли до „сотворения” мира и человека, отслаивает мысль от состоявшейся осмысленности мира, изымает ее из тождества с бытием в смысле бытия *этого* мира и ставит человека перед лицом озадачивающего бытия-загадки, бытия-возможности, странного и чуждого бытия, еще только ожидающего вразумительного оформления. Здесь-то в ум, предельно (философски) отвлекшийся от *своего* мира, потусторонний ему (и самому себе как уму своего мира), витающий в небытии, страннее (страшнее) того — в каком-то немыслии (неизвестно, по какой логике мыслить), — приходят (могут прийти) странные мысли, недопустимые в оставленном мире. Ум на свободе философии меняется *целиком*. Вместе с ним меняется все существо человека. Человек, вернувшийся из философского путешествия к началам, видит мир иначе, в знакомых чертах для него проступают черты иного мира, немыслимого в этом.

Нет поэтому ничего удивительного (и нового) в том, что философия в своем стремлении к радикальному мироустроительному

¹ Гегель Г. Наука логики. Введение / Пер. Б. Г. Столпнера // Гегель Г. Соч. М., 1937. Т. V. С. 28.

² Подобным делом занимается и Декарт в «Трактате о свете» («Отрешитесь на некоторое время от этого мира, чтобы взглянуть на новый, который я хочу одновременно с этим создать в воображаемых пространствах». — Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. С. 193), и Н. Кузанский в «Ученом незнании», и Платон в «Тимее», а если присмотреться, то и каждый философ, задавшийся вопросом: как *может* быть то, что *безусловно* есть?

основанию оказывается радикальной *критикой* начальствующих в мире начал, — со времен древнегреческих космогоний это вполне традиционное дело философии.

4. Философии и философия

Допустим, что в греческой философии „образ мысли”, свойственный греческой культуре, доводится до архитектоники настоящего — онтологически основательного — ума, а это значит: греческий „опыт понимающего бытия в мире” возводится греческой философией в общезначимую (неотменимую, вечную, но, не забудем, и *спорную* внутри себя) *аксиому*, он обретает *вселенский* смысл. Допустим, далее, что в философском уме мир греческой культуры собирается в „умное” целое, мыслимое (понимаемое) умом, одновременно и целиком вовлеченным в этот мир (ибо это *его* ум) и *уже* отвлеченным от него (ибо это мыслящий его ум). Допустим, словом, что в *своей* философии (разумеется, не только) мир античной культуры собирается, чтобы всем собой выйти в *общее* историческое бытие. Сюда вовлекает мыслящее внимание отвлеченность философии.

Но что, собственно, я имею в виду, говоря об античных началах (даже просто *начале*) философии? Философия — и античная тоже — это ведь множество разных философий, и каждая есть философия постольку, поскольку определяется началом, принципом, оригинальным ответом на вопрос о первоначале. Говоря «Античные начала», я, следовательно, допускаю что-то вроде «основоположений» античной философии в целом. Иными словами, предполагаю, что все философии античной эпохи, несмотря на их множественность, *принципиальные* различия и споры (ионийцы—пифагорейцы, Гераклит—Парменид, атомисты—Платон—Аристотель, стоики—скептики, перипатетики—неоплатоники...), можно тем не менее связать неким общим для них началом-принципом. Есть, допускаю я, некий камертон, по которому разноголосые философские музы Греции настраивают свою мысль, некое общее место, где пересекаются или даже сходятся пути, на которых античная философская мысль тематизировала начало. Предполагаю, далее, что эпохальная связь античных философских начал в этом общем — и спорном — месте (где они мыслятся как бы одновременными) *философски* более значима, чем сквозная историческая преемственность отдельных школ и традиций: платонизма, аристотелизма, атомизма, скептицизма, неоплатонизма и т. д. Ведь именно сокра-

тическое сводничество разных мудрецов (с их учениями-ответами) в общем месте философской беседы восстанавливает античное начало философии как ее собственный *вопрос* о начале, и чем принципиальней различие ответов, тем острее и яснее ставится изначальный вопрос. Такая беседа мудрецов и есть форма радикального философского вопрошания. Учительные ответы могут храниться в историко-философских типологиях, каталогах и архивах, но изначальный арчео-логический вопрос коренится в общей почве философии, где бы и когда бы она ни существовала. До какой степени греческая философия есть постановка вопроса, обращенного ко всем, в том числе и к нам, видно на таком (воображаемом) собрании философов от Парменида до Аристотеля, каковой представлен Платоном в «Пармениде».

...Все это, в самом деле, мною предполагается, но если бы дело шло только о принципах, определявших спорную архитектонику античной философии во всех ее внутренних связях, вопрос мой снова относился бы к *истории философии*. Речь же идет о самой философии, о таком смысле ее начал, в котором они и сегодня могут *начинать* философию, если, конечно, сегодняшняя мысль сама способна добраться до философских первоисточков. В этом смысле вполне можно говорить о греческих *истоках* философии, истоках не в прошлом, а в настоящем. Было бы поэтому несколько вызывающе, но, пожалуй, вернее назвать работу «Античные первоначала (принципы и истоки) *современной философии*».

Но разве у современной философии нет *своих* эпохальных первоначал, своих принципиальных основоположений? А если (уже) нет, то не симптом ли это невероятной (и трудно понимаемой) остроты встающего (едва ли не впервые) вопроса? Но если так, то разве сегодня философская забота о первичности *первых* начал не требует тем более обратить встревоженное внимание как раз к тому, где созревает *будущее* — неслышанное, неожиданное, непредвидимое? Разве не требует наше философское внимание к *первым* началам беспрецедентной смелости в освобождении от начал *вторичных*, лишь исторически первых, но по традиции владеющих нами и направляющих наше понимание, иными словами, — от метафизических *предрассудков*?

Философия не гадалка и не пророчица. Если она способна сказать о грядущем, наступающем, начинающемся, то только потому, что вдумывается в *смысловую логику* первых (априорных) начал давно уже (всегда уже) начатого — настоящего. Будущее не выбегает из-за угла, а уже вершится (или не вершится, — это тоже будущее) в архаических недрах настоящего, где коренятся все наши мо-

дернизмы и постмодернизмы. Философское внимание обращено туда, к архаике априорного, и характер наступающего существенно зависит от того, насколько *отвлечен* философский ум эпохи, чтобы понять, о чем кричат кричащие факты злободневности.

Трудность понимания философски отвлеченной мысли в том и заключается, что ее воспринимают как один из видов мысли, вовлеченной, позитивной, *апостериорной* (толкующей, разъясняющей, обосновывающей то, что уже произошло без нее): как форму *эпистемы, доктрины, мировоззрения, строгой науки, как технику* выяснения, истолкования, развертывания первичного всегда уже заданного ей *опыта*, а то и вовсе как *идеологию* (корыстную или благонамеренную, неважно), иначе говоря — вернемся к исходной проблеме, — как *мысль, обслуживающую дело*. Или точнее — как мысль, обслуживающую *дельную* мысль, как *служанку* перво-служителей: тео-логии, гносео-логии, техно-логии, социо-логии, идео-логии... или иной „логики”, деловито служащей „идее блага”, начальствующей в настоящем. Но философия обитает в архаическом мире априорных начал, т. е. таких, которыми заранее определена логика наших „логик”, которыми уже „положен” сам способ что-либо полагать („идею блага” в том числе), предполагать, слагать, излагать. Если можно говорить об особой, собственно *философской* логике, то ее и следует понимать как *логику априорных пред-положений* — миро- и мысле-начинаний.

Но в мире *первоначальных предположений* не только начинающееся, имеющее быть, но и бывшее некогда начало-начинание находятся в равно-возможном, т. е. все еще способном начинать, бытии. Там, где будущее уже есть, бывшее еще может быть. В отличие от описуемой истории мыслимая историчность бытия не растянута во времени, а стягивает, сосредоточивает времена. Поскольку в философии эпохи мир эпохальной культуры (Античность, Средневековье, Новое время...) одновременно и онтологически обосновывается как *сам мир* и этим обоснованием выступает за собственные пределы в „пространство” мировых замыслов, в философии возможно, казалось бы, невозможное: общение миров.

О новых началах философии сейчас, правда, не слышно, но о конце говорят много. Складывается мнение, что нечто, определявшее всю историю европейской культуры от греческой архаики до наших дней и связывавшее ее в целое, исчерпано. Теперь — опять — все новое.

О чем же в таком случае речь, как же могут *начала* античной философии, с которой и началось все то, что теперь, говорят, заканчивается, снова начинать что бы то ни было насущное? Если мы

все еще хотим видеть в них начала современной философии, причем не исторические, а настоящие, не заставляем ли мы мысль кружиться в вечном повторении того же самого, хуже того, не отвлекаем ли ее таким образом от настоящего: занимаемся воспоминаниями там, где нужно всем существом настороженно всматриваться, вслушиваться, вдумываться в зреющее будущее?¹

Не стану пока отвечать. Как раз ответы на эти и подобные вопросы входят в замысел (скорее, правда, остаются сверхзадачей) работы. Предваряя саму работу, название выдает ведущую идею исследования: (1) именно там, где современная мысль способна сосредоточиться в своей насущной философской задаче, т. е. где она вдумывается в смысл первичности (априорности) собственных первоначал и возможных начинаний, там-то она и встречается с первоначалами античной философии (и не только античной), словно припоминает их и, может быть, впервые вполне понимает; более того, (2) в этой точке встречи эпохальных первоначал первоначала античной философии не просто понимаются, но и раскрываются по-новому, в новом смысле, их собственная энергия начинания оказывается далеко не исчерпанной.

¹ Среди наиболее существенных смыслов философии, выясненных Платоном, не слишком, увы, серьезным считается тот, согласно которому философия есть «бытие на страже».

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ФИЛОСОФСКОЕ ПОНИМАНИЕ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И СМЫСЛ АНТИЧНОГО НАЧАЛА В ФИЛОСОФИИ

ГЛАВА I

ПРИПОМИНАНИЕ ГРЕЧЕСКОГО НАЧАЛА

Сперва для ясности небольшой пример.

Предположим, мы и в самом деле пошли бы по пути истории философии. Нам привычно думать, что философия (европейская) началась в Древней Греции. Историки философии и науки, культурологи и филологи выяснили, кажется, все обстоятельства этого события. Тут-то и возникает трудность.

Именно обстоятельность описаний и вызывает некое недоумение: в подробностях исторических обстоятельств, в эпической связности исторического повествования, в спокойной поступи периодов, в классификациях школ и направлений, в дисциплинарных рубриках от нас ускользает смысл самого события: да *что*, собственно, произошло, спрашиваем мы, выбираясь из долгих штудий так называемого мифопоэтического мышления, в стихии которого зарождалась, говорят, философия? Как вообще можно выбраться из этой смеси всего со всем (не нами ли замешанной)? С какой стати начинается вдруг шествие от „мифа” к „логосу”? Почему одно мы должны считать „еще не” философией (преддверием философии), а другое (например, ионийские космогонии) „уже” философией? Почему отстраняется от дела египетская, например, мудрость, хотя сами греки многозначительно намекали, что вывезли свою мудрость именно из тех краев?

Да и как вообще тут мыслим какой-то рубеж? Ведь всякое „вдруг”, „внезапно” («греческое чудо») неприемлемо для историка как свидетельство его незнания. Можно даже выдвинуть новую *апорию* в духе Зенона или своего рода исторический *принцип неопределенности*: чем подробнее описывается история возникновения („генезис”) и развития („эволюция”) чего бы то ни было (в данном случае философии), тем менее определенным становится *то самое*, историю возникновения чего мы собирались рассказать. Мы

распускаем неделимое существо в океане бесконечно малых предваряющих, окружающих и составляющих элементов. У возникновения нет начала (оно бесконечно отступает вспять), в развитии между любыми двумя точками бесконечно много промежуточных, и в этой непрерывности исчезает какое бы то ни было „что”.¹ Но уж если есть *что-то*, что с самого начала нужно иметь в виду, чтобы можно было вести о нем речь, — вот, например, философия, — если это что-то *есть* по существу, а не по видимости, оно — она — содержит свое начало (свое существо, свою природу) в себе и, следовательно, не может складываться понемногу, например на неизвестно кем и как проложенном пути от „мифа” к „логосу”.

История возникновения поэтому всегда развертывается *назад*, исходя из того, *что* уже произошло, зная ответ наперед: имея „логос”, можно задним числом сколь угодно медленно и подробно порождать его из „мифа”, тогда как в мифе нет ни малейшего основания куда бы то ни было двигаться. Говоря, положим, о „демифологизации” или „рационализации” мира, надо признаваться, что мы тайком уже допустили в этот мир неких демифологизаторов и рационализаторов, впустили в него тайных агентов *нашего* знания. Итак, если уж нет, так нет, никакая история, эволюция, никакое, сколь угодно „постепенное” течение времени не поможет, а если мы предполагаем, что что-то есть, то должны понимать, что в этом бытии исчезло возникновение, изменение, исчезновение. Только атом этого „что”, а вокруг — пустота.

Так мы ходом собственной мысли наталкиваемся на то, что озадачивало греческую, можем расслышать и понять (припомнить)

¹ Генетические „объяснения” деконструировали все в мире задолго до нынешних деконструкторов. Последние лишь вводят логику научного метода в поэтику самих произведений. Логическое оспаривание этой ликвидирующей всякое „что” аналитичности может основываться только на идее онтологической неделимости и безначальности (самоначальности) значимо сущего. Мыслители, обладавшие острой синтетической интуицией своего „предмета”, всегда отмечали этот парадокс. Вот, например, как говорит В. Гумбольдт: «Не только образование подлинно первоначальных языков, но даже и те позднейшие вторичные языковые образования, которые мы очень хорошо умеем разлагать на составные части, для нас необъяснимы именно в точке их исходного порождения. Всякое становление в природе, и прежде всего органическое и живое, ускользает от нашего наблюдения. С какой бы точностью мы ни изучали подготовительные состояния, между последним из них и явлением, которое мы зафиксировали в данный момент, всегда пролегает пропасть, отделяющая нечто от ничто, то же относится и к моменту исчезновения. Все человеческое понимание располагается в промежутке между тем и другим» (Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию. М., 1984. С. 65).

вопрос, который Парменид задает „врожденному” картезианству нашей мысли.

Пожалуй, именно в остолбенении перед простотой такого рода тупиков, или, говоря по-гречески, апорий, и коренится начало греческой философии. Загадка простейшего, лежащего на поверхности, приводит к разрыву со всяческой глубокой и тайной мудростью. Тупое упорство вопрошающей мысли заставляет *остановить* „мифо-поэтические” космо-гонии накануне „гонии”, у самого начала, всматриваться, вдумываться в его *начальность*. То самое недоумение (удивление), что не дает начаться космо-гонии или (в рассмотренном выше примере) историческому развитию, — начинается философию.

От греков и по сей день философия зарождается не *продолжая* что-то уже начавшееся, а *возвращаясь* туда, где

...и от темной земли, и от Тартара, скрытого в мраке,
И от бесплодной пучины морской, и от звездного неба
Все залегают один за другим и концы и начала,
Страшные, мрачные. Даже и боги пред ними трепещут.
Бездна великая...

(Гесиод. Теогония. 736—740. Перевод В. В. Вересаева).

Вопросы, которых мы только что коснулись, — как можно, и можно ли вообще понять некое „*что*” (предмет, феномен, существо...), которое *есть* само, из его (?) происхождения откуда-то, где его еще нет, из *непрерывного* возникновения (или иначе: *составляя* его из других „*что*”) — были заданы на заре греческой философии, но разве они не касаются нас? Разве это не наши вопросы? Настолько наши, что для пояснения их смысла можно обратиться к одному из фундаментальнейших положений современной теоретической физики (принцип неопределенности). Совсем не случайна и трудность, отмеченная в нашем исходном вопросе о собственном существе (начале) греческой философии: ее „*что*” не объясняется, не понимается тем, *откуда* и *как* она возникла, не разъясняется делением на разные учения, школы и традиции, не образуется их обзором.

Дело, впрочем, вовсе не в том, насколько древние вопросы все еще наши, важно, в чем коренятся, откуда исходят, в какой логике (идее) понимания задаются вопросы и как сама эта логика постановки вопросов может попасть под вопрос.

Так, метод познания экспериментально-математической физики Нового времени был воплощением метода познания вообще, он воплощал саму логику, сам дух научности (идеальную схему объ-

ективности, причинно-следственной связности, опытного удостоверения). Он определял характер исследовательских вопросов и горизонт искомых — объективных — ответов во всех сферах, естественных или гуманитарных. Но сам этот метод со всеми своими удостоверениями — „ясностью и отчетливостью” аксиоматических начал, объективным (объектным, *res extensa*) характером истины, экспериментальным критерием — уже есть определенный ответ на мета-физический (т. е. мета-научный) вопрос о том, что в *сущности* есть и что, следовательно, значит знать эту сущность вещей. Вещи, стало быть, объясняются этим методом не в *естественном свете* разума, а в *свете* определенной метафизической *идеи* о *существовании* вещей и соответствующей этой идее *логики* объяснения (знания, понимания). «Вся философия, — говорит Декарт, — подобна как бы дереву, корни которого метафизика, ствол физика, а ветви, исходящие от этого ствола, — все прочие науки...»¹ Когда — в эпоху Просвещения — метафизическая „идейность” (и уж подавно — спорность) источника (нового) света забывается и он мнится попросту естественным, свет познавательного прогресса заливают всю историю, бывшее становится прошлым (пройденным), прошлое же признается (допускается) в качестве первых шагов человека на пути познания мира и самого себя. Но Аристотелева физика (и Евклидова геометрия, и Архимедова механика) не наивно-спекулятивные или первые успешные ответы на *наши* вопросы, а вполне состоятельные ответы на *свои*. Стало быть, физики Аристотеля, Аквината или Ньютона пред-полагают разные мета-физики, иными словами, разные смыслы *существования вещей* (что есть „что”?), а соответственно и разные смыслы их *понимания*. Только впад в полное метафизическое беспамятство, „дух позитивных наук” увидел в истории исключительно *свое* прошлое и на разные лады стал сочинять истории о пробуждении этого духа в качестве *естественного* Разума.

Но философия как раз и призвана удерживать метафизическую память, более того, она вдумывается в „то”, где коренятся возможные метафизики, продумывает своеобразную логику онтологических *смыслов*. Одним из таких смысловых (смыслообразующих) источников и будут античные начала (или начало).

Одно дело поэтому исторические рассказы, описывающие „представления” древних о мире и человеке, реконструкции исторической психологии или культурологические исследования „мен-

¹ Декарт Р. Письмо автора к французскому переводчику «Начал философии» // Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. С. 421.

тальностей”, другое — открытие (припоминание, возрождение, может быть, даже изобретение заново) онто-логического (обще-значимого, всегда насущного) смысла метафизики, лежащей в основании эпохального мира. Последнее происходит не в исторических экскурсах современной науки к предшественникам, а в *открытии* ею собственных онто-логических оснований. Бывшая философия понимается философски, когда *припоминается* философией вполне в платоновском смысле: как особый, всегда настоящий, только дремлющий или бодрствующий, источник (начало) миропонимания.

Такого рода „припоминание” философских первоисточников происходит в XX веке. Поначалу то, что имело статус „ясного и отчетливого”, — аксиоматичность аксиом, элементарность элементов и дедуктивных шагов, выводимость, доказуемость — утрачивает ясность и требует обоснования. Тогда и встает вопрос: как же обосновывать аксиоматичность аксиоматического? Именно о том, что „приемлемо” и „неприемлемо” в качестве аксиоматического, идет, например, спор между интуитивистами и формалистами в математике. Совсем не случайно и феноменологическое движение берет начало в „философии арифметики”. На доньшке логического возникает соблазн выйти из логики прямо в „натуру”, искать последний источник *логической* очевидности (или „приемлемости”) в *психологическом* устройстве „очевидящего”. Правда, не так уж трудно заметить здесь *circulus vitiosus*. Порочность психологизма как круга в обосновании подробнейшим образом и рассматривает Э. Гуссерль в 1-м томе «Логических исследований»: вместо первичного мы берем в качестве основания самое периферийное, ведь „психология” всего лишь одна из наук, основания которой к тому же крайне далеки от очевидности (в отличие от математики). Основательная мысль должна, стало быть, *редуцироваться* к границе между „логическим” и „психологическим”, туда, где идеальное получает статус *бытия*, а психическое — статус чистой интуиции *идеального бытия*.

Затем *регулятивная идея* знания как формально замкнутой теоретической системы оказывается формально неразрешимой (что Кант в *принципе* показал раньше, чем Гедель *доказал*¹). Логика ме-

¹ Это не раз уже звучавшее утверждение слишком ответственно, чтобы оставлять его без дальнейших разъяснений. Тем не менее и я вынужден бросить его лишь мимоходом, ограничившись минимальным комментарием. Философ и математик с разных сторон исследуют по существу общую проблему — *регулятивную идею знания*: как возможна формально полная и замкнутая теоретическая система. Антиномии Канта говорят: система эта („природа”) такова, что

тогда — как формы знания (основание—следствие, дедуктивная связь идей) и соответствующего ей склада познаваемого (условие—закон—результат, причинно-следственная, генетическая связь „вещей”), — только что разумевшаяся сама собой и определявшая естественный схематизм объяснения, вдруг перестает казаться объясняющей. Сведение следствий к предпосылкам, действий к причинам и соответственно выведение объясняемого из предшествующего положения вещей, из обуславливающих обстоятельств — схема генетического вывода, согласно которой понятие — значит понятие происхождение, эта схема вдруг представляется цепочкой, висящей в пустоте и скрепленной перепрыгнутыми пустотами. Словом, машина метода утрачивает надежность, внимание обращается к ее исходным элементам, которые — по определению, сути и смыслу — методом поняты быть не могут. Первичные понятия, на которых базируется научный метод, устроены неметодически (не причинно-следственно, не генетически), а потому требуют иной — недедуктивной — формы понимания. Речь идет о странных существах, замкнутых на себя, имеющих характер лейбницевской *монады* или Спинозовской *causa sui* (они-то первым делом — но очень смутно — и припоминаются). Сначала проблема формулируется как *кризис оснований*, имеется в виду дать научному методу более надежное основание, но со временем уясняется, что в этих основаниях может скрываться совсем иная и не менее строгая *идея* понимания и понимаемого. Логическим средоточием понимания оказывается при этом не „промежуточный” вектор: сила—закон—действие, всегда отсылающий во вне — назад, к предпосылкам или условиям, и вперед, к возможным следствиям, — а само-цельное бытие, содержащее в себе свое начало.

Важнейшие споры теоретиков XX века — в математике, физике, лингвистике, истории, теории искусства... — суть споры о том, что, собственно, значит *понять* и как обрисовывается, выявляется, устанавливается „предмет”, пред-полагаемый для понимания, онтологический „субъект” теоретических суждений. Причем ис-

логика, синтезирующая ее возможную целостность (законосообразную архитектонику) не позволяет сделать однозначный вывод о логическом характере ее безусловного (замыкающего) начала (например, имеет мир определенное начало или он безначален). Теоремы (метатеоремы) Геделя о неполноте доказывают, что в непротиворечивой формальной системе найдутся формально неразрешимые утверждения (истинность или ложность их в системе доказать нельзя), причем в качестве такого утверждения может быть формула, выражающая саму непротиворечивость формальной системы (см.: Успенский В. А. Теорема Геделя о неполноте. М., 1982).

ходным и ведущим моментом, определяющим смысл понимания, оказывается именно это: уяснение бытийной неделимости (невыводимости, несоставимости) и *смысла бытия* собственного „предмета”.¹ Фундаментальные результаты теоретической мысли XX века получены именно в обсуждении той дотеоретической аксиоматики, которой задается смысл бытия того, что подлежит изучению: что такое *бытие* „математического”, физически элементарного, „исторического”, „поэтического”...²

¹ Проясняя онтологический приоритет „вопроса о бытии”, М. Хайдеггер отмечает именно это: смещение теоретического внимания в наиболее значимых сферах научной мысли 20-х годов к своим основоположным понятиям, т. е. к понятиям, схватывающим смысл тематической предметности. «Собственное „движение” наук, — пишет он, — разворачивается в более или менее радикальной и прозрачной для себя самой ревизии основопонятий. Уровень науки определяется тем, насколько она способна на кризис своих основопонятий. В таких имманентных кризисах наук отношение позитивно исследующего спрашивания к опрашиваемым вещам само становится шатким. Повсюду сегодня в различных дисциплинах пробудились тенденции переставить исследование на новые основания» (Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. В. В. Бибихина. М., 1997. С. 9). Фундаментальная онтология М. Хайдеггера стоит на почве феноменологии Э. Гуссерля, представляющей как раз один из существеннейших опытов философского осмысления происходящего смещения в архитектонике разума.

² Вот несколько характерных и широко известных примеров. «То, что аксиоматика ставит перед собой в качестве основной цели — уразумение существа математики, — именно этого не может дать логический формализм, взятый сам по себе» (Бурбаки. Архитектура математики // Бурбаки. Очерки по истории математики. М., 1963. С. 248). Знаменитый спор между Н. Бором и А. Эйнштейном шел о „природе квантово-механической (т. е. элементарной. — А. А.) реальности” и о „полноте” теоретического описания, как свидетельствует название статьи А. Эйнштейна, Б. Подольского и Н. Розена 1935 г.: «Can quantum-mechanical description of physical reality be considered complete?» (см.: Бор Н. Дискуссии с Эйнштейном о проблемах теории познания в атомной физике // Бор Н. Атомная физика и человеческое познание. М., 1961. С. 51—94). То же смещение мы наблюдаем и в „гуманитарных науках”. «...Предметом науки о литературе является не литература, а литературность, т. е. то, что делает данное произведение литературным произведением» (Якобсон Р. Новейшая русская поэзия // Якобсон Р. Работы по поэтике. М., 1987. С. 275). Ср. характерное название сборника статей одного из основоположников новой исторической школы во Франции («Анналы») Л. Февра — «Бои за историю» (рус. пер.: М., 1991). И в этих „боях” речь шла об „историзации” истории, о выяснении того, что, собственно, делает историю историей. Схематизм линейных диахронических процессов, вытекающих друг из друга событий сменялся идеей *синтетической* истории, для которой „историческое” — это целостная, относительно долговременная (квази-синхронная) структура исторического бытия человека, охватывающая экономическое, социальное, политическое, эстетическое, религиозное измерения. Ср. понятие „историческое время” или „долгая длительность” (la long durée), предложенное в 1958 г. Фернаном Броделем, возглавившим «Анна-

По счастью, возможно иллюстрировать сказанное весьма наглядным примером (больше, чем примером). Один из ведущих основоположников квантовой механики Вернер Гейзенберг был не только замечательным физиком-теоретиком, но и достаточно принципиальным мыслителем, чтобы ясно видеть логико-философский (онто-логический) смысл тех странных проблем физики атома, что озадачивали теоретиков в 20-е годы.¹ Навык „принципиального мышления” Гейзенбергу дала, как он считает, греческая философия, в частности Платон, «Тимей» которого он впервые штудировал в оригинале в пору учебы в гуманитарной гимназии. Именно тогда (1919 г.) Гейзенберг уяснил основной парадокс *понятия* атома как элементарно-сущего (схожие апории обсуждаются Платоном в «Тезетете»): последнее „тело”, из коего составляются (и тем самым познаются) все другие тела, само не может быть состоящим, есть, следовательно, некое *нетелесное тело* (единица не обладает той же природой, что и состоящее из единиц).² Так — принципиально — поставленный вопрос об атоме сразу же смещает внимание с механизма сцепления или законов взаимодействия предполагаемых неделимых „телец” к ним самим, к тайне их *внутренней* неделимости. Поэтому внимание Гейзенберга привлекали не „материальные” (по распространенному мнению) атомы Демокрита, а *формальные* — геометрические, математические — атомы Платонова «Тимея». ³ Если поначалу он воспринял эти атомы Платона «как безудержные спекуляции, извинимые разве что недостатком необходимых эмпирических знаний в Древней Греции», ⁴ то впоследствии, вдумываясь в смысл математической формы фунда-

лы» после Л. Февра: *Бродель Ф.* История и общественные науки. Историческая длительность // Философия и методология истории. М., 1977. С. 115—142.

¹ Чуткое внимание к логико-философскому обороту проблемы атома было в то время свойственно всем значимым физикам-теоретикам, более всего, пожалуй, Н. Бору, но также и А. Эйнштейну, Э. Шредингеру, В. Паули, М. Борну. Подробнее я обсуждаю эту историю в статьях «„Квантовая” история физики» (*Алутин А. В.* Поворотные времена. СПб., 2005. С. 423—445) и «Вернер Гейзенберг и философия» (*Гейзенберг В.* Физика и философия. Часть и целое. М., 1989. С. 362—394. Перизд.: *Гейзенберг В.* Избранные философские работы. СПб., 2006. С. 536—539).

² См. собственный рассказ Гейзенберга об этом „открытии” в его книге «Часть и целое»: *Гейзенберг В.* Указ. соч. С. 137—144.

³ Близкие рассуждения привели в XVII веке Г. Лейбница к мысли о формальных или метафизических атомах, соответственно к восстановлению в правах аристотелевских „субстанциальных форм”, и позже к систематической монадологии. См. очерк «Новая система природы и общения между субстанциями, а также о связи, существующей между душою и телом» (1695 г.): *Лейбниц Г.* Соч.: В 4 т. Т. 1. С. 271—281.

⁴ *Гейзенберг В.* Указ. соч. С. 143.

ментальных понятий физики элементарных частиц, он припомнил эти „математические атомы” Платона. «Мне думается, — говорил В. Гейзенберг в 1964 г. в Афинах, — современная физика со всей определенностью решает вопрос в пользу Платона. Мельчайшие единицы материи, в самом деле, не физические объекты в обычном смысле слова, они суть формы, структуры или идеи в смысле Платона, о которых можно говорить однозначно только на языке математики. <...> Того знания об элементарных частицах, которым мы располагаем уже сегодня, безусловно, достаточно, чтобы сказать, каким должно быть главное содержание этого (универсального. — А. А.) закона. Суть его должна состоять в описании небольшого числа фундаментальных свойств симметрии природы. <...> Эта ситуация сразу же напоминает нам симметричные тела, введенные Платоном для изображения основополагающих структур материи. Платоновские симметрии еще не были правильными, но Платон был прав, когда верил, что в средоточии природы, где речь идет о мельчайших единицах материи, мы находим в конечном счете математические симметрии».¹ Нет сомнения поэтому, что Гейзенберг вполне серьезен, когда утверждает: «Вряд ли возможно продвигнуться в современной атомной физике, не зная греческой натурфилософии».²

Но дело тут вовсе не только в проблемах „физики”, „материи” или даже „природы”, дело не в устройстве вещей, природных, человеческих или божественных, а в том, что значит неделимо быть „вещью”: тем, *что* мысли (чтобы вообще быть мыслью о *чем-то*) требуется с самого начала иметь в виду и к *чему* она относится в конечном счете. Тут-то, в проблеме элементарного, „вещественное” обнаруживает свое „мыслительное” содержание. В предельном вопросе физики, как возможен предельный *элемент* — каким расщепляющим устройством его *исследовать*, что вообще может значить здесь *строение*, — под вопрос ставится форма и логика всего до сих пор успешно работавшего познания. В экспериментальном и теоретическом вопросе об элементарном скрывается логический вопрос о понимании. В том, *что* понимается, наталкиваются на то, *чем* и *как* понимается: в понятии элементарного — на элементарную форму понятия и регулятивную идею знания. Требуется — и потому припоминается — иная *идея* понимания. Речь идет не про-

¹ Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М., 1987. С. 118—119. Ср. аналогичные рассуждения в IV главе кн. Гейзенберга «Физика и философия» (см.: Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. С. 36).

² Гейзенберг В. Шаги за горизонт. С. 40.

сто об особой логике квантовой физики элементарных частиц.¹ Логика — вещь универсальная, и речь поэтому идет не об атоме как простой части сложного тела, а об *атоме* как „теле” *идеи*, всеобщей — и парадоксальной — форме *понимания*. В парадоксах делимо-неделимой единицы, бытия-потенции, виртуально полного вакуума речь идет не (только) о физике, а о новой всеобщей *идее понимания*. Элементарность как проблема теоретической физики только место поворота и обращения логического внимания, только пример и симптом.

Схожие логические трудности составляют остроту теоретических (а не прикладных) проблем и в теории множеств (парадоксы), и в теории систем (целостность, не совпадающая с суммой частей), и в структурализме (структура—субъект, синхрония—диахрония) — везде, где теоретическая мысль XX века вдумывается в *неделимую сложность* „предмета” как *целого, само-бытного*, т. е. замыкающегося на себя (само-цельного, само-отнесенного), действующего на себя (само-начального). Здесь-то — в корнях и на пределах современной теоретической мысли, а вовсе не в ее исторических экскурсах — ключевые и конститутивные апории *греческой философии* оказываются идущими прямо к делу.

Элементарное, первичное, простое, единичное, равно как и целое, последнее, мировое, единое, — это такие „вещи”, в которых „вещное” и „мыслимое” соприкасаются и даже превращаются друг в друга. Интуиция неделимого бытия становится источником и регулятивным началом ума (неделимого единства мысли), но и, наоборот, сама эта интуиция образуется в замысле понимающего ума. В том, *как именно* мысль понимает простую единицу бытия (как она понимает то, что делает ее понимающей, в том-то и парадокс), заключены также форма и смысл логической (онто-логической) единицы понимания — понятия.

Во взаимозамыкании (в тождестве взаимоопределения) идеи бытия и бытия идеи — архитектурное начало *теоретической мысли*. Но теоретическая мысль занята постижением *вещей* „в свете” определенной идеи постижения ровно в той мере, в какой заня-

¹ Этот *логический* поворот в структуре самой теоретической физики сказывается в изменении критерия теоретической формы: гипотетико-дедуктивная структура теории отходит на второй план, а конститутивными становятся теоретико-групповая формулировка (см.: *Визгин Вл. П.* Эрлангенская программа в физике. М., 1975) и интегральные принципы, сформулированные в известных теоремах Э. Нётер о внутренней связи законов *инвариантности, сохранения и симметрии* (которые имел в виду В. Гейзенберг, вспоминая Платоновы атомы).

та выяснением этого света (что значит знать) в *себе*,¹ т. е. проясняет для себя смысл архитектурной (регулятивной) идеи, хочет (должна) уразуметь то самое под-разумевание, что делает ее разумеющей. Тут теоретически настроенный ум и попадает, как мы видели, в затруднения собственно философского характера, и, поскольку дело касается вовсе не каких-то специальных знаний, а самого разума человека разумного, затруднения эти отнюдь не только логические. Свет идеи, обращенный на себя, утрачивает характер онтологической естественности (тем более сверхъестественности), а это значит, взаимность понимания и бытия распадается, в умопостижимой идее бытия проступает, становится заметным бытие вне-идейное, вне-умное — *самое озадачивающее* (Fragwürdigste, как говорит М. Хайдеггер); человек же отбрасывается к такому началу начал, где, кажется, ничего еще не начиналось, а все еще только предстоит. Философия превратилась бы в некую мистику (и бесконечную пропедевтику к ней), если бы ее озадаченность не держалась строгостью ума, сумевшего стать умом для себя, т. е. помыслить себя в своем архитектурном начале, в идее бытия и, стало быть... более не совпадать с ней. Только такой ум способен к припоминанию, более глубокому, чем платоновское, — к припоминанию (допущению) *иных идей* (иного смысла идеи идей), иных — бывших или только еще возможных — умов. Философия стала бы простой фигурой умолкания, если бы не была отродясь *диалогом* мудрецов о мудрости, если бы не могла развернуться во всемирно-исторический диалог архитектурных идей бытия.

Мы отметили несколько положений, в которых новоевропейский разум словно вынужден припомнить, открыть в самом себе начала иной логики разумения. Между тем сам новоевропейский разум вовсе не „рационалистическое” недоразумение, он коренится в собственной метафизике, имеет свое архитектурное начало, *свою* идею бытия. Поэтому он вступает в сложное выяснение отношений с иными началами, и прежде всего) с началами греческого ума. Таким образом античные начала и становятся началами современной философии. О разных путях включения античного „ума” в философский разговор современного ума с самим собой и пойдет речь ниже.

¹ «...Что касается знающих и незнающих, — говорит Аристотель, — то первые полагают, что так обстоит дело, а знающие и знают, что так обстоит дело» (Вторая Аналитика. I 2, 71b13. Пер. Б. А. Фохта).

* * *

Тот онто-логический аспект понимания существа дел и вещей, что позволяет современному теоретику словно припомнить ведущую идею греческой теории, или „топос” их возможного взаимопонимания, вернее всего, пожалуй, назвать *внутренней формой* (греч. ἔνδον εἶδος).¹ Это „начало” я условно именую *пифагорейским*. Оно *допускает* теоретическое понимание, т. е. видение вещей, как они суть „по себе” („по собственной природе”), а не „для нас” (если воспользоваться аристотелевским различием).² Философская же мысль вдумывается в источник основательности, *начальности* этого — допускающего понимание — начала, о его собственной допустимости. Она *анализирует* единичность единицы, предел неделимости (невозникаемости-неуничтожимости) и открывает апорийную природу этого предела; она вдумывается в средоточие внутреннего единства формы, не позволяющее остановиться ни на каком ее уловимом виде, и открывает в средоточии единства стихию беспредельного, всегда-начинающее начало. Первый ход связывается с Парменидом, второй — с Гераклитом. Теоретически настроенной мысли кажется, что оба хода философии просто заводят в *тупик*: в дебри апорий или в хаос пустой всевозможности (и опасной вседозволенности). Ана-логичные ходы выводят из себя и современную теоретическую мысль, озадачивающую себя парадоксами самообоснования или всячески деконструирующую все исторически унаследованные конструкции и „монархические” начала, вплоть до хаоса всегда только намечающихся *начинаний* (намёков), до бродящей стихии смысловых *замыслов*, намёков, интенций...

Давно замечено, что теоретическая мысль, занятая вещами и положениями пред-взятого мира, — т. е. мира, как говорят, данного (кем-то, откуда-то) — внутренне наталкивается на подобные онто-логические загадки и подвохи, когда на горизонте маячит завершение работ и речь заходит о конце физики, искусства, философии, чуть ли не самой истории. Разговоры о конце — симптом того, что аксиоматическая природа метафизических первоначал

¹ См., например, исторический очерк этого понятия в контексте философской эстетики, поэтики и лингвистики в кн.: *Шнем Г. Г.* Внутренняя форма слова. М., 1927. С. 52—67.

² Чтобы отметить сразу же важное для нас различие, напомним, что соответствующий ход новейшего европейского ума, устанавливающий, как вещи существуют сами, независимо от нас, имеет в виду совсем другое разделение, а именно противопоставление *res cogitans* и *res extensa*.

эпохи попадает в фокус внимания. Иными словами, гипотетичное, условное до сих пор научное знание касается сферы безусловного, т. е. сферы принципиальных *проблем*, названных Кантом (продуманно ссылающегося здесь на Платона¹) *идеями чистого разума*. На этих пределах, у этих концов и начал *позитивная* мысль оказывается в состоянии припомнить смысл философских вопросов, если, правда, окончательно не забудет их в манипуляциях „рациональных практик”.

Не пугаясь излишней многозначительности, философию в этом смысле можно назвать критической архео-логикой и эсхато-логикой позитивности. Говоря о позитивности, я имею в виду логику мысли, успешно понимающей в своем мире и служащей его делу, это характеристика универсальная и могущая иметь разное содержание, она вовсе не сводится к «духу позитивных наук» Нового времени.

Проблема „неделимости” или полного „растекания” понимаемого бытия встречается, как мы могли заметить, и логически внимательного историка на пороге привычного исторического исследования. Между тем сама возможность таких вопросов и таких апорий и неизбежно ведущая к ним *логика* открыта греческой философией. Именно в них, а не в учительных „доксах” она и присутствует целиком здесь и сейчас.

Из этих замечаний можно, пожалуй, сделать следующие выводы:

1) В отличие от сакральной мудрости (мифа, мистерии), которая для нас может быть либо полностью отстраненным объектом научного исследования, либо полностью захватывающим миром, требующим посвящения, греческая философия как расположение ума, как путь и форма живой мысли — вопросов, ответов, рассуждений, — *во-первых*, не может быть сведена к простому историографическому объекту (если только сама история философии не сводит себя к доксографии, надежно выводящей мысль за рамки философии). *Во-вторых*, греческая философия по духу предельно чужда какой бы то ни было „тайной доктрине” и, озадачиваясь

¹ Весь I разд. первой кн. трансцендентальной диалектики в «Критике чистого разума», названный «Об идеях вообще», посвящен восстановлению строгого смысла платоновской идеи. «...Я прошу тех, — пишет Кант в заключение, — кому дорога философия (а таковых на словах больше, чем на самом деле) {...} взять под свою защиту термин *идея* в его первоначальном (платоновском. — А. А.) значении, чтобы он не смешивался более с другими терминами, которыми обычно без всякого разбора обозначают всевозможные виды представлений, и чтобы наука не страдала от этого» (*Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 354).

простейшим, ближайшим, лежащим на поверхности, заранее допускает всех в качестве софилософствующих субъектов — комментаторов, оспаривателей, продолжателей, — не требуя для понимания никакого самоотреченного посвящения.

2) Мы имеем дело с греческой философией, с греческим оборотом (логикой) мышления вовсе не только тогда, когда занимаемся историческим исследованием. Напротив, мы открываем (припоминаем) этот оборот как оборот собственной мысли в ее острейших и современнейших проблемах, там, где требуется философская радикальность (в том числе и в проблемах исторического разума, заметившего, что исторически-объясняющая (генеалогическая) логика складывается из неприметных тупиков-апорий). Здесь — в корнях и началах понимания — открывается возможность и философского взаимопонимания.

Разумеется, если бы современная мысль не наталкивалась повсеместно на апории, возвращающие ее к тому, что мнилось давно пройденным, если бы царящее в ней замешательство не свидетельствовало об архитектурных сдвигах в основах ее онто-логики, в сфере априорного, задача — философски (т. е. адекватно) понять античные начала философии — не могла бы быть даже поставлена. Пока их логический смысл и энергия не сказываются и не распознаются в средоточии современной мысли и не пробуждают ответную философскую энергию, исторические и филологические исследования остаются только подготовительными материалами. В отличие от „взглядов” и „доктрин” понять мысль — значит суметь мыслить *ею*.

Впрочем, было бы также ошибкой думать, что там, в начале греческой философии, мы наконец снова найдем некогда утраченное изначальное мышление. Во всяком случае, мы поставим вопрос иначе.

Мы говорим о греческой философии как об *особой* эпохальной философии. Мы говорим, далее, о современной философии. Не было бы странным говорить и просто о множестве авторских философий (начинающих разные школы или „измы”). Но спрашивается, что же и как же связывает эти философии в некое общее философское дело, что они такое — эти само-начальные и потому само-бытные философские миры — в предполагаемом контексте философии, именуемой *первой* или даже *вечной*? В каком смысле философия, т. е. мысль, развертывающаяся в горизонте всеобщего, универсального, может рассматривать *исторически* (и даже авторски) *особую* философию как философски (а не только исторически или психологически) значимую?

Следует, пожалуй, еще раз пройти круг намеченных вопросов, внимательнее всматриваясь в то, как философия строила отношения с собственной историей.

ГЛАВА 2

ФИЛОСОФИЯ И ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

§ 1. Между беспредпосылочностью и предвзятостью

Итак, наши исходные вопросы таковы: что определяет греческую философию как философию *вообще* и что за *особые* начала определяют философию именно как греческую? Но это звучит противоречиво: если речь идет о философии всерьез, — а философия всерьез не может мыслить себя иначе как *первую* и *единственную*, как *philosophia prima, philosophia perennis*, — то определение „греческая” может значить или что-то всего лишь историческое, или, напротив, саму суть дела. Если греческая философия хранит в себе начало и источник самой философии, то вся европейская философия как философия есть в принципе *греческая* философия (более того, вся европейская история, поскольку это история человека философски самосознающего, есть некоторым образом история человека, сложившегося в Греции).¹ Дальнейшая же история философии — только комментарии к греческой, только история ее сохранения в школьной традиции, драматических превращений и извращений, развертывание или забвение, распад и деградация. Что именно считать *самим существом* философии, однажды и навсегда открывшимся в Греции, можно при этом понимать по-разному: мышление, сказавшееся в речениях так называемых досократиков, или платонизм,² или аристотелизм (схоласты не случайно именовали

¹ «Слово философия говорит нам, что греческая философия есть нечто, что поначалу определяет бытие греческого мира. Но не только это — философия определяет также главную внутреннюю черту нашей западноевропейской истории (...). „Философия” по сути своего дела — греческая, греческая здесь значит: философия в первоисточке своего существа такова, что сперва, чтобы развернуться, захватила греческий мир и только его» (*Heidegger M. Was ist das — die Philosophie? Pfullingen, 1956. S. 7*).

² Ср. знаменитый тезис А. Уайтхеда: «Наиболее правдоподобная общая характеристика европейской философской традиции состоит в том, что она представляет собой серию примечаний к Платону...». Цит. по вступительной статье М. А. Кисселя к кн.: *Уайтхед А. Избранные работы по философии. М., 1990. С. 32.*

ли Аристотеля просто Философом), или неоплатонизм (как, если не ошибаюсь, считал А. Ф. Лосев).

Если же я имею в виду, что некое греческое начало определяет эту философию в качестве какой-то особой, исключительной, то слово „философия” следует, кажется, поставить в исторические кавычки, считать ее выражением специфического греческого „мировоззрения”, чертой культурной физиономии, ментальным типом, эпистемической структурой... — и в этом качестве передать в ведение социологам и культурологам, потому что философии нет, собственно, никакого дела до этих исторических „мировоззрений”.¹

1.1. История философская и история объективная

Сами философы со времен Аристотеля порою тоже так или иначе писали историю своего дела, в том числе занимались и вопросом о начале философии. Истории эти, понятно, заранее предопределены тем, в чем каждый философ находил собственное — первое и окончательное — *дело философии* или как он понимал „основной вопрос философии”, над решением которого будто бы бились предшественники. Задача философии, а главное, основоположения возможных решений могли толковаться по-разному, одно, впрочем, казалось неизменным: философия, как бы она себя далее ни понимала, есть тот поворот мысли, когда, о чем бы эта мысль ни думала, она задается вопросом о том, что, собственно, значит помыслить, понять, знать и как это возможно. Вопрос этот двусторонен, он спрашивает как о том, что значит *быть* искомым, так и о том, что значит искать и найти — *мыслить* — то, что *есть*. «Поскольку мы, — говорит Философ, — ищем начала и высшие причины, ясно, что они необходимо суть начала и причины некоего существа самого по себе»² (Arist. Metaph. IV 1, 1003a26). Но вни-

¹ Совершенно прав Р. Коллингвуд, заметивший по поводу «Типологии философских мировоззрений» В. Дильтея: «Но такой (с точки зрения психологии мировоззрений. — А. А.) способ рассмотрения философии делает ее бессмысленной. Единственный вопрос, имеющий значение для философии, — вопрос, истинна она или ложна. Если же данный философ мыслит таким-то и таким-то образом просто потому, что он относится к определенному типу людей и не может мыслить иначе, то вопрос снимается. Философия, обработанная с психологической точки зрения, перестает быть философией вообще» (Коллингвуд Р. Идея истории. С. 166). То же самое относится к любой внефилософской типологизации философии.

² «ἐλεῖ δὲ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἀκροτάτας αἰτίας ζητοῦμεν, δῆλον ὡς φύσεώς τινος αὐτὰς ἀναγκαῖον εἶναι καθ' αὐτήν».

мание, обращенное к собственным началам сущего, необходимо обращается и к форме изначальной мысли. «Ясно, — продолжает Аристотель, — что философ, т. е. тот, кто рассматривает всякую сущность в ее собственном бытии, должен быть внимательным и к началам силлогизма...»¹ (ibid. 1005b5). Соответственно и своих предшественников Аристотель трактует в логике этого философского дела, в логике размышления о началах: в чем заключено существо бытия того, что существует, и чем соответственно в конечном счете обосновываются все суждения и умозаключения об этом сущем (см.: Phys. I, 2—4; Metaph. I, 3—9).

Так ли было на самом деле, спросит историк?² Можно ли считать „воду” Фалеса, „воздух” Анаксимена, „огонь” Гераклита видами *материального начала* в смысле Аристотеля? О *формальном* ли начале идет речь в пифагорейской аритмологии? Да и вообще о „причинах и началах” ли шла у них речь?³ Философы ли те, кого сам Аристотель называет также „физиологами” (οἱ φυσιολόγοι) или «теми, кто ⟨думал⟩ о природе ⟨сущего⟩» (οἱ περὶ φύσεως)?

Рассмотрев первых, возглавляемых Фалесом философов, полагавших единственным началом „материальное”, Аристотель замечает: «Само дело (αὐτὸ τὸ πρῶτον) указало им путь, а вместе с тем и вынудило искать ⟨дальше⟩» (Metaph. 984a19). Каждый раз, переходя к рассмотрению нового смысла *первоначала* и соответственно разбирая мнения новых философов, Аристотель не упускает заметить, что очередной ход требовался «самим изысканием» (ὑπὸ ταύτης τῆς ζητήσεως) или даже «вынуждался самой истиной» (ὑπ’ αὐτῆς τῆς ἀληθείας... ἀναγκάζομενοι) (ibid. 984a31, 984b10). Иными словами, Аристотель в своем очерке истории философии не просто перечисляет существовавшие мнения, а прослеживает результаты занятия *одним делом*, этапы, развилки, тупики единого пути изысканий. Мысль может выходить на этом пути к разным выводам и заключениям, но само движение не произвольно, оно

¹ «ὅτι μὲν οὖν τοῦ φιλοσόφου, καὶ τοῦ περὶ πάσης τῆς οὐσίας θεωροῦντος ἢ πέφυκεν, καὶ περὶ τῶν συλλογιστικῶν ἀρχῶν ἐστὶν ἐπισκέψασθαι, δῆλον».

² См., например, знаменитое исследование Харольда Чернисса: *Cherniss H. Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. Baltimore, 1935.

³ Ср.: «Все досографические сообщения типа „такой-то принимал за ἀρχή то-то” через Теофраста восходят в конечном счете к Альфе „Метафизики” Аристотеля, где эта формулировка задана проблематикой трактата (предвосхищенные предшественниками Аристотеля его учения о четырех «причинах» αἰτίαι или «принципах» ἀρχαί)» (*Лебедев А. В. АРХИ и ТО ΠΕΡΙΕΧΟΝ у досократиков // Античная балканистика, 3: Языковые данные и этнокультурный контекст Средиземноморья. Предварительные материалы*. М., 1978. С. 33—35).

вызвано — даже вынуждено — одной озадаченностью, и соответствием этой изначальной задаче определяется, относится эта мысль к философской или нет. Рассказываемая Аристотелем история во всех расхождениях и блужданиях связана единой внутренней *необходимостью* — поиском смысла *первичности* первого начала: в чем заключается само существо бытия того, что есть. Лишь увиденные за этим общим делом, понятые как его соучастники, отвечающие разным возможным — но логически допустимым — оборотам этого дела, предшествующие авторы *впервые становятся* философами (в аристотелевском смысле философии).

Не претензии автора позволяют зачислить его в философы, тем более не критерии (не всегда известного происхождения), которыми порою пользуются научно-объективные — т. е. „посторонние” делу философии — историки и филологи, а необходимости и принуждения *самого дела* (αὐτὸ τὸ πρῶτον), самого исследования (ὕπὸ ταύτης τῆς ζητήσεως), самой истины. *Что* утверждали другие, важно философу, только если понятно, *почему* они это утверждали, что за необходимость приводит к этому утверждению и в чем необходимость (или возможность) других ходов. Лишь история, понятая *изнутри* общего дела философии и включенная в него, лишь такая „прагматичная” история философии может быть философски вразумительной, т. е. попросту историей философии, а не исторически верной доксографией не очень понятно чего. Конечно же, общности философского вопрошания никоим образом не противоречит (напротив) тот парадокс, что смысл самой философии тоже стоит в философии под вопросом и каждая философия норовит по-своему переосмыслить существо этого дела и соответственно перестроить его органон.

Можно оспаривать аристотелевское толкование первоначал пифагорейцев или элеатов, можно, оспаривая Аристотеля, взять сторону Платона или атомистов. Аристотель сам в иных местах показывает, что его „четыре причины” далеко не просто четверокий корень всех вещей, после долгих поисков наконец-то извлеченный на свет. В отличие от школьных перипатетиков Аристотель хорошо знает, что здесь-то, в корнях вещей, все еще тлеет гераклитовский „полюмос”, слышны отголоски нешуточных споров («гигантомахии», как говорил Платон) — не философов, а самих начал (возможностей *быть* началом),¹ — могущих разгореться с новой силой и вырваться из причинной четверни.

¹ Философски значимая перспектива в толковании четырех аристотелевских начал открывается, когда от наглядного — наводящего — примера (четыре

Тут и вырисовывается отмеченный парадокс. С одной стороны, каждый философ оказывается философом в той мере, в какой включается в *общее* дело философии (принимает строгие требования этого дела, его принуждения, необходимости — словом, логику), с другой же — каждый философ сам определяет, (пере)осмысливает, в чем существо этого общего дела и рассматривает других в логике этого, им определенного существа. Стихии ранних „физиологов” или аритмология пифагорейцев у неоплатоников имеют иной смысл, чем у Аристотеля. Томистский Аристотель существенно отличается от аверроистского, от них чрезвычайно далек Аристотель гегелевский, а Платон флорентийских платоников, можно сказать, ничего общего не имеет с Платоном Пауля Наторпа.

Объективный же историк хочет занять в исторической вселенной философий — в мире философских миров — место коперниканского наблюдателя, некое мета-историческое место (над или вне), чтобы, как дух божий, носиться в своих исследованиях над всеми „точками зрения” — субъективными, местными, временными. Но объективное обращение с такими объектами, как философские „точки зрения”, наталкивается на существенную трудность: именно в интенции к всеобщности, мета-историчности, просто истинности, именно в самосознании своего рода божественности дух научной объективности ничем не отличается от любого другого *метафизического* духа. Стало быть, в научно-объективных историях философии мы видим лишь тот же метафизически-„субъективный” оборот исторического внимания, а именно *как* метафизика новоевропейского научного духа включает предшествующие философии в *свою* историю. Поскольку же сама метафизика этого духа такова, что между методом научного познания и его собственным метафизическим основанием разверзается почти непроходимая пропасть, философская *беспамятность* научного духа не видит в философских опытах прошлого ничего, кроме либо собственных первых (детских) успехов, либо господства громоздких спекулятивных недо-разумений, названных Ф. Бэконом *идолами*, власть коих следует преодолеть, чтобы обратиться в единобожие научного разума.

сотрудника в деле изготовления вещи) мы перейдем к сути онтологического вопроса: четыре *соперника*, оспаривающие друг у друга *само* бытие: перво-бытная стихия, прорывающаяся в потоках, пожарах, тлении, рассеянии, — бесформенное под-лежащее всех форм; творец-демиург — ум, содержащий замыслы всех форм; художественно самодовлеющая (атомарная) что-форма („эйдос”); одно целое как цель каждого — форма форм.

Отступление. Как я понимаю философию?

Если все это так, уместно оглянуться на себя: а сам-то автор с какой такой колокольни на все смотрит? Каково, спрашивается, *мое*, авторское, понимание *общего* дела философии, в духе которого я, видимо, собираюсь трактовать раннюю греческую философию? После сказанного выше ясно: каверзы и подвохи, кроющиеся в этом вопросе, таковы, что ответ на него не может быть ни прямым, ни однозначным. Трудности эти сами имеют философский смысл и нуждаются не в оговорках, а в продумывании существа дела. По замыслу первая часть работы (если не вся работа в целом) как раз и должна вести к возможному ответу. Пока же два слова.

По-моему, *во-первых*, отчет о том, «как я понимаю философию?», осмысленный ответ самому себе на вопрос «что такое философия?», т. е. включение размышления о сути и смысле философии в средоточие собственного философствования, некое философское *опаматование* — необходимое условие возможности, вообще говоря, всякой, но особенно *современной* философии.¹ Именно в этом вопросе (более, чем в каком бы то ни было другом) философ сегодня не может ни полагаться на что-либо общепризнанное, ни — тем более — отбрасывать что-либо общепризнанное. Дело, которому автор хотел бы всеми силами послужить (оно-то и дает эти силы), вернее всего так и назвать: *философское опаматование*.

Во-вторых, исходное вдумывание в смысл философии позволит припомнить и принять во внимание — философское внимание, а не (только) историческое — *различные* ответы на этот вопрос, присущие каждой философии.

Может случиться, *в-третьих*, что в таком припоминании мы вспомним и некий забытый (или вообще не приходивший в голову) *смысл* философского дела, *прагматически* более изначальный, чем те смыслы, что вразумительны современным „практикам“.

Пожалуй, вот так я и понимаю насущную задачу современной философии: припомнить историческую жизнь философии «и ей взглянуть в лицо». Открыть философски настоящую — и насущную — мысль там, где затянувшееся просветительство все еще выискивает только предрассудки („догматические“, „субстанциалистские“, „метафизические“, „логоцентристские“...), подлежащие преодолению. С этой — почти ученической — целью я

¹ Ср., например, название сборника статей М. Мамардашвили «Как я понимаю философию?». См. также обсуждение этого вопроса в статье В. С. Библера «Что есть философия?!» в кн.: *Библер В. С. На гранях логики культуры*. М., 1997. С. 41—70. И вовсе не в учебных целях написаны соответствующие трактаты Х. Ортегой-и-Гассетом, М. Мерло-Понти, К. Ясперсом, М. Хайдеггером, Ж. Делёзом...

и обращаюсь к ранней греческой мысли, впервые открывавшей для себя и осмысливавшей это странное дело — фило-софию.

Есть у меня, конечно, и предвзятая предпосылка, которую я объявил с первых строк и с которой заранее подхожу к текстам, читаемым как философские, поскольку нахожу в них существо философии. Философию я понимаю как *радикальное вопрошание*, вопрошание, которое изначально и насущнее всякого *данного* начала („естественного”, „божественного”, „общественного”, „психического”, „самоочевидного”...), поскольку коренится в онтологической вопросительности самого человеческого бытия. Нетрудно собрать авторитетные философские свидетельства в пользу такого основоположения, но пусть оно останется пока авторской гипотезой (если угодно, догмой).

Насущная задача философии в том, говорю я, чтобы вновь научиться философии. Если так, то философу следует и к древним обратиться не историческое, а собственно *философское* внимание, скорее учиться у них и вместе с ними пониманию философии, чем объяснять им, что *в действительности* они имели в виду или какое место они занимают в истории философии. Встает задача каким-то образом вернуть слово „самим” греческим мыслителям, слово, не только забытое в толкованиях, но, возможно, и далеко не все сказавшее. Тут мы сталкиваемся с новой трудностью.

1.2. Дух и буква в истории философии

Поставив задачу вернуть грекам их собственное аутентичное слово, философ должен вроде бы надолго уйти на выучку к филологам. Так оно и есть. „Нус” и „логос”, мысль и слово всегда *вместе* касаются того, к чему устремлена философская „филия”. Не многознание и не тайнознание обучает тех, «кто хочет говорить с умом» (Гераклит), а внимание тому, что замечательно передается словами поэта: «Образ мира, в слове явленный». И у Парменида не случайно это сцепление: «Нужно (требуется) сказывать и понимать...». Внимание к изначальному простирается в философии до перводвижения, первособытия понимания, именованя, изречения (здесь их общий с поэзией исток), и ранняя греческая философия — одно из убедительнейших свидетельств того, что мысль есть нечто, не столько выражающееся в слове, сколько *совершающееся* в нем.¹

¹ «Мысль не выражается в слове, но совершается в слове» — это формула Л. С. Выготского, высказанная в сочинении «Мышление и речь» (гл. VII, «Мысль и слово»). См.: *Выготский Л. С. Мышление и речь*. М., 1996. С. 306. Понимая слово — первоэлемент, начало речи — не просто как знак, ассоциированный с озна-

Но философия в Европе впервые заговорила на греческом языке, и этот язык как-то сказывается в устройстве всех ее позднейших понятий. Насколько решающим этот исторический факт оказывается для философии, какие философские открытия таятся в простом, кажется, припоминании *собственной* семантики греческих слов, давно ставших *общими* понятиями-терминами, показывает вся мыслительная работа М. Хайдеггера.¹

Филологи, однако, относятся к изысканиям Хайдеггера весьма скептически.

Объективный дух науки не может мириться с неминуемой предвзятостью философии в интерпретации текстов. Ведь философ, даже когда он внимательно вслушивается в *собственную* речь греческого слова, понимает эту речь на философский лад, как если бы это слово отвечало на его философский запрос и заранее было бы в курсе его философского дела. Философская аутентичность понимания текста и слова имеет поэтому иной смысл, чем аутентичность филологическая.

Труд историков-филологов предполагает отстранение от какой бы то ни было философской презумпции. Более того, критика текста предполагает отстранение от всякого его наивного восприятия, здесь на слово не верят и в споры с автором не вступают. Объектив-

чаемой вещью, а как неделимое перворечение, „глагол”, как рече-мыслительную единицу, психолог Выготский работает в той же традиции, что лингвист А. А. Потебня. Для Потебни слово есть своего рода прапоэма, его строение определяется внутренней формой: не только уходящим в прошлое корнем-этимолоном (как часто понимают), но и оформленной пустотой, эллипсисом, требующим со стороны слушателя смыслового заполнения (*Потебня А. А. Эстетика и поэтика*. М., 1976. См., в частности, с. 180—181). Исток этой традиции в философии языка Вильгельма Гумбольдта и Иоганна Георга Гамана. Иначе, чем Л. Выготский, и существенно расходясь с ним, но в том же гумбольдтовском духе трактовали проблему о. П. Флоренский в ряде работ, объединенных темой «Мысль и язык» (см.: *Флоренский П.* Соч.: В 4 т. М., 1999. Т. 3(1). С. 104—230), и Г. Г. Шпет в работе «Внутренняя форма слова» (М., 1927). См. также книгу статей филолога и философа В. В. Бибихина: *Бибихин В. В. Слово и событие*. М., 2001.

¹ Вспоминая лекции и тексты Хайдеггера 22—23 гг. XX века, Х.-Г. Гадамер писал: «Для меня тогда, — что я теперь уже не могу выразить достаточно энергично, — новым было все, но прежде всего — язык. Хайдеггер был мыслителем, который стремился полностью передать терминами живого разговорного языка внутреннее движение мысли в греческом тексте». «...Здесь, в этом пункте, — продолжает Гадамер, — Хайдеггер и стал для нас первопроходцем. Он наделил слова нашего языка функциями понятий и возобновил жизнь языка мыслей, так что язык в своем употреблении начал высказывать, передавать многое из языкового опыта людей, а именно делая наглядным то, что стремится выговорить понятие» (*Гадамер Х.-Г.* Хайдеггер и греки / Пер. М. Ф. Быковой // *Логос*. 1991. № 2. С. 58, 63).

ность требует читать исследуемый текст без каких бы то ни было коммуникативных ожиданий, как исторический источник, показание, симптом, как высказывание-объект, по сути своей не могущее быть адресованным исследователю. Так там-то, тогда-то, тем-то говорилось, считалось, думалось... (Все дело часто и сводится к выяснению, кто, где, когда, откуда, при каких обстоятельствах). В такую же постороннюю, чужую, ничего о „нас” не знающую и *не говорящую с нами* речь переводит научная филология и философские тексты.

Но эта задача гораздо труднее, чем кажется. „Нам” надо суметь отстраниться от „нас”, от „себя”, — не только от презумпций разных философских учений, но и от той философии, которую мы всасываем с „молоком” собственного языка, обиходных понятий и профессионального образования, от философии, тайком устраивающей все наши мысли и понимания. Задача филологии, взятая всерьез, имеет поэтому всерьез философский смысл, далеко не всегда ясный самим филологам. Именно работой по *остранению, очуждению* древних текстов научная филология отвечает насущнейшей нужде философии. Филолог призван изъять текст из обращения в кругах понятого и усвоенного, отказаться за автора говорить то, что привыкли от него слышать (что, к примеру, Платон автор „теории идей”), вернуть тексту *непрочитанность*. Более того — допустить нечто более независимое от нас, чем объективная аутентичность: полноценного оппонента.

И верно, если мы подозреваем, что смысл слова не только раскрывался, но и забывался или искажался в разных толкующих и комментирующих его *духах*, следует вернуться к его *букве*, к загадочной *буквальности*. Под возвращением к букве я имею в виду, разумеется, не отыскание некоего буквального — аутентичного — значения, а именно возвращение слова в его неузнаваемость, загадочность. Буквальность как уплотненный знак, знак неведомого значения.¹ Это уплотнение, возвращающее каждый комментарий и каждое толкование в каком-либо „духе” к неустранимой и неразрешимой букве, все канонизированные переводы — к неустранимой непереводимости, создается, разумеется, не отбрасыванием толко-

¹ Ср., например, как уплотняются и насыщаются смысловой загадочностью знакомые термины (например, *νοῦς* (*ум*) или *ἄπειρον* (*беспредельное*)), когда филологи развертывают их семантическую историю. См.: Fritz K. von NOYΣ, NOEIN and their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy // *Classical Philology*. 1945. V. 40. P. 223; 1946. V. 41. P. 12. *Лебедев А. В.* ТО ΑΠΕΙΡΟΝ не Анаксимандр, а Платон и Аристотель // *Вестник древней истории*. 1978. № 1. С. 39—54; № 2. С. 43—58.

ваний и не мирным распределением их по линии исторической эволюции, а собиранием (дело, как увидим, *полюмического* „логоса“) разных значений, толкований, терминологизаций, понимающих переводов — столкновением их в слове как месте и форме не только хранения и передачи „информации“, но *свершения* мысли. В таком возвращении слова в звук, как будто *еще* не услышанный, в буквы, как будто *еще* непрочитанные,¹ — стало быть, в *расширении* его смыслового пространства и скрытой в нем энергии мысли, а вовсе не в сведении его к некоей научно выверенной однозначности и не в извлечении из него изначально коренного смысла — огромное значение филологических исследований для философии.²

Филолог, стало быть, возвращает слову богатство его смысловых возможностей, делает его мощнее того понятия, которое терминологически (и переводчески) связалось с ним, а стало быть, помогает *изменить, переосмыслить* это понятие, вернуть застывший термин в стихию мысли.

Беда, однако, повторю, в том, что профессиональный филолог, отстраняясь от философских предвзятостей, далеко не всегда может отстраниться также и от *понятий*, которыми он сам думает (всех этих „объективностей“ и „реальностей“, „субстанций“ и „субъектов“, „процессов“ и „сущностей“, „рациональностей“ и „иррациональностей“...), а поскольку эти понятия для него не принадлежат никакой особой философии, их значения кажутся общепонятными (словарными) и понимаются они сами собой. Между тем как только мы, к примеру, поймем (при переводе) греческих *φυσολόγοι* как „натурфилософов“, мы неприметно для себя замес-

¹ Это возвращение к „буквальности“ сказывается порою просто в том, что переводчики чувствуют необходимость оставить некоторые особо значимые слова, такие как „логос“, „нус“, „эйдос“, без перевода, ввести их в язык как место *возможных* осмыслений. Тут, как ни покажется смешным, даже греческий шрифт может иметь важное остраляющее значение.

² Отсюда следуют некие выводы, касающиеся переводов философских текстов. Во-первых, целостная авторская осмысленность перевода важнее эклектической „верности“ подлиннику, потому что связанное и открытое понимание вернее вводит в работу со-понимания переводимого автора, чем мнимая дословность, но и дословность, сколь бы неуклюжей она ни была, все же несравненно лучше и ближе позволяет пробраться к авторской мысли, чем так называемая литературность, стремление к которой почти безнадежно испортило многие русские переводы философской классики. Во-вторых, разные и постоянно обновляющиеся переводы одного и того же текста — это и есть его адекватный перевод: работа понимающего чтения. См. статью В. В. Библихина «Всемирная философия по-русски»: *Библихин В. В. Слово и событие*. С. 251—258.

тим ранних греческих мыслителей ренессансными „фаустами” или немецкими романтиками.¹ Да ведь и все перечисленные в скобках понятия (включая и само „понятие”) имеют, говоря аристотелевским термином, свой *λόγος τῆς οὐσίας* — *логический смысл*, свою логику понимания и определения значимого *существа*, — а логический смысл философских понятий определяется только в контексте определенной философии. Надеяться на некий „общий язык” в философии невозможно.

Но как же в таком случает быть?

Общим источником философии, предполагаю я, тем началом, что каждый раз делает философию философией, что позволяет не только исторически сообщить — на некоем нейтральном языке — о разных принципиальных утверждениях (или сокровенных интуициях) неких философских учений, объединимых лишь тематически, но и философски сообщить философии *друг другу*, а тем самым осмыслить их многообразие как полифоническую симфонию *самой философии*, — таким общим может быть единственное: изначальность самого *вопроса* об изначальном, априорная *озадаченность* бытием (пониманием, изречением, смыслом...), лежащая глубже всего всегда уже пред-положенного и испытанного.²

Озадачиваясь философски — т. е. изначально, т. е. радикально, — мы некоторым образом лишаем себя права пользоваться готовыми (данными) вещами, понятиями, смыслами, значениями. Разумеется, такому умо-расположению нет, так сказать, места в человеческом мире, оно невозможно. Мысль всегда уже обусловлена хотя бы просто словами языка (и подавно — всей его внутренней формой³), складом образования, „логикой вещей”... Но невозможность эта входит в условия философской задачи: мысль, конечно, обусловлена, но там, где берутся думать принципиально — *ex principiis*, — обусловленности не признаются *законными*, ссылки на *данности* и оправдания невозможностью не принимаются, наоборот, считаются уликами. Поэтому для интерпретации философских текстов (тем более для переводов, т. е. скрытой интерпретации)

¹ См., например: *Joël K. Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik. Mit Anhang archaische Romantik. Jena, 1906.*

² «Философская проблема, — заметил Х. Ортега-и-Гассет, — ...это не только проблема абсолютного, но абсолютная проблема» (*Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М., 1991. С. 88*). Понимание философии (первой и всегдашней) как полифонической симфонии философий или — определенной и острее — как диалога логически самобытных разумов, философски сосредоточенных в точке начала, — основная тема философии В. С. Библера, о которой речь ниже.

³ В смысле В. Гумбольдта, см. с. 444.

не могут быть взяты — в качестве общих значений (т. е. значений *ничьих*, не принадлежащих никакой определенной философии, а, как думают, окончательно установившихся, или научно выверенных, или терминологически определенных, словарных) — значения таких понятий, как „мышление”, „разум”, „опыт”, „бытие”, „реальность”, „восприятие”, „идея”, „природа”, „душа”, „божество”, „субстанция”, „познание”, „вещь”... вообще никаких понятий, да что там, никаких слов, потому что философия-то как раз и отказывает им в окончательной выверенности, тем более в само-собой-разумеемости. Она не верит этому „само собой” и хочет разуметь их — т.е. заново или даже впервые осмыслить — сама. Вдумываясь в изначальный смысл понятий и слов путем логического анализа языка или поэтического вслушивания в перворечь, таящуюся, кажется, у корней слова, философия возвращается к первопониманию как событию первоименования, первоизречения, к событию рождения слова (занимаясь Гераклитом, мы увидим, как это происходит). Поэтому у философов нет и — пока они не перестают быть философами — не может быть *общего языка*.¹ Но то, в чем они с самого начала — как философы — сообщены друг другу (даже если и не ведают об этой сообщенности), это внутренняя речь мысли, «безмолвный диалог, который душа ведет сама с собой»,² диалог, погружающий в бродящую стихию смысла, где с предметов спадают знакомые знаки, значения плавятся, отливаются иначе и получают новые назначения. Ведь ставя устоявшийся в обиходе или терминологически установленный смысл слова (и понятия) под вопрос, я допускаю возможность иного смысла, более того, иной логики установления смысла. Значит, филологии в ее стремлении к непредвзятости нужно также и *философское* умение логически и поэтически *очуждать* общие понятия, не брать их из „общих соображений”.³

¹ «Если философ, — пишет в статье «Быть философом» В. С. Библер, — не „отброшен” в начало языка, в какую-то странную, иногда ложную, поэтическую этимологию, в поэтическую стихию *внутренней речи*... то в этом случае он вообще не философ, а — так, попугай общих истин» (Библер В. С. На гранях логики культуры. С. 72).

² См.: Платон. Тезтет. 190а; Софист. 263е.

³ По ходу дела мы не раз еще вернемся к этому сюжету, соотношению философии и филологии. Признаюсь, впрочем, сразу же: начало и цель моих стараний — собственно философия, как я ее понимаю, труды же филологов привлекаются мною только по ходу и надобности философского дела. Сверх того, ни уровень моего знания древнегреческого языка, ни степень посвященности в филологические исследования затрагиваемых мною текстов не таковы, чтобы ответственно вступать в филологические споры и разбирательства.

В логике-то все дело. Не маниакальная подозрительность и не профессиональная обязанность сомневаться во всем, что ни попадется, отличает философа, а всеохватность и доскональность в поисках несомненного, даже самого источника несомненности: какая же логика есть уже не логика (наших) мыслей, а логика самих вещей? каким образом понятие ума касается понимаемой вещи, даже, как говорят авторитеты, *совпадает, уравнивается* с вещью (*adequatio rei et intellectus*)? чем обеспечивается *значимость* словесных значений или в каких корнях таятся „естественные” значения слов?

§ 2. Музей сомнений или опыты самостоятельного мышления?

2.1. Философские мнения и сомнение философов

Словом, философ понимает историю философии не так, как описывают ее историки и филологи, он видит в ней не ряд случившихся учений, а развертывание «общего и возможного»¹ — возможные драматические перипетии общего для всех дела. По всему видно, однако, что дело это до крайности спорное и подобно скорее *судебному* делу, чем возделыванию некой универсальной мудрости.² Потому и композиция философской истории философии ближе к платоновскому *симпозиону, пиру*, чем к образу последовательного продвижения ищущей мысли по пути к Аристотелевым или каким иным находкам. А если так, *философский образ истории* всей греческой философии как *спора* создается скорее уж „перископом” *скептицизма* „новой” Академии и пирронистов,³ чем методическими обзорами «Мнений физиков» Теофраста или Евдема Родосского.

Если, стало быть, историки или филологи доказывают, что речь в ранних космогонических „физиологиях” шла вообще о другом,

¹ В этом, напомню, Аристотель усматривает отличие поэзии от истории, отличие, делающее поэзию «философичнее» истории (Arist. Poet. 9, 1451b5).

² См.: Ахутин А. В. Дело философии // Ахутин А. В. Поворотные времена. С. 22—88.

³ Такой скептический обзор греческой философии дошел до нас в виде замечательного труда Секста Эмпирика «Adversus mathematicos» (см. рус. пер. А. Ф. Лосева: *Секст Эмпирик*. Соч.: В 2 т. М., 1975. Т. 1, 2). Скептицизм новой (относительно „старой”, платоновской) Академии представлен в книге Цицерона «Academica» (см. рус. пер. Н. А. Федорова: *Цицерон М. Учение Академиков*. М., 2004. Не могу не отметить прекрасные комментарии и вступительную статью к этому изданию М. М. Сокольской).

что не этой „прагмой” занимались их авторы, то следует не столько спорить, сколько разграничить подходы: исторический и философский. Да, философ, обращаясь изнутри своего философского дела к его истории, рассматривает эту историю как историю давно идущего процесса и видит в его участниках соответчиков по этому делу, иными словами, *возможных* философов, будь это даже Гомер с его Океаном или Гесиод с его Эротом и Хаосом... Для филолога же определяющим будет язык, структура текста, литературный жанр. Тогда космогонии станут продуктами „мифопоэтического мышления”, афоризмы Гераклита будут отнесены к гномической мудрости, гекзаметры Парменида к эпической поэзии, «Государство» Платона к истории политической мысли, а 2/3 Аристотеля к истории науки. Для историка культуры будут значимы, возможно, иные критерии. Важно лишь давать себе отчет в собственной задаче, собственной „прагме”, без уяснения смысла которой всякое исследование будет напрасным (ἄπρακτον).

Противоположностью философски „прагматичной” истории философии является вовсе не история историков-филологов, занимающихся своим делом, а жанр *доксографии* такого рода, который прежде всего известен нам по книге Диогена Лаэртского. Доксография эта вовсе не обязательно столь популярна и эклектична, как у Диогена, она может быть весьма ученой, базирующейся на некоей канонической философии или претендующей на объективную независимость от любой философии,¹ — во всяком случае, она выводит философию из философии в философский архив. Научная доксография, полагая, к примеру, объективность свободой от предвзятости, не замечает, что все уже заранее истолковала, а именно изучаемое есть *мнение* („взгляд”, учение, концепция, идеология, мировоззрение...), так или иначе „субъективное” (исторически ограниченное, культурно обусловленное...), научная же *объективность* историка свободна от рискованных философских заморочек. Что сама „объективность” как смысл и форма научной достоверности была не так давно синтезирована в некоей философской лаборатории, историку-доксографу невдомек.

Между тем, если послушать самих философов, дело выглядит иначе: философская мысль вообще не может существовать в *форме* мнения, пусть и систематически развернутого, пусть и мнящего себя обоснованным, доказанным, правильным (ὀρθή δόξα). Озада-

¹ Как то раз от одного из ведущих сотрудников кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ мне довелось услышать: «Мы занимаемся историей философии, а не философией».

ченность, делающая мысль философской, есть озадаченность *первыми началами*. Парадоксальность таких начал, как мы видели, в том, что от них зависит знание (и поступки, и бытие) всего остального, знание же их не может быть *результатом* предшествующих обоснований и доказательств. Истинность первоначий кажется поэтому естественной или божественной. Одним из таких возможных первоначал является, в частности, и понимание истины как достоверности, достоверности же как „объективности” (вместе с противостоящей ей „субъективностью”). Истинность этой истины держится, однако, не естественным светом разума, а вполне определенной, имеющей исторический адрес и ответственных авторов философией. В XVII веке философская *спорность* метафизических начал научной объективности была еще всем очевидна.

Вывод, выводящий из поисков, доказанное умозаключение, развернутая теория или целостное мировоззрение, предназначенные к передаче людям в качестве наконец найденного, может быть, добытого трудами поколений результата, противоречат и *сути*, и *форме* существования философии, задача которой вводить в мысль, а не выводить из нее. Платон в знаменитом месте VII письма (341CD)¹ говорит вовсе не о мистическом истоке своего учения и не намекает на существование помимо записанных диалогов неких «неписанных учений („догм”)), а как раз протестует против превращения своей принципиально *устной, беседующей* философии (вообще философии как *собеседования*) в *учение*, которое каждый может носить в собственном кармане или поместить в историко-философский музей. *Дело*, над которым я тружусь, говорит здесь Платон, не таково, чтобы результат мог быть записан и в таком виде стать всеобщим достоянием. «Это [ни в коем случае]² не может быть выражено в словах (ῥητὸν γάρ οὐδαμῶς ἐστὶν) как остальные науки (μαθήματα); только если кто постоянно занимается (ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης) этим делом (περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ) [позволю себе прочитать так: *кто постоянно участвует в*

¹ «Вот что вообще я хочу сказать обо всех, кто уже написал или собирается написать и кто заявляет, что они знают, над чем я работаю, так как либо были моими слушателями, либо услышали об этом от других, либо, наконец, дошли до этого сами: по моему убеждению, они в этом деле совсем ничего не смыслят. У меня самого по этим вопросам нет никакой записи и никогда не будет» (пер. С. П. Кондратьева. *Платон*. Соч.: В 3 т. М., 1972. Т. 3. Ч. 2. С. 542).

² К сожалению, я не владею греческим языком в такой мере, чтобы ответственно предлагать свои переводы цельных текстов. Как правило, я пользуюсь существующими переводами, свои же версии и разночтения заключаю в квадратные скобки.

философских собеседованиях¹] и слил с ним всю свою жизнь [ἐκ ... τοῦ συζῆν — речь, по-моему, опять-таки идет о *совместной жизни* тех, кто занят делом философии], у него внезапно (ἐξαίφνης), как свет, засиявший от искры огня [как свет, *изошедший* — ἐξαφθέν — от брызжущего искрами огня], возникает в душе это сознание [слов «это сознание» в тексте нет; „это” отсылает к началу фразы, т. е. то самое, в чем заключается философское дело] и само себя там питает [„там” нет, есть „уже” (ἤδη) — *и уже* (потом) *само себя питает*]]². Τὸ συζῆν — *со-жительство, соучастие*, ἡ συνοῦσια — *собеседование*, — вот, по Платону, единственная форма существования философии. Тогда философская история философии может мыслиться просто как *расширение* философского собеседования современности, включающее в него всю предшествующую философию, т. е. возвращающее ее в настоящую жизнь философии.

Философы всегда с явным отвращением относились к изображению философии в виде набора неких доктринальных мнений. Страсть — *филия* — к чему-то первому и последнему, питающая серьезную фило-софию, настолько не может мириться с унылой свалкой „точек зрения” (тем более „миро-воззрений”), что философы скорее уж заслуживают упрека в *самоуверенности*, по поводу которого часто иронизирует здравый смысл историков философии. В самом деле, что сказать, например, о Декарте, заявлявшем в «Рассуждений о методе»: «Я не мог остановить своего выбора ни на ком, чьи мнения показались бы мне заслуживающими предпочтения перед мнениями других, и я был как бы вынужден [выше мы уже сталкивались с подобной „вынужденностью”] стать сам своим руководителем».³ «...Я выработал себе метод <...> [и теперь] ...я испытываю величайшее удовлетворение теми успехами, каких, как мне кажется, я уже достиг в деле отыскания истины, и я питаю такие надежды на будущее, что если среди чисто человеческих занятий есть действительно почтенные и важные, то, осмеливаюсь думать, что именно те, которые избрал я».⁴ «О самих себе мы молчим, — говорит Ф. Бэкон в предисловии к «Новому органону», и это речение И. Кант берет эпиграфом к «Критике чистого разума»; — но для предмета (de re autem), о котором идет речь, мы хо-

¹ Значение слова συνοῦσια как *собеседование, общение* — нормальное для повседневного языка.

² См.: Платон. Указ. соч. С. 542.

³ Цитируется рус. пер. по изд.: Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. С. 271.

⁴ Там же. С. 261.

тим, чтобы люди считали его не мнением, а делом (non opinione, sed opus) и были уверены в том, что здесь закладываются основания не какой-либо секты или теории, а пользы и достоинства человеческого...». Это значит: если историк философии все же видит в «Критиках» только „воззрения И. Канта”, он тем самым отказывает философу в его философских претензиях, *дезавуирует* его „воззрения” в качестве философских, низводит на уровень мнения, требующего объяснений, посторонних философии. Поэтому история философии в лучшем случае оказывается историей философских неудач, в худшем же — историей философии как вообще неудачного предприятия. Философия, как говаривали марксисты (и не только), оказывается „превращенной формой” человеческого сознания или, как говорят теперь, иллюзорной формой автономного разума.

Серьезная философия не может усматривать свою философскую задачу в чем-то ином, кроме как в отыскании, понимании, уяснении — наконец — первых, архи-тектонических начал. «Философия, — утверждает Гегель, — не содержит в себе мнения, так как не существует философских мнений. Когда человек говорит о философских мнениях, то мы сразу убеждаемся, что он не обладает даже элементарной философской культурой, хотя бы он и был сам историком философии».¹ Заметим, Гегель говорит не о *своей* философии, а о *культуре* философской мысли как таковой. То, что кажется нам часто наивной самоуверенностью философов, есть, напротив, знак серьезности философского намерения, которому не до мнений. Само *дело* вынуждает его покинуть уютное убежище своей „точки зрения”, выйти из-под защиты примирительных „по-моему”, чтобы у всех на глазах испытывать возможность видеть, как оно есть „по себе”, а не „по-нашему”, как *есть сами вещи* в горизонте их окончательной изначальности — *истинности*. Поэтому вовсе не один (и не первый) Гегель понял свою философию как конец философии — без самосознания единственности и окончательности вообще не существует серьезной философии. Всякая философия окончательна...²

„Феноменология”, говорит Хайдеггер, не учение и не школа, это просто *сама* философия,³ и то же самое говорил Гегель о диа-

¹ Гегель Г. Лекции по истории философии. Кн. I / Пер. Б. Столпнера // Гегель Г. Соч. Л., 1932. Т. IX. С. 19.

² Когда сегодня говорят о „конце философии”, имеют в виду другое: конец таких претензий на мировоззренческую окончательность.

³ В марбургских лекциях 1927 г. М. Хайдеггер говорил: «Мы утверждаем: феноменология не есть одна из философских наук в числе других и не преднау-

лектике, Кант о критицизме, Декарт о методе, Аристотель о четырех путях искать первоначало.

Но чем же, спросят (заранее зная ответ), кончаются такие опыты? Вроде бы ничем, кроме умножения библиотеки философских мнений, а коль скоро сами философы о таковых слышать не хотят, лучше будет сказать — сомнений. Ведь историк философии тут же и саму философию Гегеля без труда занесет просто в очередную ячейку под рубрикой, положим, «Объективный идеализм» (а чтобы легче было отделаться — «Панлогизм»). Ницше, для которого философия была самой жизнью, — нет, больше: тем, чему он (как и его противник Сократ, как и Спиноза...) пожертвовал жизнь, — станет экспонатом „философии жизни” (а чтобы легче было отделаться — „нигилизма”). Заслуга Киркегора будет в том, что он предшествовал „экзистенциалистам”, которые, в свою очередь, предшествуют „структурализму”, за которым следует то, что просто следует после, — „пост”... Начинать же все положено с Фалеса...

2.2. Урок Канта. Разум: изначальное самостояние

Между тем историческое знание (в том числе и о философии) по самой сути отличается от знания собственно философского, так что в *форме* истории философии мы рискуем сразу же получить историю не-философии. Смысл такого различия ясно представил великий мастер различений И. Кант. Говоря в заключении «Критики чистого разума» о философии как методе, о том, что значит умение *философствовать*, философ проводит сначала следующее различие: «Если я отвлекаюсь от всего содержания знания, рассматриваемого с объективной стороны, то все знание с субъективной стороны [по происхождению] бывает или историческим, или рациональным. Историческое знание есть *cognitio ex datis* [познание из

ка для прочих наук; выражение „феноменология” представляет собой заголовок для *метода научной философии вообще*) (Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / Пер. А. Г. Чернякова. СПб., 2001. С. 3). И снова в заметке 1963 г. «Мой путь в феноменологию» он повторяет: «Кажется, что время феноменологической философии прошло. Она считается уже чем-то прошлым, имеющим лишь историческое значение наряду с другими направлениями философии. Но в своем собственнейшем существе феноменология вовсе не направление. Она есть временами меняющаяся и лишь таким образом сохраняющаяся возможность мышления отвечать запросу того, что надлежит мыслить» (Heidegger M. Zur Sache des Denkens. Tübingen, 1969. S. 90).

данных], а познание рациональное есть *cognitio ex principiis* [познание из принципов, из начал]. Откуда бы ни было дано знание первоначально, оно имеет в уме своего обладателя исторический характер, если он познает его лишь в той степени и настолько, насколько оно дано ему извне». Рациональное же знание черпается не из внешних „данных“, а изнутри самого „разума“ путем либо конструирования понятий (математика), либо их анализа, идущего до первых (априорных) начал (философия). «Знание может быть философским [*ex principiis*] с объективной стороны и в то же время историческим [*ex datis*] с субъективной стороны, как это бывает у большинства учеников и у всех тех, кто не видит дальше того, чему его научила школа, и на всю жизнь остается учеником».¹ Можно отлично знать множество философских систем, можно сочинять их универсальные классификации и все же остаться чуждым философии, ее началу в собственном уме: философствованию — умению продвигаться к основаниям и корням, погружаться в сферу первоначал (перед которыми, как мы помним, «и боги трепещут»). В другом месте Кант добавляет: «Нельзя назвать философом того, кто не может философствовать. Философствовать же можно научиться лишь благодаря упражнению и самостоятельному применению разума. <...> Кто хочет научиться философствовать, тот все системы философии должен рассматривать лишь как *историю применения* разума и как объект для упражнения своего философского таланта».²

Последние уточнения особенно важны. Из этих простых различий можно сделать ряд полезных выводов.

1) Кант подсказывает нам, что все „учения“, „системы“ и „мировоззрения“, зачисленные в историю философии, только тогда могут раскрыть свой философский смысл, или из-начальный — *авторский*³ — замысел, только тогда они перестанут выглядеть бессмысленным набором разных самонадеянных „измов“, объяснимых этнической психологией, типом религиозности, социологией, культурологической морфологией или складом личности, — иначе говоря, история философии только тогда может быть историей *философии*, когда в исторической „объективной“ *данности* первопринципов усматривается их „рациональный“ и „субъективный“ первоисточник: происхождение, произведение этой перво-данности из

¹ *Кант И.* Критика чистого разума / Пер. Н. О. Лосского. М., 1999. С. 612—613.

² *Кант И.* Логика // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 330, 333.

³ *Автор*, от лат. *auctor* — „виновник“, „основатель“.

не-данного. Соответственно понять философию философски — значит понять ее не из *данного* в ней и ею первоначала („эйдос”, „единое”, „творец”, „метод”, „субстанция”, „субъект”, „сознание”...), а из того, как дается (обретается) философом сама эта перво-данность принципа, как данный принцип был (*может быть*) из-обретен. Как первоначала — первичные (априорные, всегда уже) данности, данные (открытые, пред-положенные) разными философиями, — из-обретаются из той же изначальной не-данности.

2) Философский (не только исторический) интерес к бывшим философиям находит в них *определенные* пути вос- (или нис-)хождения к общему первоисточнику, где никто не может быть иначе как *сам* (только тут самость „самого” и обретается¹). Философии остаются быть философствующими философиями, пока воспринимаются как опыты (упражнения) *первоначинаний*. Освоение этих опытов (попыток) философски (т. е. изначально, т. е. вполне) самостоятельного мышления делает *философски опытным* самостоятельное философствование каждого, вступающего на этот путь. Философия не сообщает готовому уму всеобъемлющее учение, а путем развертывания такого учения обучает *уму*. Как только историко-философская „объективность” стала замещать философствующих субъектов (умы) глухими, к тому же исторически (или еще как) обусловленными доктринами-объектами, начался тот конец философии, который объявлен только сейчас: претенциозные самомнения (тем более прошлые) не могут быть ничем иным, кроме как предрассудками и иллюзиями (бэконовские „идолы”). А это значит, что, характеризуя некую историческую философию как фактическую данность, как „объект”, подлежащий описанию, объяснению, типологизации, классификации (как мифопоэтическое измышление, метафизическую доктрину, мировоззрение, „изм”), мы этим самым объективным описанием *выводим* ее из философии.²

¹ Индивид, просто тем, что он индивид, вовсе не „сам”, не „я”, не „субъект”, он всесторонне *дан* себе, — „себе”, которого нет, который только может статьсья. Не всякий путь, опыт, труд становления собой идет через философию и ведет к философии, но всякий предполагает некое философствование — *применение самостоятельного мышления*. Эта изначальная *самость* не достигается мышлением, заранее *данным* в качестве некой „рациональной способности”, напротив, смысл мышления (и рациональности) впервые обретается — вместе с самостью — из изначальной не-данности.

² И готовим на выброс. Например, вот так: «Прекрасные, но тщетные взлеты мысли: Бог, Универсум, Теория, Практика, Субъект, Объект, Тело, Дух, Смысл, Ничто — всего этого не существует. Все лишь словечки для юнцов, профанов, клерикалов и социологов» (*Слотердаик II. Критика цинического разума*. Екатеринбург, 2001. С. 9).

3) Если *принцип* некоей философии берется как историческая *данность*, он тем самым и утверждается в качестве *предвзятого*. Конститутивное намерение философии исходить не *ex datis*, а *ex principiis* иллюзорно, а стало быть, иллюзорна и сама философия, она лишь „превращенная форма” чего-то другого. В таком случае задача истории философии, которая не желает быть только доксграфией, объяснить, откуда и как философы берут свои принципы, начала, которые они сами считают первыми, априорными, по сути и смыслу ниоткуда не берущимися (само-начальными, само-очевидными...). В зависимости от собственных понятий о *первичном*, т. е. в зависимости от собственной философской догмы, историк будет по-разному истолковывать то *бытие*, из которого философ берет (или которое скрыто философу *дает*) его начала: как социальный базис, как морфологию культуры,¹ как миф,² мистический опыт,³ оригинальную интуицию,⁴ мировоззренческую позицию жизни,⁵ психологию⁶...

Постсовременная мысль все еще питается просветительским пафосом освобождения от предрассудков (в том числе и самого

¹ Так, противопоставляя исторический дух Марбургской школы неокантинства ходячей культурологии, Б. Пастернак писал: «Школе чужда была отвратительная снисходительность к прошлому, как к некоторой богадельне, где кучка стариков в хламидах и сандалиях или париках и камзолах врет непроглядную отсебятину, извинимую причудами коринфского ордера, готики, барокко или какого-нибудь иного зодческого стиля. *Однородность научной структуры* была для школы таким же правилом, как анатомическое тождество исторического человека (...) Она знала, что всякая мысль сколь угодно отдаленного времени, застигнутая на месте и за делом, должна полностью допускать *нашу логическую комментацию*» (Пастернак Б. Охранная грамота // Пастернак Б. Собр. соч.: В 5 т. М., 1991. Т. 4. С. 169—170 (курсив мой. — А. А.)).

² Последовательно и ярко проводил эту идею в своих трудах А. Ф. Лосев.

³ См., например, работу о. П. Флоренского «Смысл идеализма»: *Флоренский П.* Соч.: В 4 т. Т. 3 (2). С. 68—144.

⁴ См.: Бергсон А. Философская интуиция // Новые идеи в философии. Сб. 1: Философия и ее проблемы. СПб., 1912. С. 1—28. Уясняя идею «простой оригинальной интуиции» как источника философской системы, Бергсон, в самом деле, подходит к форме философского начала, но подходит он к нему, во-первых, не как со-философствующий философ, а со стороны историка философии, задача которого *понять* философскую систему, чтобы изложить ее в согласии с *первоисточником*; во-вторых, то, что Кант называет «субъективной стороной» философии, Бергсон толкует слишком психологически.

⁵ См.: Дильтей В. Типы мировоззрений и обнаружение их в метафизических системах // Новые идеи в философии. Сб. 1. С. 120—181 (см. также: Культурология. XX век. Антология. М., 1995. С. 213—255). См. критику такого понимания философии Гуссерлем: Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Логос. 1911. № 1.

⁶ См.: Jaspers K. *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin, 1919.

Просвещения), той разоблачительной критикой „иллюзий”, которую на разные лады довели до изощренной остроты и тонкости К. Маркс, Ф. Ницше, З. Фрейд и их современные последователи. Беда тут в том, заметим мы, послушав Канта, что такое освобождение от предрассудков и иллюзий освобождает мысль также и от исторического *опыта* философии, делает ее философски *неопытной*. А это значит — неопытной именно в самостоятельности, изначальноности, оригинальности. Войти же в собственный дух философии, предупреждает Кант, возможно, только вступая в открытое софилософствование со всеми, кто отваживался на рискованный опыт изначальноного (оригинального) мышления и самого бытия.

4) Разумеется, самая отвлеченная мысль всегда уже вовлечена в данность (в фактичность) исторического опыта, здесь неотменимое *начало* всех ее отвлечений, ее внутренняя историчность. Но ведь и сама мысль, увлекающаяся своими отвлечениями в философские спекуляции, входит в этот — исторический — опыт как опыт целостного бытия, а не временного проживания. Из какой бы *данности* ни исходила мысль (а она, разумеется, не может не исходить из того, что дается — даже навязывается — ей отовсюду, извне и изнутри, языком, парадигмами традиций и новыми открытиями, образованием (школой) и самим миром, инстинктами, корыстными интересами или, напротив, мистическими переживаниями и глубинными интуициями), она *становится* философской, когда подвергает *историческую* (за)данность знания (в широком смысле: понимания, разумения, осмысленности) анализу и критике с целью обрести разумение *из-начальное*. А это, по Канту, и значит *рациональное* (впервые), т. е. полученное из *первоисточника*, ex principiis, из *первых* начал, из начал, не имеющих формы *данности*, начал, которые, прямо скажем, *не даны*. Отсюда и знаменитая форма критических вопросов Канта: «Как возможно (то, что уже дано)?»

Допустим, мы находим в качестве некоей исторической данности *особые* принципы, определяющие, возможно, греческую философию в целом и/или в разных ее системах. В таком случае уяснение собственно философского — для *всей* и *каждой* философии значимого — смысла этих начал требует ответа на подобный вопрос: *как возможна греческая философия?* Какой смысл тут имеет прилагательное, если смысл существительного берется всерьез?

Словом: если искусство озадачивания данным и обращения к изначальноному есть то *субъективное* начало философии, которое Кант (впрочем, уже и Сократ) называет *философствованием*, то и исторические *объективные* философии будут поняты как филосо-

фии лишь в том случае, если мы сумеем войти в это их *субъективное* начало. Иными словами, философски понять историческую философию возможно, повторю, только в со-философствовании с нею: понять — значит открыть в ее принципе-начале изначально философствующего *субъекта*, вызывающего к равно изначальному — т. е. само-стоятельному, оригинальному (из собственных начал исходящему) — философствованию.

5) Для Канта понять иные философии — значит подойти к ним как к *упражнениям в самостоятельном „применении разума“*, увидеть в них исследовательские опыты, разыскание путей к тому, чем все „дается“, но что само уже ничем не „дано“. Здесь важно с самого начала уяснить один момент, касающийся еще одного „изма“ — рационализма.

Со времен греков философы не просто „применяют“ ум, но продумывают, додумывают, решусь сказать, придумывают его: всем умом стремятся к уму (и Кант ведь строит свою философию как *критику*, т. е. чистку „чистого Разума“). Одно из открытий, обращающих мысль в философскую, как раз и состоит в том, что разум вещь странная: мы им и обладаем, и не обладаем, он есть и то, „чем“ мы ищем, и нечто принципиально искомое. Но разве человек не одарен среди других и „рациональной способностью“? В отличие, скажем, от поэтического или музыкального таланта — разум всегда под рукой, остается только его применить. Применением разума злоупотребляют „рационалисты“, не замечая, важно роняют бывалые люди, что способность эта годится не для многого в мистерии жизни, не поддающейся рациональным расчетам, в мире много такого, «что и не снилось вашим мудрецам».

Вряд ли что-нибудь по сей день запечатано столькими недоразумениями, как понятие о разуме, о рациональном.¹ Обсуждаемый текст Канта дает повод и возможность сразу же внести в этот вопрос кое-какую ясность. Впрочем, придется и пофилософствовать самостоятельно.

Речь, если присмотреться, идет отнюдь не просто о *применении* некоего готового „разума“ вообще, которым каждый будто бы в

¹ «Нашему времени свойственно почти эстетическое предубеждение против мыслящего мировоззрения, — писал А. Швейцер давным-давно, но „нашему времени“ это свойственно неизмеримо больше. — Разум... это отнюдь не сухой, холодный рассудок, подавляющий многообразные побуждения нашей души, а совокупность всех функций нашего духа *в их живом взаимодействии*. В нем наше познание, наша воля ведут между собой таинственный диалог, определяющий нашу духовную сущность...» (*Швейцер А.* Культура и этика. М., 1973. С. 84 (курсив мой. — А. А.)).

разной степени располагает от природы. Но дело тут далеко не только в степени. Вся трудность в том, что разум впервые и обретается только там, где, проходя *определенными* путями в мире, всегда уже *определенным* образом понятom, находят их — *мира* и его *понимания* — первоначала. Ведь в отличие от „исторического” „рациональное” знание, т. е. знание, найденное разумом, есть знание *ex principiiis*, значит, до открытия этих *principia* ни о каком разуме и ни о каком *рационализме* говорить нельзя. Более того, если возможны различные *principia*, начала архитектурически различных онтологик мира, то возможны и различные архитектуры чистого разума, т. е. строго — принципиально, изначально — различные „чистые” разумы. Иными словами, чтобы философски — изнутри собственного дела философии — отнестись к историческим философиям, следует видеть в них не просто разные опыты *применения* некоего заранее предположенного (естественного или психологического) разума, а разные *попытки быть* понимающим разумом. Каждая философия как мысль *о началах* есть также и мысль о том, что значит собственно мыслить, разуметь (а не мнить), мыслить изначально, исходя из начал (*ex principiiis*).

Поэтому каждый особый философский принцип есть принцип особого *разума*, сказать сильнее — и точнее, — **у каждой философии свой разум, иначе это не философия** (а если не философия, то и не разум).

2.3. История философии: архив недо-разумений или общение в любо-мудрии?

Как же возможно, в таком случае, взаимопонимание философий, как могут быть сообщены эти разумные вселенные — монады всеобщего — в общей философии, каким разумом мыслит *philosophia perennis*? Возможен ли вообще некий критерий истины в споре философских разумов, т. е. этих самых критериев?

Поскольку философское основоположение касается того, что определяет всю логическую архитектуру и смысл постижения (смысл мысли, знания, истины), истинность философии нельзя проверить *логически*. Тогда, может быть, философии можно испытать на практике, проверить самим бытием? Но *смысл* бытия, искомого мыслью как ее последнее основание и оправдание, сам пред-определен строем мысли, понимающей бытие. Эти смыслы — мышления и бытия — взаимопределены (ниже мы чуть внимательнее продумаем этот *круг*, впервые очерченный Парменидом). Поэтому никакое *бытие* не может быть общей почвой философий,

их нельзя ни проверить на опыте, ни измерить практической эффективностью, ни доказать собственной жизнью.

Как же, в самом деле, множество этих свертываемых в точку собственного начала и развертываемых из нее *миров* и *разумов* могут образовать единый мир философии? Или этот мир (а вместе с ним и сам философски настроенный ум) рассыпается на предметы культурологических исследований, или... философия, по существу, одна, разум, по существу, один, а различия объясняются лишь разными фигурами философских недоразумений. Не так ли?

Вопрос заводит в тупик, если мы держимся образа философии как метафизического учения и упускаем из вида смысл философии как радикального *вопроса* о начальности собственного начала.

Во введении мы уже наметили этот философский *оборот* мысли. Из каких бы почвенных глубин народной жизни или откровенной жизни божественной ни рождалась *мудрость*, в *любо-мудрии* мысль оборачивается вспять, к смыслу *начальности* (первичности, всеобщности, абсолютности) первоначал этой мудрости, стремится словно заглянуть за *край света*, которым мир освещен как мир. В философии мысль выходит за стены своих „градов”, потому философия и есть, собственно, единственно возможное место общения — *филии* — мыслителей, занимающих должности мудрецов в онтологически разных мирах.

Но кажется, за этими обособляющими оградами, по ту сторону исторически *особых* начал, мы наконец выходим к всеобщему, можем напасть на след абсолютного, проникнуть к корням *самих* вещей, вразумиться *их* разумом, относительно которого все человеческие выдумки лишь недо-разумения.

По отношению к заданному ей историческому миру со своей, свойственной ему логикой вещей, философия может, конечно, смиренно принять за начала то, что ей *дается* мифом или наукой, откровением или здравым смыслом, традицией или прихотью эссеистского остроумия, языком, историей, природой — не важно. Самоутверждаясь, превращаясь из служанки в госпожу, она может полагать, что сама нашла в конце концов начало начал, некие универсальные аксиомы истинности, *aeternae veritates*. Она, напротив, может находить свое нескончаемое возникновение-исчезновение в океане „самой” жизни („душевной”? „общественной”? „экзистенциальной”?), — в океане, могущем породить и снова поглотить любое спекулятивное миро-здание как „поэму в понятиях” (В. Дильтей), продукт „ложного сознания” (Ф. Ницше, К. Маркс, З. Фрейд), инструмент „господства” (Ф. Ницше, М. Фуко) и т. д. Философия может увидеть свою задачу в критической деструкции сложных

конструкций этих „превращенных форм” и открытии механики самого превращения. Современная критика научилась искусству выслеживать и дезавуировать вся явные и тайные посягательства чего бы то ни было на монархическую роль начала („единое”, „творец”, „субстанция”, „субъект”, „человек”, „воля”, „общество”, „структура”... и разные еще более хитрые образования). В этом смысле сегодня чаще всего и говорят о конце философии: речь идет-де о конце не только метафизической философии, т. е. такой, которой внутренне присуще самоутверждение в качестве окончательной (истинной), но и всякой *само-цельной* и *архитектурной* философии. Философия уходит в жизнь, в ее „горячие точки” — на площади, в газеты, на телевидение... или в медитативные практики и технологии изменения сознания. Она уже не ставит целью *благо-устраивать* жизнь („праксис”) извне, а хочет так или иначе встроиться в нее, усвоиться ею. Место отвлеченной систематической мысли занимают разного рода аналитики языка, умеющие ловить ложное сознание на слове (в том числе и своем собственном), социальные критики, улавливающие элементарные фигуры господствования, техники социального психоанализа, диагностики, прогностики... Но кто же все эти решения принимает? Кто — и *чем* — судит о смерти „бога” или, напротив, свидетельствует о Его неслыханном откровении? Как устроен мир, в котором исчезает „субъект”, вполне законный персонаж архитектурно-иного мира? На каких основаниях базируются рациональные теории об „иррациональности” бытия?

Во всех этих сомнениях и сомнениях, в расчетах и иллюзиях, превращениях и обращениях остается незатронутым *первое* и *всегдашнее*: в философии начала мысли и бытия — первые попавшиеся на глаза или первые по сути дела — устанавливаются не для того, чтобы все наконец на них поставить (положим: Бог, Природа, Красота, Жизнь...), а, напротив, чтобы их самих поставить под вопрос. Традиция философии не в том, что тексты учителя изучаются, комментируются, хранятся и передаются в школе, хранить философию — значит высвободить таящуюся в текстах энергию начинания. В начале же — изначальная, учреждающая человека *озадаченность* бытием, относительно которой всякий опыт бытия есть только попытка, испытание.

Разумеется, предпосылки греческой философии коренятся в особом, свойственном греческой культуре, греческому образу мысли (и опыту бытия) *историческом* способе понимания начал мышления и бытия. Но философия эпохи не просто ее порождение или выражение. Подобно поэзии (Гомера или Софокла), филосо-

фия (Платона или Аристотеля) с течением времени не становится всего лишь „историческим источником”, она сохраняет значимость, как и поэзия.

Говоря о греческих первоначалах философии, я, стало быть, утверждаю, что эта философия еще не сказала своего последнего слова, и наше дело — услышать возможное продолжение ее речи в ответ на неслыханные повороты, вопросы, реплики других времен. „Числа” пифагорейцев, „логос” Гераклита, „идеи” Платона, „фюсис” Аристотеля — вообще первоначала греческой философии суть первоначала *философии* лишь в том случае, если они не рассматриваются как исторические недо-разумения, а понимаются в своей *из-начальной разумности*, т. е. остаются началами философии везде, где философия занимается своим философским делом. Стало быть, и судить об их философской силе (изначальности) мы можем, собственно, только задним числом, только как о *греческих* началах *современной* философии.

Ясно, что сам этот вопрос — вопрос о *возможности* быть *самим* открытым для разумения миром и понимающим мир *чистым* разумом, вопрос о возможном опыте бытия в горизонте всеобщности — сугубо философский. Но как же быть, снова зададим все еще безответный вопрос, если выходит, что каждая философия отвечает на него по-своему? И что делать сегодня нам, поневоле находящим себя в радикальном *скепсисе* этой всемирно-исторической „академии”? Тут возможны две стратегии.

Первая, более привычная: так или иначе подчинить бывшие (пройденные, испытанные, преодоленные...) философии собственной, современной — собственно философии или уже и не философии, а чему-то более истинному — и тем самым отправить разумность бывших метафизиков в архив исторических недо-разумений (своего рода ересей¹). „Воззрения” эти — как и все на свете — подлежат, конечно, тщательному изучению, инвентаризации, продуманной — с достигнутой точки зрения — систематизации. Этим и занимается традиционная история философии, неважно, пишется ли она самими философами или специалистами по истории философии, „спекулятивна” она или исторически и филологически выверена.

¹ С точки зрения разных вершин, считающихся наконец достигнутыми, история философии может быть понята не только как история, положим, спекулятивных конструкций *донаучного* разума, но, например, и как своего рода *ересиология*: типология различных рационалистических упрощений истин веры, запечатленных в парадоксах ортодоксальной догматики (см.: Булгаков С. Н. Трагедия философии. Очерк первый. Типы философских построений // Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 312—388).

Вспоминая кантовское различие, можно сказать, что традиционная история философии есть история философии, взятой преимущественно с первой — *исторически-объектной* — стороны. В зависимости от уровня философской продуманности такая история восходит от простой доксографии до типологии метафизических учений. Метафизичность определяется не содержанием принципа, а его само-положенностью (пред-данностью и пред-взятостью). История и будет историей этих так или иначе предвзятых, положенных (или коренящихся в „ментальном” опыте) принципов, которые можно по-разному типологизировать, связывать друг с другом или выводить друг из друга. Такова история философии не только историков философии, но и самих философов-метафизиков.¹ Всякая типологизирующая история философии есть история метафизических учений (по принятому нами определению).²

Теперь, правда, сама объективность научного исследования, т. е. как бы отстраненность от всякой предвзятой (в том числе и „достигнутой”) точки зрения, и профессиональная вдумчивость, т. е. внимание к внутренней жизни и собственному смыслу изучаемого, повсюду разрушают такой просветительский схематизм, то и дело возвращая онто-логическим идеям прошлого, успешно размещенным в таблицах недоразумений, полноценную вразумительность. Любители могут уже с полным основанием выбрать — в качестве достигнутой универсальной позиции — любой метафизический пик в хребте европейской, а нынче и далеко не только европейской культуры и утвердить его (приставкой „нео”) в качестве новейшего.

...Или же, — открывшись всем сознанием распахнувшегося всемирно-историческому ландшафту, — решить, что нужно вооб-

¹ Ср., например, типологию о. П. Флоренского в работе «Смысл идеализма»: *Флоренский П.* Соч.: В 4 т. Т. 3(2). С. 79—83.

² Свидетельством тому, что дело в истории философии по сей день обстоит именно так, может, например, служить обширное исследование современных историко-философских концепций, предпринятое Витторио Хёсле в кн.: *Hö-
sle V. Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter
paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon.* Bad Cann-
stadt, 1984. Основанием этих концепций служит не логика самого — рациональ-
ного (в смысле Канта, т. е. испытующего начальность начал) — „дела”,
вынуждающая к тем или иным поворотам мысли, а логика исторической (тоже в
смысле Канта) объектности: типологизирование *бывших* в истории систем („из-
мов”), аналогизирование *пройденных* стадиальных схем (зарождение, объекти-
вистская систематизация, субъективистский распад, новый синтез...) и прочее
каталогизирование исторических данностей. Детальный и критический анализ
работы В. Хёсле выполнен Ю. А. Шичалиным в кн.: *Шичалин Ю. А.* История ан-
тичного платонизма в институциональном аспекте. М., 2000. С. 71—104.

ше оставить все метафизически заманчивые вершины, лощины, оазисы, — формы одомашнивания мира и укоренения в нем. В последние — пост-современные — времена разоблачаются последние предрассудки: вообще какие бы то ни было посягательства философии на метафизическую „оседлость”, более того — отвечающие этим посягательствам предубеждения здравого смысла и порожденные ими ходячие обороты мысли и речи. Мысль находит достойное себя расположение в метафизическом скептицизме. Она обретает *собственное* (мыслящее) состояние, расстраивая иллюзии универсальной состоятельности, освобождаясь от какой бы то ни было навсегда добытой собственности, устроенности в „софийном” мире. Философ осознает себя мировым Улиссом, странником, существом, по природе своей *кочевым*, „номадическим”.¹

Другая стратегическая идея состоит в следующем. Указанная трудность принимается как условие и формула насущной философской задачи. Предполагается, что задача фило-софии (всевременной и современной), способной разумно ответить смятением, недоумениям и требованиям горячей современности, может быть задана только всемирно-историческим собранием — *филией-содружеством* — „софий”. Это значит, в частности, что историческое бытие философии (бывшие философии) находится изнутри средоточий современной философской озадаченности, если, конечно, сама эта озадаченность достигает (пожалуй, лучше сказать: *может* — а может и не — достигнуть) остроты и напряжения, отвечающих философии, по праву именуемой классической, иными словами, если современная философия сможет войти в общение любомудрия. Тут прошлое не закрывается как архив архаических памятников, энциклопедия недоразумений или этапы пройденного пути, а открывается — может быть, впервые — как кладовая оставленных возможностей, забытых открытий, брошенных на полуслове начатков мысли, «семенных логосов», как говорили стоики.

В таких предположениях мы и собираемся обратиться к греческой философии. Наша задача учебная, а не историческая: сделать несколько шагов на пути к тому, чтобы быть в состоянии *научиться* философии у греков, *припомнить* ее философски (а не только исторически) значимый смысл, по мере (обретенных в ней же) сил вновь привести ее в действие, уяснить ее своеобразный поворот и дать ей ее собственное слово на всемирно-историческом симпозиуме современной — нужной и возможной — философии.

¹ Ср. „номадологию” Ж. Делёза и Ф. Гваттари.

Речь, стало быть, идет не об *историческом* исследовании, которое могло бы лишь сопутствовать философии *систематической* или занимающейся „самими вещами”, а о собственно философском исследовании „самих вещей”. Мы займемся только одной *необходимой возможностью* понимания — и выявления на деле — *самости* „самих вещей” (сам-камень, сам-человек, сам-мир...). Целостную, онто-логически основательную *возможность* понимания самости вещей, раскрытую греческой мыслью, мы называем *эпохальным* пониманием или (в духе библеровской диалогики) античной логической *культурой*, *особой культурой всеобщего* разума (того то есть, в чем она *самость* по-разному проглядывает). Античная возможность будет рассматриваться *в виду* других культур, других эпохальных допущений *быть самими вещами*. Эти виды сразу же подразумеваются, хотя не всегда явно очерчиваются. Только поставленная в скрещение таких — необобщаемых, но внутренне (онто-логически) сообщенных друг другу — возможностей *быть самой* и пониматься в этой самости, вещь выявляется в своей *невыявляемой* самости, бытийности, неотожествимой уже ни с какими формами умпостижимости. Сама вещь на деле и конкретно мыслится в своей вне-мыслимости: выявляется как невыявляемая никакими универсальными толкованиями *энигма-загадка*, как исключительная единственность (*этовость* — *haecceitas*¹), абсолютная единичность, мыслимая во множестве ее *виртуальных самостей*, или в диалоге различных онто-логических смыслов, лежащих в основании возможных архитектурно целостных умов и соответственно умпостижимых миров.

§ 3. Общее место философии

3.1. Философия как место общения метафизик

Вернемся к проблеме обычной истории философии. Опираясь на кантовское различие „исторического” и „рационального” знания, положим, что каждая философия может рассматриваться с

¹ Этим термином Дунс Скот означил суть радикального «принципа индивидуации», согласно которому «первично и сам по себе существует только индивид, предельная единичность, а сущность (essentia) — только per accidens — по обстоятельствам, относительно». К этому понятию схоластического экзистенциализма привлек внимание в ранней диссертации М. Хайдеггер (*Heidegger M. Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus // Heidegger M. Frühe Schriften. Frankfurt am Main, 1972. S. 133—354. Вышеприведенная цитата из Дунса Скота взята отсюда: S. 194).*

двух сторон: с одной — как *объект* изучения, *продукт* интеллектуальной работы, как универсальное учение, метафизика, системообразующая логика которой определена лежащим в основе *принципом*; с другой — „рациональной” — стороны, та же философия понимается как опыт исследования первичного, как странствие в область априорного, возвращение к *источнику* начал и развертывание своего рода *археологических работ*.

Мир со всеми тайнами, закоулками и безднами — *в принципе* — всегда уже раскрыт. *Рациональная* метафизика и в мыслях не имеет поставить на место мира кустарное изделие какого-то невразумительного „рацио”. В своих умопостижениях она следует стезями мира к принципу, в котором мир раскрыт, это и значит — к его, мира, разумности. Когда принцип мнится уясненным, на его — метафизической — основе можно раскрыть логику (склад, архитектонику) раскрытости „физического” мира (его собственную разумность) со всеми его предметными сферами, соответствующими науками, этикой, политикой, теологией... Здесь *в принципе* (может быть) ясно, что значит ясно (понятно, логично, доказательно), правильно, порядочно, справедливо, доброкачественно, благоустроено... Та же самая ясность, свет того же метафизического ума обрисовывает также и отбрасываемые им тени, — выясняет, что значит непонятно, непостижимо, иррационально, бессмысленно. (*Схолия*: всякий иррационализм — побочное дитя усохшего рационализма, один со своими тайнами, другой со своими очевидностями, они вместе обитают в сумеречной тени господствующего разума.)

Но в философской *археологике* мысль обращает эту метафизическую логику вспять. „Ум” умопостижимого мира (или в другом, более знакомом нам обороте — разум трансцендентального субъекта) в философии *критически* оборачивается к своим началам. Метафизически состоятельный (умный), более того, состоявшийся в историческом опыте (на деле) мир берется философией как *опыт о начале*, о принципиальной *возможности* быть миром. В аналитическом *возвращении* в себя, к своему началу, ум думает окончательно выпутаться из недоразумений (связанных с незнанием *себя* больше, чем с незнанием вещей) и впервые стать собой, умным — умеющим все пересмотреть и начать с *самого* начала — умом, чтобы все (в себе) найти раскрытым в изначальной членораздельности и связной вразумительности.¹ Но при ближайшем — фило-

¹ Фигурой возвращения к порождающему началу — ἐπιστροφή — неоплатоники описывали совершенное самоопределение или завершенность мира в его умопостижимом „виде”. Термин становится техническим у Прокла. См., на-

софском — рассмотрении это обращение к собственному началу оказывается отнюдь не просто завершающим отысканием „негипотетического” начала¹ своих умозаключений. Философски озадачиваясь началом собственной разумности, метафизический разум словно заглядывает за пределы, определяющие его разумность (определенный *смысл* разумности). А ведь это значит — в каком-то смысле — *сходит с ума*.² Со своего ума.

В философии мета-физический ум словно продолжает движение „мета” — „за”. За первым ходом — за свой мир к его уму (умной исполненности) — следует второй: *за* свой ум. В полноте метафизического умопостижения ум должен *знать* себя умом полного мира, тем самым „мета”, что объемлет и содержит всю „физику”. Метафизический ум «мыслит сам себя». Эта со времен Аристотеля известная формула завершает метафизику светом интеллектуальной интуиции. Но вспышка интуитивного света как раз и скрывает темноту, кроющуюся в этом дву-единстве совершенного ума (мыслящего — себя) и вводящую мысль в искушение *продолжить* философский разговор именно там, где все должно умолкнуть и исчезнуть в свете Единого.

Ум, продумывающий мир до конца, выходит за (или на) его пределы. Он их и образует: мир присутствует (как мир, целиком) только в уме. Здесь, следовательно, ум мыслит мир *вместе* с самим собой и, собственно, впервые становится собой: миродержащим. Становится собой и... отстраняется от себя, становится отстраняясь. Не может ли вышедший из себя ум вообще разойтись с собой на два незнающих друг друга ума? Как в этом самозамыкании ума обстоит дело с бытием „самих вещей”? Если мы отвечаем: все это одно и то же, — не прячем ли мы попросту концы в воду этой сияющей тождественности?

Словом, философия обнаруживает в точке конечного тождества ума, мыслящего самого себя, то самое место, где, говоря слова-

пример: *Прокл. Платоновская теология* / Пер. Л. Ю. Лукомского. СПб., 2001. С. 79 и др.

¹ См.: Платон. Государство. 510b.

² Этой метафорой я обязан неумолимому борцу с властью метафизического разума Л. Шестову. Почти такими словами он описывает экстатическое преодоление классического греческого „логоса” и „нуса” (ума), совершаемое, по его мнению, Плотинином. Мне остается добавить, что Плотин сходит с эллинского ума всею логикой и энергией этого самого ума, т. е. в неоплатонизме сам греческий ум сходит с ума, выходит за свои пределы. См.: *Ахутин А. В. О втором измерении мышления: Л. Шестов и философия* // Ахутин А. В. Поворотные времена. С. 481—497.

ми Канта, разум вступает в спор с самим собой. Тут, замечали мы, вдумываются в смысл и „устройство” первичности первого, претендуют заглянуть за горизонт априорного, того, что „всегда уже”, что раньше всего, что всему предшествует, всем и всегда уже, кажется, пред-положено.¹ Речь заходит не о той логике, что основывается на пред-положенных (метафизических) началах, а о какой-то „логике” *возможностей* этих априорных пред-положений. В начале начального (principium) кроется начинающее (initium). Сюда направляются и здесь сходятся мета-интенции метафизик, здесь их миродержащие умы — принципы — встречаются и понимают друг друга как онто-логические *инициативы*.

Поэтому если эпохальные (или авторские) *метафизики* могут быть типологизированы по принципам, каталогизированы по соответствующим рубрикам и распределены по историческим местам, то с философией такого сделать нельзя. Метафизически различные принципы-основоположения рассматриваются философией в их общем источнике, в общем со-начинании,² в истоке философствования. Здесь замышляются, зачинаются все метафизические принципы, складываются умы, затеиваются исторические миры.

Можно ли определеннее указать это *общее место*, точнее сформулировать общий вопрос, начинающий философию? Чтобы наметить такую возможность, придется наспех коснуться онто-логического существа философии и пояснить, что я хочу подчеркнуть, разбивая это слово дефисом.

3.2. Онтологическое основоположение: тождество мышления и бытия

Речь пойдет о тезисе, известном как *принцип тождества мышления и бытия*. Есть всем известные его формулировки: «Ведь то же самое есть как мышление, так и бытие (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι)» (Парменид); «Мыслю, стало быть, есмь (cogito ergo

¹ *Перфект* априори, как говорит Хайдеггер. «...A priori — prius — πρότερον — прежде; а priori — то, что есть не только сейчас, но уже было и прежде; априори — это то в некотором „нечто”, что всегда уже является в нем прежним» (Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени / Пер. Е. В. Борисова. Томск, 1998. С. 79).

² Не лишне еще раз подчеркнуть: движение к начинающему началу не *дело* некой „рациональной способности”, будто бы присущей человеку наряду с другими, а ее (этой способности) собственный исток; не неким готовым ratio мы достигаем principia, а — лишь обращаясь всем существом к изначальному, мы становимся разумными, лучше сказать, ставим себя в горизонт, в свет регулятивной идеи разума.

sum)» (Декарт); «Быть есть быть воспринятым (*esse est percipi*)» (Беркли). Нетрудно распознать аналогичные вариации этих формул в метафизической аксиоматике Спинозы, в монадологии Лейбница, в немецкой „философии тождества” (во всех вариантах), в феноменологии (интенциональность сознания)... Порою этот принцип считается принадлежностью только некоторых систем, относимых, как правило, к типу „идеалистических”, т. е. таких, которые-де растворяют потустороннее „нам” — *нашим* восприятиям, *нашим* мыслям — само-бытие вещей в *другом* им бытии, в бытии этих „наших” восприятий и/или мыслей (в *субъективном* бытии сознания, языка, метода...). „Идеалистам” возражают „реалисты”, утверждающие: бытие потому и есть бытие — т. е. то, чем вещь *есть*, а не то, чем она оказывается в мысли или в сознании, — что оно *не тождественно* мышлению (восприятию, представлению, знаку, модели, теоретической идеализации...). Но ведь мысль, отвечают „идеалисты”, и есть то, посредством чего мы собирались *понять*, что же вещь *есть* в отличие от того, чем она *представляется*...¹ Да и все опытные, фактические, практические критерии назначаются в качестве таковых и заверяются той же мыслью. Стоит представить себе, сколь сложная конструкция рискованных идеализаций и шатких умозаключений стоит между стрелкой на циферблате прибора и тем, для чего положение стрелки служит *показанием*.

Возражения „реалистов” на дерзкий философский парадокс (вроде «„Движенья нет”, — сказал мудрец брадатый...») всегда загромождаются недоразумениями здравого смысла («...Другой смолчал и стал пред ним ходить») и вовсе дискредитируются той агрессивной формой философского невежества, что именуется „материализмом”. Между тем „идеалистический” тезис тождества мышления и бытия отнюдь не перемещает „реальное” бытие в субъективность, а указывает неизбежную странность (двусторонность), свойственную существу мышления: (1) мысль *есть* благодаря *тому*, в силу *того*, что ею не является, но ее вызывает, *заставляет* задуматься, — сомнительное, озадачивающее, искомое; (2) искомое отыскивается, открывается, выясняется, выводится на свет мыслью и присутствует в мысли. Бытие, превышающее мерки

¹ Расщепление бытия на два — бытие „субъективности” и „реальное” (объективное?) бытие, — в особом контексте которого здесь намечается наша общая проблема, сразу же помещает нас в эпоху новоевропейского *гносеологизма*. Строго говоря, только здесь имеют смысл эти персонажи — „идеалист” и „реалист”.

«многоопытной привычки» (Парменид), привычной понятливости человека в «жизненном мире», именно *само* бытие *требует* и *вызывает* ищущую, допытывающуюся, постигающую его мысль, именно в мысли оно — бытие — достигается.¹ Трудность в том, что только мысль содержит критерий достижения ею того, что *есть*, вернее, идея (логика, смысл) достигнутой — идея *тождества* — и есть этот критерий.

Простая возможность чего-то такого, как знание, понимание, постижение истинного, предполагает это уравнение: знание возможно там, где мысль есть (уже не мысль, а) бытие, бытие есть (уже не потустороннее „в себе”, а) мысль (*понято* в качестве бытия, а не выдумки). Априорной основой возможности (и смысловой определенности: что значит знать?) знания (опытного, фактического...) служит логика этого взаимопревращения (что такое „умная вещь” или „сущая мысль”). Логика онто-логической связи (тождества) мышления и бытия выясняется и продумывается в метафизической онтологии. Стало быть, различие метафизик свидетельствует о возможности различных смыслов и логических содержаний связи „есть” в основополагающем метафизическом суждении «мышление *есть* бытие, бытие *есть* мышление»: как именно бытие *есть* мысль, как именно мысль *есть* открытость бытия, как она обретает форму и значение бытия.

В эпоху Нового времени, например, эта форма — смысл и логика связи „есть” в онтологическом уравнении — понимается как *объективность* знания, независимость его от субъективной аппаратуры человеческой восприимчивости, воображения, привычек, домыслов. Непосредственный опыт и есть сама субъективность, выбраться из которой можно, только аккуратно выпутавшись из смешения с миром, противопоставив объективно мыслящего субъекта объектно мыслимому бытию. Таково онтологическое основоположение (смысл и логика связи) Декарта. Возникает, правда, трудность, вызвавшая множество недоразумений: связь устанавливается как противопоставление, противопоставление скрывает тождество (что сразу же и заметил Спиноза). В самом деле, чем дальше от себя „субъект” отодвигает „объект”, тем идеальнее — мысленней — он становится. Чтобы опыт был „светоносным” (Ф. Бэкон), надо мысленно довести его до идеальности, мысль же — до объектности. Мысль выбирается из субъективности, становится объективной (знает), когда она может быть представлена как объект, как вещь протяженная (*res extensa*), вещь же,

¹ См.: Heidegger M. Was heißt Denken? Tübingen, 1961. S. 85.

со своей стороны, должна быть очищена от своих субъективных качеств, идеализирована, стать *идеальной*, т. е. мысленной.¹ Ход мысли объективно реализуется (овеществляется) в мысленно идеализированном (идеализированном до мысли) движении вещи. Мысль есть там, где она разворачивается как протяженная вещь, вещь открывается в своей сущности (познается) там, где она разворачивается как дедуктивная мысль.² Идея объективной мысли — самостоятельно действующая машина (искусственный интеллект), идея понятого мира — мировая формула, определяющая возможности существования. Порядок и связь вещей можно объективно представить только как порядок и связь идей (Спиноза). Стало быть, в эпоху Нового времени (служащую тут только примером) тождество, о котором мы говорим, обосновывает саму возможность *объективности* (теоретичности, научности) знания.

Стоит напомнить другую форму того же принципа тождества, и мы убедимся, что он образует средоточие любой понимающей себя мысли. Это выясняется, как только мысль, отвечающая за себя, вдается в обсуждение бытийного смысла и логической формы *истины*. Вот, например, формула, вошедшая в философский обиход благодаря Фоме Аквинскому: «*Veritas intellectus est adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est, vel non esse quod non est* [Истина ума есть совпадение ума и вещи; соответственно чему ум „говорит о сущем, что оно есть, а о несуществующем, что оно не есть”]» (Contr. gent. I, 59).³ „Тождество” содержится здесь в слове *adaequatio* (от *ad-aequare* — *сравнивать, приравнивать, равняться*). Все дело в том, где, как, в чем осуществляется это сравнение, уравнивание — транс-формация друг в друга⁴ — двух *разных* „существ”: *intellectus* и *res*.

Слова, отмеченные в переводе кавычками, — цитата из «Метафизики» Аристотеля (Metaph. 1011b26), так он определяет здесь истинное утверждение в отличие от ложного. В другом месте (*ibid.*

¹ См. детальное описание этого «челнока идеализации-реализации» в кн.: Библер В. С. Кант — Галилей — Кант. (Часть вторая: Галилей. Так начинают понимать... или что было до «априори»). См. также анализ мысленных экспериментов Галилея в кн.: Ахутин А. В. История принципов физического эксперимента. От античности до XVII века. М., 1976. С. 165—256.

² Действует цепочка превращений такого рода: ...логика (дедуктивная) ↔ математика (дифференциальное исчисление) ↔ механика (уравнения движения) ↔ физика.

³ См. рус. пер. Т. Ю. Бородай: *Фома Аквинский. Сумма против язычников*. Кн. 1. Долгопрудный: Вестком, 2000. С. 265.

⁴ Т. Ю. Бородай переводит „совпадение”.

1051b17сл.) Аристотель обсуждает вопрос об истине и лжи подробнее и говорит загадочней. Суждение А есть В истинно, если связывает на словах связанное и на деле, ложно — в противном случае. Но в чем истинность высказывания о существовании простого „субъекта“? А ведь любое (предикативное) суждение базируется на таких высказываниях (есть А), да и само может быть переформулировано в подобное высказывание (экзистенциальное суждение): связь АВ *есть*, ее бытие — в конечном счете — заключено в бытии того *простого* (уже не составного) существа, которому А и В прямо или косвенно присущи.¹ Истина же простого просто в его бытии, а просто бытие не из чего выводить и нечему приписывать, можно только усмотреть или упустить. Следовательно, истина всех суждений, умозаключений, теорий зависит в конечном счете от того, как и в чем усматривается само бытие сущего (что значит быть?). Но как же оно усматривается? Аристотель: «И как истина в этих случаях не то же самое [что относительно связей], так же и бытие не то же, а что одно истина, другое ложь тут [значит]: одно — касаться истины и сказывать ее (ведь не то же самое утверждение [чего-то о чем-то] и сказывание [что есть нечто]), другое — быть в неведении и не касаться; ведь нельзя обмануться относительно того, что есть, разве что косвенным образом».² Не буду сейчас вдаваться в разбор этого запутанного текста, мне важен пока странный глагол, использованный тут Аристотелем: *θιγγάνειν* — *касаться*. Касается тут не осязание, вообще не чувство, — нельзя дотронуться до просто истинного, — а *мысль*, мысль же тут не силлогизирует, а касается. Это умное осязание, ум, касающийся бытия.³

¹ Для Аристотеля именно такая переформулировка логически подводит к проблеме начала: причина всех связей в том едином существе, коему все связуемые предикаты *присущи*, но что само уже ничему далее не присуще, т. е. *просто*. Сколь значим был этот аристотелевский — *онто-логический* — поворот в эпоху, не столь еще давнюю, совершенно иного образа мысли, иного — *гносео-логического* — понимания смысла истинности показывает, например, забытый, к сожалению, труд С. Л. Франка «Предмет знания» (Франк С. Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Петроград, 1915. Переизд.: Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. М.: Харвест, 2000).

² «οὕτως οὐδὲ τὸ εἶναι, ἀλλ' ἔστι τὸ μὲν ἀληθὲς τὸ δὲ ψεῦδος, τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθές (οὐ γὰρ ταῦτὸ κατάφασις καὶ φάσις), τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν· ἀπατηθῆναι γὰρ περὶ τὸ τί ἐστὶν οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός».

³ «Познание, — на свой лад вторит Аристотелю Гегель, — есть не преломление луча (абсолютного в познающей „среде“. — А. А.), а сам луч, коим истина касается (затрагивает) нас (wodurch die Wahrheit uns berührt)» (Hegel G. Phänomenologie des Geistes. Einleitung. Ср. рус. пер. Г. Шпета в издании: Гегель Г. Соч. М., 1959. Т. IV. С. 42).

Образ умного осязания, касания мыслью бытия передает предельную парадоксальность обсуждаемого тождества на редкость удачно: касание — граница, где сходятся, находят (опознают и признают) друг друга разные, расходящиеся друг с другом, непроницаемые друг для друга — другие друг другу — „существа”. Легко, кажется, понять, что мысль сбывается мыслью, лишь когда она выпутывается из себя — из своих воображений, соображений, рассуждений, убеждений — и достигает (досягает-осязает) потустороннее себе „есть”. Немного труднее сообразить, что и бытие (то что *истинно* (=) *есть*) нуждается в мышлении, чтобы „сбыться” (доказать, выйти на свет) бытием,¹ тем бытием, касаясь которого наша мысль может обрести истинность, т. е. стать понимающей мыслью.

В самом деле, стоит чуть внимательней присмотреться к упомянутой „адекватации”, и мы заметим, что не все тут ладно. С чем, с какой, собственно, „вещью” сравниваем мы „наше” понятие? Ведь образуя это понятие, мы уже поработали над вещью: как-то установили (остановили) ее, постарались отделить несущественное (связанное со случайными обстоятельствами, сбивающими с толку наше наивное восприятие и торопливое мнение) от существенного, от того, в чем заключена определенность *собственного* бытия вещи (ее истина). С какой же „вещью” теперь нам сравнивать это выявленное понятием *существо*? Бессмысленно сравнивать как известное с неизвестным, так и известное с известным.² Мы можем лишь исправлять кажущееся известным, приводя его в соответствие с тем, что мы уже знаем как идею известности, знаемости, *истинности* вообще — идею тождества, *предшествующую* сравниваемому и отождествляемому. Вещь и мысль мы сравниваем не друг с другом, а с предшествующей (пред-положенной) им формой их равенства, тождества или... касания.³

Иначе говоря, мы вообще можем искать, решать, узнавать, только заранее зная, что (каково) *есть* искомое, что мы ищем в ка-

¹ М. Хайдеггер передает эту взаимность, обращая внимание на двусмысленность выражения «мышление бытия», в котором родительный падеж может быть понят и как родительный объекта (мысль мыслит о бытии), и как родительный субъекта (само мышление *вызывается* бытием и *принадлежит* бытию). См., например: *Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / Пер. В. В. Бибихина // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 193.*

² Формальную комбинаторику всех возможных здесь вариантов дотошно разбирает Платон в «Тезтете» (188e—194d).

³ Не только мысль может не соответствовать понимаемой вещи, но и вещь — своему понятию, тогда мы говорим: «бесчеловечный человек» или «разве это дом, одно название!».

честве того, что уже не „просто” мыслится (кажется, мнится), а и *есть*. Лишь просвещенные *смыслом* этого *есть*, мы обретаем *смысл* понимания вещей (критерий истины). Тогда труд понимающего мышления состоит в отвлечении внимания от сбивающих с толку обстоятельств и обращении его к вещам, как они всегда уже как-то поняты и *мыслятся* (умо-зрятся) в свете *смысла* их существенного бытия, бытийности, истинности.¹ Стало быть, *теоретизирующая* мысль, т. е. мысль, стремящаяся к понимающему (умному) восприятию „природы” вещей (что и именуется греческим словом *θεωρία*), возможна только потому, что раньше нее уже произошло решающее истолкование *смысла* бытия — открытие (едва ли не откровение) того самого *толка*, с которого сбивают наше внимание случайные обстоятельства: *существенности* сущего (платоновское *τὸ ὄντως ὄν*, схоластическое *quidditas*), *самости* „самих” вещей, истинности.

Именно здесь, в этом изначальном сокровенном откровении, мысль *касается* бытия, сообщая ему *смысл* (что значит быть) и обретая в нем *смысл* истинности (что значит знать, понять, помыслить). Здесь место их схождения, странного тождества, тайного брака.

К этому месту, к точке, к *событию* касания мыслью вызывающего ее бытия и приковано внимание философии, в событие этого откровения вовлекается ее отвлеченная мысль.

Прежде чем войти в сферу этого миропорождающего начинания, нужно суметь к ней подойти. Путь, ведущий к ней, намечен видом истины, т. е. видом тождества понимающей мысли и понятого бытия. Вид этот видится умом, умо-зрится. Искусство, обращающее наше зрение в умное, понимающее, прозревающее в вещах их сущностную природу, называется *теорией*. Философы по-разному трактовали логику обращения внимания в теоретическое. Для Платона, к примеру, это лестница, ведущая от музыкально-астрономического *образа* космоса к его умному (идеальному) аритмологическому виду, а от него — к его простому началу (см. «Государство», кн. VII). Но как бы ни строилась эта теоретическая логика, она всегда прокладывала путь от сущего, обращенного к нам, *знакомого* нам, к сущему, обращенному в себя, „*известного*” только самому себе. Платоновская *идея* не только что не „гипостазированная абстракция”, а нечто прямо противоположное: то, как вещь *ведома себе*, а не нам. В том, как вещь может быть известна

¹ Русский язык дарит нам замечательную подсказку в самом слове *истина*, которое в корне есть *естина* (ср. *истовый*).

нам, эта идея, конечно, *как-то* сказывается, дает о себе знать, но попытка — в диалектическом разбирательстве — *собрать* ее из этих „как-то” открывает лишь ее неприступную загадочность.

Аристотель говорит о пути «от более знакомого и явного для нас (ἤμῶν) к более известному и явному по собственному бытию (τῆ φύσει)» (Phys. I 1, 184a12)¹ и замечает (помня, конечно, платоновскую „пещеру”), что свет бытия для нас, как дневной свет для летучих мышей: «Как глаза летучих мышей относятся к яркому свету дня, так ум в нашей душе относится к тому, что по природе яснее всего» (Metaph. II 1, 993b9—11). Иначе говоря, ни в знакомых нам вещах — искусственных, естественных и божественных, — ни вообще в том, как мы наталкиваемся на сущее, как оно попадает под руки, бросается в глаза, голосит и называется, мы не имеем дело с тем, как сущее есть не в нашей, а в своей собственности, в собственном бытии. Тут дело какой-то заумной мысли, мысли, умеющей отвлекаться даже от самой себя (как только „нашей”), чтобы коснуться того, как вещи известны себе, их собственной истины.

3.3. Тожество мышления и бытия как априорное условие опыта

Ходячая (процитированная выше) формула Фомы Аквинского на самом деле лишь обрывок его определения. Полностью оно звучит так: «Истина состоит в соответствии интеллекта и вещи... Но такой интеллект, который есть причина вещи, прилагается к вещи как наугольник и мерило. Обратным образом обстоит дело с интеллектом, который получается от вещей. В самом деле, когда вещь есть мерило и наугольник интеллекта, истина состоит в том, чтобы интеллект соответствовал вещи, как то происходит в нас. Итак, в зависимости от того, что вещь есть и что она не есть, наше мнение истинно или ложно. Но когда интеллект есть мерило и наугольник вещей, истина состоит в том, чтобы вещь соответствовала интеллекту; так, о ремесленнике говорят, что он сделал истинную вещь, когда она отвечает правилам ремесла» (S.Th. I, q21, 2c). Речь, как мы и предполагали, идет о сравнении (соизмерении) нашего понятия не с „внешней” вещью, а с понятием же, с божественным понятием вещи. Вещь может быть мерой нашего понимания, лишь усмотренная в том своем существе, которым она сама измерена божественной мыслью (замыслом творца). Мысль, как и положено,

¹ Ср.: Arist. Anal. Post. I 2.

сравнивается с чем-то сравнимым, с мыслью же, но такой, которая и *есть само бытие*, — с мыслью божественной. В определении Аквината сразу же сказано: всякое понимание человека в мире (человеком мира) заранее направлено и измерено пред-положенным сотворенному миру замыслом творца. В этом замысле заранее умо-зрится вещь мира. Целенаправленное рассмотрение вещи в пред-положенном ей умо-зрении есть значимый опыт о вещи — *опытное* свидетельство: так усмотренное создание свидетельствует о *таком-то* замысле создателя, а мир в целом — о творце, как произведение о художнике. Существенный, ведущий к постижению существа вещей опыт (а далеко не всякий опыт есть опыт существенный) есть место *превращения* наших мыслей о вещи (знакового нам) в мысль ее божественного замысла, в свете (и действии) которого она всегда уже стоит. Это превращение и есть *опыт*. Выяснить в вещи ее божественный замысел — значит узнать этот замысел на *опыте*, ибо, повторю, бытие вещи, заранее осмысленное как бытие изделия, есть просто *опытное свидетельство* мастерства создателя.¹ Все значимые утверждения о сущем значимы потому, что относятся к сущему, усмотренному и раскрытому в опыте *такого* свидетельствования.

Напрасно поэтому люди *новой науки* в XVII веке решили, что только они наконец обратились от спекуляций и слов к опытам и вещам. С одной стороны, и раньше „спекулятивный” свет существенности, истинности (идея, замысел создателя) просвещал вещи в умно-чувственном опыте, с другой — и экспериментальная наука, чтобы быть опытным свидетельством сущности вещей, чтобы увидеть вещи в умном свете, — чтобы опыт был «*светоносным*» (по выражению Ф. Бэкона), — требовала гораздо более глубокого *преобразования* наличного бытия вещи (явлений), чем все, известное до тех пор. Бессмысленно ведь „сравнивать”, положим, закон свободного падения с тем, что наблюдается при падении камня с какой-нибудь башни. В отличие от простаков сведущие люди (вроде Галилея) знают, что закон сей справедлив только в идеальной, т. е. *нереальной, мысленной*, ситуации: для точечной массы, „падающей” на точечную массу в пустоте.² Иными словами, и тут мы сравниваем наши домыслы не с „вещами”, а с теми (математическими) *мыслями божественного разума*, развертывание коих в «божест-

¹ «Ибо от величия красоты созданий сравнительно познается [θεωρεῖται] виновник бытия их» (Прем. Сол. 13, 5).

² Подробный анализ этой ситуации см. в кн.: Ахутин А. В. История принципов физического эксперимента. От античности до XVII века. Ч. IV.

венном чувствилище» (Ньютон) бесконечной пространственно-временной протяженности толкуется как *объективный мир*. Опыты же с вещами — эксперименты — суть способы *превращения* субъективных вещей-явлений-представлений в вещественные свидетельства теоретически-объективного, спекулятивно-идеального (= божественного) бытия.

Стало быть, „природа”, „вещь”, „объект”, „сущность”, „самость”.., к которым могут относиться истинные (опытно обоснованные, теоретически значимые) утверждения, не лежат перед глазами. В своем „божественном” существе они сами должны быть сперва каким-то умозрительным образом усмотрены, выявлены, выведены на свет, добыты, можно даже сказать — изобретены.¹ Причем образ этого умозрительного изобретения — или опыт доопытной сущности — может быть разный. „Образ” доопытной (пред)определенности сущностного опыта, предопределяющий соответственно и весь строй фактических и теоретических предикаций, и есть *начало*, с которым имеет дело философский ум. В этом смысле мы говорим, в частности, об античном начале философии.

Что экспериментирующий метод точных наук и опытный базис научного знания также базируются на особом принципе тождества мышления и бытия, в новейшее время со всей философской строгостью показал И. Кант. Высшее основоположение всех синтетических суждений (положение, заранее заключающее в себе смысл и возможность всех синтезов-знаний) он формулирует так: «Условия *возможности опыта* вообще суть вместе с тем условия *возможности предметов опыта*».² *Бытие* предметом в опыте обусловлено, иначе говоря, тем, как *мышление* заранее (априорно) сконструирует этот опыт для себя, поставит вещи в свет чистого разума, ведь только в этом свете *опыт* может быть опытом чего-то объективного.

Но это — общее место метафизики. Важнейшие же открытия Канта в другом: умопостижимый мир во всей его метафизической универсальности и целостности, т. е. бытие в *тождестве* с мышле-

¹ О таком умознении, усмотрении, изобретении сущности идет речь в философии. В лекциях «Основные проблемы философии» М. Хайдеггер замечает: «Сущность чего-либо вообще не преднаходится просто как факт; поскольку она не наличествует сразу же среди непосредственных представлений и мнений, она должна быть *про-изведена*. Про-изведение — это вид создания, поэтому во всяком понимании сущности и уж подавно в полагании сущности присутствует нечто творческое» (Heidegger M. GA. Abt. II. Bd 45. S. 93).

² Кант И. Соч. Т. 3. С. 234.

нием, осмыслен им как проблематичная *идея о бытии*, как *опыт о бытии* (и о мышлении бытия), *мыслимом* (?) также и в *неожидательности* с мышлением. Если существо вещей раскрывается в идеальном — мысленном, потустороннем для вещи — горизонте, то и мысль становится собой — мыслящей *что-то* — в интенции к потусторонней себе бытийности, в горизонте *внемысленного бытия*. Поставив в центр критической аналитики *опыт*, Кант обратил философское внимание на „темное место” в самом источнике (начале) метафизического света. Освещая, высвечивая бытие в умном (умопостижимом, цельноосмысленном, „софийном”) мире, естественный (или божественный) свет онтологической идеи — идеи тождества мышления и бытия — изгоняет во тьму внешнюю — в нечто бес-(или сверх-)смысленное, без-(сверх-)умное, в не-сущее — бытие, в эту метафизическую идею не вмещающееся. Именно это слепое пятно метафизики Кант требует принять в философское внимание: вместить в мысль о бытии невместимость бытия в мысль. Речь не об „ограничении” разума в его метафизических посягательствах, а о включении в онтологию этой трансцендентальной границы: бытие, раскрытое как мир вразумительного опыта в горизонте, в свете *регулятивной* идеи тождества мышления и бытия (= истины), мыслится как *опыт* (можно сказать, как метафизический опыт) о бытии. При этом принципиальная непоглощаемость бытия *идеями* бытия сказывается в том, что разум именно в точке искомого тождества вступает в принципиальный спор с самим собой (спор о началах).

Так, благодаря Канту, мы замечаем трансцендентальный статус, регулятивный характер и внутренний антиномизм метафизической идеи тождества мышления и бытия. Выясняется двусмысленность (дву-мысленность) бытия, несовпадение бытия с онтологической *идеей совпадения* (тождества) бытия и мышления. Есть смысл бытия-в-тождестве (= в опыте) и смысл бытия вне тождества (вне опыта), причем это вне-мысленное бытие и есть чистый нумен, чистая внеопытная мыслимость.

Не вхожу в разбирательство всех сложных поворотов, превращений и внутренних разногласий мышления, развертывающего свои познавательные и устроительные работы в свете новоевропейской идеи тождества. Таким разбирательством, собственно, и занималась философия этой эпохи от Декарта до Гуссерля. Мне же здесь нужно лишь заметить, что в априорно-метафизическом основании новоевропейского научно-технического мира (только что бывшего „нашим” миром) также лежит *особый* — „новый” — смысл тождества мышления и бытия, т. е. некий априорно пред-ус-

мотренный божественный разум, — если угодно, некое новое разумное богооткровение (и соответствующее богосокровение¹). Именно это и делает новоевропейский мир целостной исторической эпохой.

3.4. По ту сторону тождества: метафизическая онтология и философская онто-логика

Мне нужно было напомнить об этом „онто-тео-логическом” — метафизическом — основании, определяющем онтологическую архитектонику *всякой* теоретически понимающей мысли (а вместе с ней и вообще логику понимания во всех его оборотах и практических „применениях” в мире, просвещенном той же метафизикой),² чтобы яснее определить место и смысл философской архео-логики. Мы только что сделали шаг в этом направлении, следуя за Кантом, но пойдем своей тропкой.

Если теперь, не отступая от понятой необходимости тождества (как условия возможности понимания вообще), попробовать воспроизвести возражение „реалиста”, „идеалисту”, парадоксальность ситуации отнюдь не исчезнет, а только усугубится. Искомое мыслью — бытие *самой* вещи — по сути своей „самости” не только двусторонне, но и двусмысленно: как *мыслимое* (могущее быть открытым, найденным, знаемым) бытие имеет форму постигнувшей (открывшей, добывшей) его мысли, — но как *мыслимое бытие* оно *потусторонне* мысли, *безотносительно* к ней. Эта двойственность (двусмысленность) сказывается в том, что *бытие* присутствует в онтологическом основосуждении „бытие есть мышление” дважды: как „субъект” и как „связка”. Связка *соотносит* бытие и мысль, связывает их в онтологическое тождество. Связка эта далеко не пуста и не однозначна, она содержит определяющее

¹ «Бог, — говорит немецкий мистик, — *становится и преходит* (Gott wird und entwird)» (Meister Eckehart. Deutsche Predigten und Traktate. München, 1963. S. 272).

² В очередной раз мы даже терминологически соприкасаемся с одной из важных тем М. Хайдеггера (см. его статью «Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik» в кн.: Heidegger M. Identität und Differenz. Pfullingen; Neske, 1957. S. 51—67). Понятно, почему именно структура божественного тождества мышления и бытия составляет основание (и содержание) метафизики и почему метафизические начала мыслятся последними (непреодолимыми) истинами, не допускающими уже философского вопрошания (неизвестно, в каком свете искать ответы на такие вопросы). Легко, однако, заметить, что мы трактуем эти философски очень близкие темы иначе, чем Хайдеггер. Об этом различии речь пойдет ниже.

„как” тождества: определенную онтологику (логику вещей), архитектоническое начало божественного (или естественного) разума. Связка — это „как” вразумительного мира, в котором — которым — бытие раскрывается в *таком* смысле. Бытийный же смысл „субъектов” не исчерпывается смыслом их онтологической связи, бытием-в-связи, в опыте и понятиях „так” вразумительного мира. На это и указывает „реалист”, уже, правда, не наивный, послекантовский.

Речь идет не о вещах, поскольку мы их *еще не знаем*: вещи мы, разумеется, далеко не знаем, но зато знаем, что значит знать (положим, знать объективно). Так вот, речь заходит о бытии по ту сторону этой самой регулятивной *идеи знания* (= идеи тождества), в свете (в горизонте) которой разворачиваются все наши постижения и достижения. Речь о бытии *за горизонтом* тождества, за горизонтом метафизического „мета”, где (реализующийся) ум сходится с (идеализируемым) миром. Именно там, где мысль находит свою исполненность (идею исполненности: идею истины), в пределе необходимого тождества с бытием, необходимо *помыслить* бытие в его *нетождественности* мысли, *безотносительно* к мысли. В этом и парадокс.

Что же это значит — помыслить, сделать мыслимым, *допустить в мысль* бытие в его *вне-мысленной* бытийности и как это вообще возможно? Речь ведь, напомним, идет уже не о „нашей”, субъективной, мысли (для которой нет ничего более очевидного, чем плотная вещественность и бесконечная сложность мира, „вне и независимо от нас”), а о мысли метафизической (или — с решающей поправкой Канта — трансцендентально-метафизической), которой мир в смысле его бытия всегда уже (тайно от „нас”) *понят* — пойман, схвачен — идеей бытия. По словам Парменида, «неодолимая Ананке (Необходимость) держит бытие в оковах предела, который его запирая-объемлет...» (фр. 8, 30—32. Пер. А. В. Лебедева). Так мысль всегда уже держит в себе искомое бытие целиком и сама держится этой сосредоточенностью: все (или любое сущее) в целом, в пределе, за пределом же — только небытие, которого нет. В самом деле, бытие, выпущенное из хватки тождества, имеет „вид” *ничто* (т. е. не имеет ни вида, ни смысла), и требуется особое внимание, чтобы заметить, как оно сказывается. Это внимание к тому, как бытие, устраненное во тьму ничто из света *принципиально* понятого бытия (пнятого как „сфера”, единое, творящее или, скажем, „трансцендентальное единство апперцепции”), ставит этот свет (эту идею тождества) под вопрос.

Где же искать способность к такому вниманию „ничто”, если все внимание ума, должно быть, кажется, целиком захвачено пони-

манием бытия? Где же, как не в том самом уме, который *мыслит себя*, обосновывает себя *в целом* и, стало быть, может поставить себя — свою основательность, свою онтологическую идею (смысл связки „есть”), свое бытие (бытие самого себя, понимающего, и само бытие как свое, понимаемое) — под вопрос. Философия открывает в начале, в первооснове вопрос, который раньше (первое, априорнее, основательней) всякого осново-положения и всегда-уже-понимания. Только ум, мыслящий себя в целокупной вразумительности своего мира, в его онтологическом (трансцендентально-метафизическом) основании, может разойтись с собой (со своим миром), усомниться в себе, отказать своей умопостигающей идее в онтологических полномочиях, допустить — и открыть исторически *уже* допущенные — возможности *иных* идей истины, *иных* смыслов связи (тождества) бытия и мысли, т. е. иных смыслов умопостижения и умопостижимого. Тогда мы возвращаемся из мира мифической или метафизической, естественной или божественной *всегда уже понятости* — осмысленности — словно к началу мира, где мир не только *еще* во многом неизвестен, но и неведомо как может быть ведом. Удивление, рождающее философию, пробуждается такой «отчуждающей странностью»¹ мира. В ней мысль будто заглядывает по ту сторону мира в его умопостижимой полноте, туда, где только дух божий носится еще над «безвидным и пустым». Здесь хаос «выползает на свет», плещется Фалесов океан, в едином свете бытия-осуществленности зияет бездна бытия-возможности. «Старое, — говорят в эпоху таких перемен, — прошло, теперь все новое».

Не какие-то теории *о* мире, а сама умопостижимая архитектура мира, его априорная онтологика, его „софийность”, подвергается в философии *эпохэ*. Именно в таком из-начальном (из начала исходящим и до конца идущим) *онто-логическом сомнении* (я бы сказал, *скепсисе*, если бы это слово не утратило у нас своего греческого смысла: *рассматривающий обзор*), в открытии несходности, *нетождественности* онтологических тождеств, лежащих в основании всеведающих „софий”, я и нахожу само существо и страсть *фило-софии*. Здесь заключено собственно философское начало и *конец* любой метафизической „софии”, *софиологии*, которую чаще всего и принимают за философию цельного и живого

¹ «Только потому, что в основании человеческого бытия приоткрывается ничто, отчуждающая странность сущего способна захватить нас в полной мере» (Хайдеггер М. Что такое метафизика?! Пер. В. В. Бибихина // Хайдеггер М. Время и бытие. С. 26).

знания, в особенности у нас, в России.¹ Философское разбирательство события человеческого бытия в мире начинается там, где софиология норовит спрятать сомнительные начала и концы софийного мира за спину мистического переживания.

* * *

В обратимой (двусубъектной) формуле „бытие есть (и не есть) мышление” я нахожу общее место (логический „топос”) философии. Общность этого „места” не обобщающая, а со-общающая. В апориях, антиномиях, парадоксах, открывающихся на этом месте, рационально-метафизические или метафизико-мистические „софии” могут вступить в философское общение, философия же впервые развернется как „филия” мировых „софий”. Именно в таком философском *общении* мировых „софий” (свернутых в начало) видится мне насущная возможность *современной* философии. Особый смысл тождества, смысл связки „есть”, содержит в себе то, что я называю онтологическим началом, философия же есть своего рода логика *возможных* онтологических начал (смыслов связки, осново(пред)положений) — онто-логика. Из этого средоточия философии, изнутри возможной философской онто-логики — логики онтологических начал, — изнутри философии как архео-логики я и подхожу к логике *античного начала*.

Поскольку я придаю формуле тождества решающее значение, остановлюсь в заключение еще раз на значимых моментах.

1) Формула тождества не выдумка какой-то философии, она передает онтологический смысл мышления — понимающего бытия человека в мире: человек живет и переживает сущее изнутри мира в целом, а мир в целом присутствует в понимании, в мысли. Бытие есть мышление, значит: (1) сущее *есть* не (только) так, как оно знакомо „нам” в обиходе, но (и) так, как оно известно „себе”, миру, где оно и есть „по существу”; существо сущего — что значит *быть* для сущего — открывается не в обиходе, а в мысли, добывается, про-из-водится (на свет), из-обретается мыслью. Выявление самости, существенности сущего (сущего по существу — τὸ ὄντως ὄν) требует особого *обращения внимания*,² обращения внимания в

¹ См. мою статью «София и черт. Кант перед лицом русской религиозной философии» (Ахутин А. В. Поворотные времена. С. 449—480).

² В этом смысле Платон говорит об «искусстве обращения» (τέχνην ... τῆς περὶ αὐτοῦ) внимания человека к истине: «Это вовсе не значит вложить в него способность видеть — она у него уже имеется, но неверно направлена, и он смотрит не туда, куда надо» (Государство. 518d. Пер. А. Н. Егунова).

мыслящее, понимающее. Поэтому „бытие есть мысль (= мыслимое)”. Правда, мышление, мыслящее бытие, всем своим вниманием также обращено к *иному*, чем мысль, к вне-мысленному. Мысль, обращенная к бытию, стремится выйти из мира собственного бытия: из раз-мышлений, из блужданий в своих сомнительных домыслах, из «разговоров души с самой собой» об истине — и *быть* не в себе, а *в* истине. Здесь поэтому „мышление есть (уже не мысль, а) бытие”. Решающее начало (*principium*) в том, *как* именно понимается смысл (фигура) тождества, позволяющего быть мыслью в бытии и бытием в мысли.

В *смысле* этого „как именно” мы и говорим об особом *античном начале*, онтологическом начале, конституирующем мир — весь переживаемый и понимаемый „жизненный мир”, а не какие-то представления о мире — как мир *античного опыта бытия* или *античной культуры*. Искусство („технику”) обращения внимания, руководимое определенным *принципом* тождества, мы назовем онтологикой.

2) Связка „есть” в (обратимом) онтологическом суждении „бытие есть мышление” содержит априорную *поэтику* и *логику перехода* от сущего „не по существу” к сущему „по существу”. Например, образ перехода от хаотического к благоустроенному, образец причащения тварного творящему, переустройства чувственного в идеально-объектное (протяженное). Связка „есть” может связывать сущее и мысль, лишь поскольку она на деле воплощается в чем-то среднем: в некоей „понимательной вещи” (как говорил М. Мамардашвили), вещественность которой в ней самой обращается идейностью, а идея словно пронизывает вещественную плоть. В античности это заверченный в себе „эйдос” прекрасной („космичной” по-гречески) вещи;¹ онтологической аналогией греческому эйдосу в культуре средневековья является *икона* (подчеркиваю, в онтологике, а не только в практике христианской веры);² в новоевропейском мире, онтологика которого определяется как антиномическое единство *res extensa* и *res cogitans*, „понимательную вещь” найти труднее, среднее находится здесь в „процессе” (познания, развития), *средством* которого является *эксперимент*, понятый не только технически как орудие растущего познания (вещей), но онтологически как форма растущего (в исто-

¹ Эйдетический смысл онтологической самости детальнейшим образом рассмотрен в «Истории античной эстетики» А. Ф. Лосева.

² См. «Иконостас» о. П. Флоренского (*Флоренский П.* Соч.: В 4 т. Т. 2. С. 419—526).

рии) самопознания (человека), как «опыт сознания (о себе)» (Гегель).

3) „Бытие” связки содержит онтологику: логику „божественного” интеллекта. Божественный разум есть разумный (софийный, говоря в духе русской софиологии) горизонт мира, — тот, в котором вещи мира известны себе, а не нам. Тем не менее *логика* „божественного” разума некоторым образом всегда уже присутствует в понимающей мысли. Изначальное — априорно-интуитивное — присутствие „логики вещей” в логике мысли пред-определяет пути и смыслы наших постижений, это логический универсум, в котором мы мыслим (и поступаем), лучше сказать, который с самого начала мыслит в нас (если не нами). В этой априорной основе понимания, или inauguralной интуиции, содержащей определенный (эпохальный) смысл тождества мышления и бытия, смысл *истины*, в свете которой мир оказывается (оказывает себя) вразумительным, умо-постижимым и умно сказуемым. Понятно также, что за стеной этого онтологического тождества не может быть, кажется, ничего, кроме тьмы небытия и молчания.

4) Только в контексте *логики бытия*, в безусловной априорности онтологической истины, в свете (*и смысле*) которой все в мире всегда уже так или иначе раскрыто и понято, возможно дальнейшее прояснение понимающего опыта бытия. Это прояснение разворачивается в теоретическом мышлении эпохи (система „эпистем”, „доктрин”, „наук” — „...логий”). В метафизике проясняющая теоретическая мысль подходит к самому источнику ясности: к своим первым началам и основаниям. Она выясняет *для себя* (припоминает) логику тождества как света, в котором она усматривала существо существующего. Мысль здесь, в метафизике, обращается и *возвращается* к собственным перво-началам (первопониманиям, первоинтуициям), но, возвращаясь, она их выясняет, замечает, принимает во внимание — т. е. и окончательно совпадает с собой как выясненной логикой бытия, и „чуть-чуть” выступает за свой предел, расходится с собой, поскольку *думает* о себе. Выступает, впрочем, ровно настолько, чтобы сказать: «О чем нельзя говорить, о том следует молчать» (Витгенштейн). Задумываясь о том, в свете чего она думает, мысль вынуждена думать и „в свете”, и о свете, о его источнике, т. е. как-то „во тьме”. Когда метафизическая аналитика добирается до своих априорных оснований, интуитивный (или мистический) *опыт* бытия, лежащий в основании миропонимания, может обернуться опытом *испытания* бытия путем *возможного* миропонимания. Но тут-то и вырастает глухая стена тождества, онтологических тавтологий: «Есть — есть, а несть —

ность» (Парменид), «Субстанция и есть, и представляется через себя» (Спиноза), «Мысль есть свое бытие» (Гегель), «Субъект <...> есть граница мира» (Витгенштейн).

5) Между тем именно по божественному горизонту мира, по границе онтологического тождества, в идее истины-естины — мысль *касается* бытия. Она касается бытия, что значит и совпадает с ним в тождестве (осмысленность бытия, бытийность понятия), и „осязает” его *нетождественность* с собой. В тождестве, которым заканчивается метафизика, начинается (может начаться) философия. Где метафизика выясняет последний ответ (тождество), философия ставит первый вопрос. Это вопрос о смысле и логике самого онто-логического *отождествления*, о смысле *связки „есть”* в онтологическом уравнении „мышление *есть* бытие”. Философия задает вопрос, бессмысленный с точки зрения метафизики: как *может* быть (как мыслимо) бытие и как может мыслить (быть) мышление *до* того, как они *связались*, совпали, просветили друг друга во вразумительном (софийном) опыте мира? Этим заглядыванием за край божественного (или естественного) света истины философия вступает в критическое противоречие со *своей* метафизикой, в логике которой мысль подходит к этому краю. Поэтому не набор метафизических систем представляет философию эпохи, эпоха философствует противоречием, спором эпохальных метафизик. Философия поэтому может быть определена как форма онто-логического *сомнения* или радикального критицизма: сомнения мысли в своей онтологической истине, в своем божественном основании — в эпохальном принципе тождества мышления и бытия. Если, например, онтологический „эйдос” *отвечает* на вопрос, как сущее может быть истинным, как (хаотически) многое может быть единым космосом, космосом единого, т. е. как сущее может быть *мыслимым* в том же самом, в чем оно есть по существу сущее, то философия *анализирует* логику этого онтологического ответа (поэтому она не онтология и даже не онтологика, а онто-логика: логика возможных онтологик, т. е. форм тождества мышления и бытия). Философская аналитика „эйдоса” развернута, например, Платоном в «Пармениде». Это детальное доказательство того, как эйдетическое тождество мышления и бытия (многое есть *как* единое, единое есть *как* многое) всесторонне *невозможно*. Таков Платон-философ в отличие от Платона „платонизма”. Неоплатоники могли положить «Парменида» в основание своей онтологике только потому, что радикально переосмыслили средоточие классической онтологике, логику эйдетического тождества единого и многого.

б) Из этих предположений следует, что философское мышление еще более отвлеченно, чем метафизическое. Оно обращено к бытию, оставляемому за пределами онтологически обоснованных миропониманий.

Некий принцип тождества мышления и бытия (некий *смысл* этого тождества) лежит в основании мира, в котором мы живем и, живя, всегда уже так или иначе понимаем (в нем). Бытие каждый раз уже вовлечено в (историческое) хозяйство человека и как-то раскрыто его мудростью („софией”) во всех ее измерениях и оборотах — в смыслах истины, добра, красоты. В этом смысле можно говорить о мирообразующих *опытах* (или даже *откровениях*) бытия, об исторических эпохах или культурах.¹ Метафизические умозрения стремятся лишь надежно обосновать эту мудрость на ее собственных основаниях, раскрыть ее как мудрость не людей, а самого бытия. В опытах онтологического обоснования мысль, в самом деле, касается бытия. В этом достигнутом *наконец* касании мыслью бытие сказывается иной „самостью”, не тождественной той, в которой *изначально* поняла (восприняла) его мысль. Эта не-или вне-тождественная самость бытия сказывается в том, что мысль, стремящаяся обосновать свое онтологическое основание, в этом самом основании *расходится* с собой, находит себя в изначальном споре с самой собой.

Один из таких изначальных споров — спор гераклитовского и парменидовского понимания начала — и составит сюжет центральной части нашей работы.

7) Спорность эпохального онтологического начала входит в его существо и лишь разворачивается (сказывается) в споре философов. Философия в отличие от метафизической онтологии и есть этот спор. Немного перефразируя Платона, можно сказать, что философия есть неслышный (но все же порою уловимый) диалог, который эпохальная онто-логическая мудрость веками ведет сама с собой о загадке бытия. „Филия” фило-софии влечет мыслящее внимание за пределы онтологически выясненного бытия, к самому — не-освоенному софиями-мудростями, „дикому” — бытию. В этом

¹ В диалогике В. Библера идея мирообразующего опыта бытия лежит в основе понятия *культуры* — особого (уникального), но онто-логически общезначимого (возможного) раскрытия истины бытия, человека (личности), мышления; опыт особого „жизненного мира” обретает характер собственно *культуры* в тех формах (в частности, в философии), где опытное внимание обращается к первоисточникам опытности, к началам *своего* в опыте *самого* бытия. В схожем (соприкасающемся) и все же существенно ином смысле в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера говорится о *событии бытия* (das Ereignis).

влечении к бытию смысл радикальной *критичности* философской мысли. В метафизике мысль тоже критична: она критически продумывает, исправляет и выясняет себя в свете истины, высвечивающей умный образ самого мира. Но ум, мыслящий сам себя, с одной стороны, объемлет и обосновывает себя в тождестве с миром, с другой же — касается того, что имеет *логический* смысл вне-мысленного (и вне-мирного) бытия.

В философии мысль испытывает онтологический *кризис*, она критически отстраняется от собственного мира и его света.

8) Набросанные выше очерки *разных* эпохальных смыслов онтологического тождества — космического ума Античности, в котором понятие-определение совпадает с бытием-формой, творящего ума Средневековья, в котором понятие-замысел совпадает с бытием-творением, ума Новоевропейской эпохи, в котором *идеальная* (мысленная) *объективность* (объектность) „картины” мира дополняется *бесконечностью* метода, отвечающей бесконечности бытия, — очерки эти содержат намек на то, что онтологические принципы (божественные разумы) могут иметь *разный* смысл, разную внутреннюю логику. Тогда возникает вопрос об источнике этих первоисточников, допускается некая за-умная логика возможных *истин*, возможных смыслов тождества мышления и бытия, т. е. возможных (божественных) умов, миров: философская онто-логика...

* * *

Так обрисовывается *общее место* философии, место за стенами метафизических тождеств, между-мирное, за-умное, чтобы не сказать межеумочное. Или иначе: так сама философия понимается как *общее место* — место возможного общения (внимания, оспаривания, ответа...) — мирообразующих смыслов бытия(-связки), или само-бытных („божественных”) разумов, сосредоточенных в своем онто-тео-логическом начале. В этом смысле я и говорю о философии как архео-логике. В этом смысле и обращаюсь к началам античной философии как к античным началам общей философии.

Наметив наш путь этими опорными пониманиями, позволю себе обозначить и некую перспективу, забегая немного вперед.

Разумеется, так понять свое место и смысл философия может только в свое время, на особом повороте исторического бытия, условно говоря (а может, и не так уж условно), в событии нового откровения. Черты нового откровения (и соответствующего сокро-

вения: (*ein*) Gott ist (immerhin) tod) — как всегда, прежде всего пугающие и отталкивающие — проступают в мире, все неукротимее заявляющем сегодня о себе как о мире различных *онтологически* само-бытных миров. Онтологически — а вовсе не просто *этнически, ментально* — различных, значит, принципиально (изначально) различных, но и принципиально общезначимых миров. Обще-значимых, т. е. вразумительных, просвещенных неким естественно-божественным светом чистого *разума*, а потому не только сообщимых, но уже и как-то сказывающихся повсюду, где разум, по слову Канта, вступает в спор с самим собой. Нам подсказывают, что мы населяем историческую и культурную вселенную изначально различных *опытов* и *вселенских смыслов бытия*. Только обитая в такой ойкумене, можно заметить схожие черты и в собственной истории. Тогда, к примеру, греческий опыт и смысл бытия, т. е. греческая культура, и ее представитель на всемирно-историческом соборе современности — греческая философия — вновь получают слово, обращенное прямо к нам, но еще не услышанное.

Поспособствовать в меру сил настраиванию нашего слуха на этот лад и входит в замысел дальнейшей работы.

* * *

В философии, говорю я, мысль оборачивается к своим предпосылкам, она испытывает свой (исторически случившийся) образ (и опыт) на истинность: онто-логическую всеобщность, обще-значимость. Тем самым исторически особый (в частности, греческий) смысл этих начал, *во-первых*, онтологически обосновывается, освобождается от обусловленности историческими (явными или тайными) обстоятельствами и некоторым образом доказывается в качестве *необходимого* для возможных других „образов” мысли и „опытов” бытия. *Во-вторых*, именно на пути предельного обоснования основоположений, затрагивающего смысл их бытийности (истинности), греческая мысль *озадачивается* собственными началами (наталкивается на апории) и в этой озадаченности собой встречается с философской, т. е. равно само-озадаченной, мыслью иных культурных эпох.

Говоря о греческих первоначалах философии, я, стало быть, утверждаю, что эта философия еще не сказала своего последнего слова и наше дело — услышать возможное продолжение ее речи в ответ на неслыханные повороты, вопросы, реплики других времен.

„Числа” пифагорейцев, „логос” Гераклита, „идеи” Платона, „фюсис” Аристотеля — вообще первоначала греческой философии суть первоначала *философии* лишь в том случае, если они остаются началами философии везде, где философия занимается своим философским делом. Стало быть, и судить об их философской силе (изначальности) мы можем, собственно, только задним числом, только как о *греческих* началах *современной* философии.

Как бы там ни было, дерзая приступить к философскому исследованию, подобает сразу же выложить на стол свои собственные явные „начала”: презумпции, пристрастия, предрассудки. Сказанное выше сказано с этой целью. Так я понимаю философию и готов показать, что, если так понимать философию, есть философский (не только историко-философский) смысл в том, чтобы говорить о греческой философии *персонально* — как особом персонаже на всеобщем философском пире („симпосионе”) или особом „*семенном логосе*” всемирно-исторического философского *семинара*. Сказанное выше позволяет понять также, почему и в каком смысле я считаю, что все исторические (и еще только возможные) философии — с греческой, пожалуй, все-таки во главе — оказываются *философиями* (т. е. относятся к *делу* философии, занимаются этим, а не иным делом, подчиняются *его*, философского дела, а не посторонним „принуждениям”) *только* в со-философствовании, в умо-расположении к такому всемирно-историческому пиру.

Но следует сказать и последнее: в таком всемирно-историческом софилософствовании о первоначалах мысли и бытия я — вслед за моим учителем В. С. Библером (о чем ниже будет сказано подробнее) — нахожу идею *настоящей* философии в обоих смыслах этого слова, т. е. и идею философии как таковой — *первой и вечной*, и форму философствования, насущного в настоящее время, насущного в той самой мере, в какой нам — нынешним и здешним (рубеж эпох, встреча миров) — вообще насущно нечто такое, как философствование. Иными словами, (обще)значимость исторического мгновения.

ГЛАВА 3

ФИЛОСОФСКОЕ БЫТИЕ АНТИЧНОГО НАЧАЛА

Предварительные замечания

Итак, речь у нас не идет ни об описательной, ни о типологизирующей, ни даже о философской *истории* греческой философии. Исходная точка находится в современной философии, в одном из ее рискованных, крайних, фантастических допущений. Допускается следующее: соответствующая философии радикальность вопроса и его содержательный смысл целиком определяются теперь тем, насколько и как в ней — в насущной философской мысли — соучаствуют исторически *бывшие* философии — системы, эпохи, культуры философской мысли со *своими* началами: пониманиями бытия (смысла связки „есть” в онтологическом основоположении), эпохальными идеями истины. Философская мысль прошлого, продумывавшая, выяснявшая и делавшая тем самым сообщимым уникальные (исторические, культурные) опыты и смыслы *истинствования*, занимает философское внимание современности именно в этом качестве: как сообщение опыта исторического бытия. Это значит: философское (метафизико-онтологическое) внимание занимает загадка *историчности* бытия, загадка бытия как *в принципе* историчного, разноопытного, — загадка, потому что относительность исторического и безусловность истинности бытия, кажется, исключают друг друга. В мета-физике мысль эпохи прослеживает и продумывает, как исторически определенное бытие человека (опыт бытия, особая историческая „фюсис”, культурная „природа”) могло бы исключиться из истории, быть бытием всеобщим, настоящим, а не временным. Таким (разумеется, не только таким) образом эта историческая „природа”, или исторический опыт бытия, обретает, содержит и сообщает *некий вековечный* смысл бытия: исторический момент получает значение *осевого*. Настоятельное присутствие истории, упрямый восход нового начинания из-за окончательных горизонтов естественного или божественного свидетельствует не тщету метаисторических „трансцендирований”, не падение в историческую несущественность, а, напротив, открытие сущностной историчности: невместимости истины бытия в эпохальное бытие истины. Именно так историчность — вообще, *возможностность* (онтологическая виртуальность) — бытия входит сегодня в условия философской задачи. Философия осмысливается как форма (одна из форм) осознания и осмысления *соучастия* в бытии как со-бытии универсумов.

Отступление. Среди-земность и среди-временность европейской культуры.

Не раз обращали внимание на своеобразное отношение европейской культуры к своему прошлому. Этой культуре свойственна особая чуткость к историчности бытия. Европа рождалась на границах греческого архипелага, становилась „среди земель”, связуемых морем, а перемещаясь на материк, уносила с собой эту среди-земную основу. Изначально и сущностно европейская культура — это культура *встреч* разных миров, миров, не только соседствующих в пространстве, но и разделенных временем, могущих соседствовать и общаться только в уме, в душе. Испытывать пределы и границы собственного мира для нее значимей, чем пребывать в оседлой устроенности, она никогда целиком не совпадает с собой, не вполне у себя дома, но и не теряется в (номадических) странствиях. Иные страны значимы здесь скорее как разные *стороны*, откуда можно взглянуть на *свой* мир, чтобы родное, сколь бы мифически извечным, традиционным или исторически сложившимся оно ни было, предстало таким же странным, что и иностранное.

Прошлое поэтому кажется здесь пройденным с особой окончательностью, раз и навсегда. Периодически слышим мы возгласы: «Древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор. 5, 17). Но вот какая вместе с тем наблюдается странность. Прошлое, пройдя, казалось, окончательно, не только не остается навек отбывшим свое, а, напротив, складывается в некий образ, в котором вновь *возрождается* к бытию, вновь становится настоящим. Как только Рим покорил Грецию, греческая культура стала тем, что просвещенные римляне называли *cultura humanitatis*, т. е. возделыванием человека в его *универсальной* человечности. Бывшее становится более настоящим, чем настоящее, сферой *культивирования* человека, образом бытия человеком по-настоящему.¹ Между прочим, оно — бывшее — становится также и той „стороной”, откуда „наше время” может предстать в его странной ненастоящести.

То *новое*, что возвестило, скажем, Евангелие, складывается в историческую культуру (Средневековье) волнами возрождений (каролингское, оттоновское, арабо-испанское...). Это возрождение эллинской мудрости, казалось отмененной навсегда христианской „простотой” и „глупостью”, иудейской („ветхой”) муд-

¹ Вслед за красноречием, говорит Цицерон, следует перенести из Греции в мир нашей образованности и философию. «Философии же предстоит зародиться в латинской словесности только в наши дни и не без нашей помощи. {...} Как плодородное поле без возделывания не дает урожая, так и душа. А возделывание души (*cultura animi*) — это и есть философия» (Цицерон М. Тускуланские беседы / Пер. М. Л. Гаспарова // Цицерон М. Избр. соч. М., 1975. С. 249, 252).

рости толкования текстов, арабской учености, породивших схоластику.¹ Так что эпоха, именуемая Ренессансом, есть лишь новая волна в череде волн возрождения, формировавших облик европейской культуры.² И если эпоха, осознаваемая снова как Новое время, опять начинает полной отменой прошлого, переосмысливая и изображая его так, будто человек только и делал, что *прогрессировал* к современному, то уже простой внутренне свойственный этому (новому) времени *познавательный* интерес к прошлому как таковому, интерес, которым основывается и держится наука истории, разрушает прогрессистскую схему и в конце XIX века подводит к пониманию самозначимой единственности исторического события, а затем и к уяснению многообразия культур как целостных складов и смыслов исторического бытия человека, как форм полноценного и общезначимого опыта человеческого бытия, истинствования.

...Философия, коренящаяся в способности человека *озадачиваться* началами бытия собственного мира (мира как собственно-го), и есть „секрет”, фермент, бродило, на котором замешана вся европейская история. Вот и сегодня здесь, в философии — среди слухов и толков о ее конце (очередное „древнее” прошло, теперь все „пост”, поговаривают даже, что уже и пост-„пост”), — было бы вернее говорить о новом *возрождении* пройденных философий, о *новоначинании* их из средоточия современной философской озадаченности началами мысли и бытия. Внутри современной философии (вопреки видимости) растет потребность вновь *дать слово* бывшим философам — и в первую очередь тем, кто начал это дело в Греции, — как еще толком не сказавшимся, не сбывшимся, — то слово, которое они исторически не сказали и не могли сказать, но которое могут сказать в сообществе с Декартом, Кантом, Гегелем, Гуссерлем, Хайдеггером...

Отступление. Философия и филология.

Продолжая разговор с филологом, позволю себе еще небольшое отступление о взаимоотношении двух „филий”, философии и филологии.

При подходе к оригинальным текстам изнутри философии, тем более философии современной, заметит филолог, при таком априорном подходе, выразительным примером которого может

¹ См. подробнее: Ахутин А. В. Афины и Иерусалим // Ахутин А. В. Поворотные времена. С. 324—347.

² Вообще: «История, которая является историей, оказывается ренессансной» (Бибихин В. В. Новый Ренессанс. М., 1998. С. 49).

служить как раз «История философии» Гегеля, получается так, будто философ все основное уже заранее знает. С точки зрения своей философии он пред-восхищает, пред-сказывает сказанное Гераклитом («объективная диалектика»...), Платоном («идеализм»...) или Аристотелем («органицизм»...). Разве это значит «дать слово древним»? Скорее уж окончательно отобрать его у них, говорить за них. Чтобы и вправду дать им их слово, следует словом и заняться, аккуратно реконструировать то, что на самом деле было ими сказано.

Философу было бы нелепо на это возражать. В особенности если речь для него идет не об исторических знаниях, классификациях и объяснениях, а как раз о том, чтобы услышать, что было сказано древними философами именно на самом деле, настолько на самом деле, что, может быть, сохраняет философский смысл по сей день, прямо касается нас в существе нашего общего дела — философии. Если философ обращается к текстам Платона, он — в качестве философа — изучает их не как исторический источник, а как один из первоисточников философии, не просто как тексты, а как целостные индивидуальные произведения („внутренние формы“) философствующей мысли, как складные „логосы“, содержащие не „взгляды“ и „представления“, а само событие оригинального понимания. Философское словесное произведение не только „плод“ мысли философа, но и родовспомогательный (маевтический) аппарат. В производящей оригинальности (*forma formans*), хранимой первоисточником, все его философское значение, оно нужно философу именно в таком качестве. А это значит, ему — философу — совершенно бессмысленно подсказывать Платону, что Платон должен был говорить, будучи, как известно, например, основоположником платонизма, или неоплатонизма, или идеализма, или еще чего, нам давно знакомого.

Между тем нетрудно убедиться в том, что подобное должествование определяет не только интерпретации, но и сами переводы (в частности, и платоновских текстов) первоклассных филологов. С какой бы ученостью филолог ни реконструировал (переводил, хронометрировал, атрибутировал, интерпретировал) древний текст, его намерение — как ученого — то же, что и философа, толкующего древнюю философию в контексте своей — новейшей — философии: объяснить своему древнему собрату — с позиции знающих, — что тот на самом деле думал, когда думал, что думает именно то, что говорит, и почему — по каким особенностям языка, мифа, культуры, менталитета — ему приходилось именно так думать и говорить. Вопрос, стало быть, в *собственной философии* историка и филолога.

Философии же, роющейся в началах человеческого бытия, важна не только историческая документация, но прежде всего

следы и приметы ана-логичной изначальности мысли, творящейся в философском творении как творении языка. Намерение философа, обращающего внимание к первоначалам мысли и бытия, не в том, чтобы объяснить древний текст в готовом свете наконец достигнутой мудрости (найденной им лично истины) или в естественном свете научного разума (истины, найденной научным сообществом), а в том, чтобы пробудить связанную в нем *энергию* его собственной мысли: уловить в нем возможное присутствие иного, иначе светящего и освещающего источника света, услышать нечто, может быть еще не услышанное, а то и вовсе неслыханное. Тогда филологическая „материя” — означающее могущество языка и смысловая жизнь слова, синтаксическое строение текстовой ткани, прагматика жанра, поэтика произведения — получает перво-степенное и собственно философское значение.

Поскольку «мысль не просто выражается, но совершается в слове», филология есть не что иное, как один из полюсов той же самой „филии”, другим полюсом которой является философия. Филологически глухая философия, торопящаяся убежать от „слов” к „идеям”, слепнет и в спекулятивных созерцаниях своей „софии”. Точно так же, впрочем, как глохнет к текстам и словам самая ученая и изощренная филология, когда за ученостью забывает о „логосе”, о разном — возможно — логическом устройстве умов: (1) которым изучаемые ею тексты порождались и (2) которым они теперь понимаются. Ведь понимание (слышание) зависит не только от артикуляции и вразумительности говорящего и не только от знания языка слушателем, но и от соответствующих устройств и качеств внимающего и понимающего — умного — уха.

Вот философ и отвечает: то, что сказано философом на самом деле, не может быть просто вычитано из слов. Филологически корректное чтение не освобождает просвещенного читателя от плодов его просвещения: от „материализмов” и „идеализмов”; от „физики” (снисходительно именуемой „натурфилософией” или просто „представлениями о природе”), „психологии”, „теологии”, „гносеологии” и других рубрик современного знания, по которым ученейшие филологи априорно (и уверенней, чем иные философы) распределяют критически выверенные ими тексты; от философски наивной веры в универсальность, положим, „гипотетико-дедуктивного мышления” (в духе К. Поппера) или в то, что (картезианская) „объективность” и есть форма истинности самой по себе, — не освобождает, словом, от тех привычных философем, из которых состоит *понимающий орган* филолога.

Чтобы услышать, что сказано философом на самом деле, надо ведь сначала посвятить в это самое дело — философию. Смысл философской (пусть, возможно, философской, как если бы философской) речи, ее „на самом деле”, определяется не про-

сто значениями слов, а тем, откуда и как рождается высказывание и к чему оно предназначается. Дело же это таково, что в нем ставится под вопрос как раз то, что у нас наготове в качестве понимающих: предпосылки наших наук — наши теории о мифе, архаическом мышлении, богословии, психологии, антропологии и т. д.; еще глубже залегающие предпосылки наших метафизик — сами собой разумеющиеся идеи о мире, благе, истине; наконец, сам „свет” нашего разума, который не мог бы разуметь, не будь этот свет „естественным”. Но парадокс философской мысли в том, что в ней мысль задается вопросом о собственной „естественности”. Философская значимость произведения состоит поэтому в том, что оно помогает этот вопрос поставить, т. е. поставить под вопрос читателя целиком, со всеми его метафизическими потрохами. Только здесь, в вопрошающем средоточии философии, в „пространстве” всесторонней странности, что первичнее всех априорных естественностей, априорно собраны исторические метафизики как философии. Только здесь можно надеяться распознать среди других и услышать собственное (персональное) слово (вопрос-ответ) древнегреческой философии, слово единственное — по онтологической изначальности и всеобъемлющему размаху содержащегося в нем ответа — и именно в этой единственности (необобщаемой собственности) общезначимое. Чтобы выяснить, что говорит нам греческая философия на самом — философском — деле, во всей ее философской особенности и странности, недостаточно филологической научности, необходимо еще и философское умение отстраняться от мира собственной мудрости.

Философ, обращающийся к древним текстам, никаким *духом* не может быть освобожден от филологических *работ*. Я говорю не о трудах, а об интенции, о смысловой (герменевтической) идее чтения. Основное различие между филологически-исследующим и философски-озадаченным чтением философских текстов не в том, что философ интерпретирует (деликатно говоря) в духе, тогда как филолог держится буквы. Филолог хочет прочесть то, как *было* сказано там и тогда, философ — услышать то, что *продолжает* говорить и адресовано прямо нам здесь и теперь.

* * *

На самом деле такое постоянно возрождающееся внимание философии к тому, что в ней однажды было сказано, не только не новейшая выдумка, но, напротив, изначальное (врожденное) ее свойство. Сколь бы догматически и доктринально ни строилась метафизическая система, в ней все еще можно выследить философ-

ский исток, если удастся расслышать отзвуки ее сократической беседы с другими системами, ведущейся, возможно, глубоко в подтексте. Причем важна именно драматургия беседы разных метафизических „субъектов” (авторов), а не только игра скрытых ссылок, цитат, отторжений, признаний, имитаций, заимствований, которую нынче называют интертекстуальностью.

К примеру, когда элейский странник, герой платоновского «Софиста», собирается затронуть философию «нашего отца» Парменида, он решительно противопоставляет предполагаемый — воображаемый, но единственно значимый — *разговор* с Парменидом историко-философским описаниям. Из таких описаний складываются „сказки”, не имеющие к философии никакого отношения. «Каждый из них, кажется мне, рассказывает какую-то сказку (μῦθον), как будто мы дети, один — что существующего три рода, и порою что-то из сущего как-то враждует с другими, порою же они становятся дружными, вступают в брак, и имеют детей, и воспитывают их; другой же говорит, будто имеются два ⟨начала⟩ — влажное и сухое или теплое и холодное, сочетает их и заключает браки между ними...» (Soph. 242D. Пер. С. А. Ананьина). «Правильно ли кто из них обо всем этом говорит или нет — решить трудно, да и дурно было бы укорять столь славных и древних мужей» (ibid. 243A).

Но в мир сказочной философии нас посвящают далеко не только исследователи мифопоэтического мышления архаических времен и экзотических краев, наши собственные, насквозь знакомые „духи” и „материи”, „субъекты”, „сознания”, „природы” и „истории” ведут себя в иных текстах как заправские персонажи сказочного фольклора, утратившего, впрочем, чувство иронии («сказка ложь, да в ней намек...»).

Но философия *не рассказывает и не слушает сказок и басен* о том, что дела-де в этом мире (а также и в *том*) обстоят так-то и так-то.¹ Обращаясь к современным или древним, философ поступает иначе: надо допустить, что «они присутствуют здесь (οἶον αὐτῶν παρόντων) и мы их расспрашиваем» (ibid. 243D). Что именно сказал Парменид на самом деле, выясняется в *продолжающемся* разговоре по этому делу (лишь там, стало быть, где разговор

¹ К этим словам Платона апеллирует М. Хайдеггер, вводя читателя в мир своей философии как философии: «Первый философский шаг в понимании проблемы бытия состоит в том, чтобы не μῦθον τινα διηγεῖσθαι («не рассказывать историй»), т. е. определять сущее как сущее не через возведение к другому сущему в его истоках, как если бы бытие имело характер возможного сущего» (Хайдеггер М. Бытие и время. С. 6).

этот действительно продолжается), в разговоре, где Пармениду, может быть, есть еще что сказать, по сей день есть что сказать. Такая „субъективность” (вызывание духов) оказывается объективнее всякой объективной реконструкции того, что на самом деле сказал тот или иной философ.

Замечания эти призваны пояснить, в каком смысле вести речь о греческой философии как о *настоящей* философии можно *только* как о философии, присутствующей в настоящем. Греческие первоначала философии могут быть началами философии лишь в качестве соучастников в начинании философии везде, где начинается настоящая философия. Речь, следовательно, идет о греческой философии (как и всей исторической философии) *внутри* философии — там, где она существует и может вновь осуществиться *в качестве* философии.

Таким именно образом, т. е. не случайными экскурсами, напояниями, ассоциациями, ссылками и пристрастиями, а систематически и архитектурно, греческая философия уже включалась в философию. Первой философской системой, в которую продуманно была вовлечена — систематически, а не (только) исторически — вся история (европейской) философии и где история эта стала пониматься как собственная форма систематической философии, была, как известно, философия Гегеля. Соответственно и греческая философия в целом впервые получила здесь собственно внутри-философское определение. Ее особый *исторический* принцип, ее эпохальная идея были включены в *логическую* систему философии. Помимо всего прочего, в гегелевской философии наиболее конкретно и содержательно представлена сама *логика* усвоения и присвоения прошлого настоящим, та логика прогрессивного *развития*, которая тайно господствует в большинстве историй философии,¹ разве что базисом этого развития становится уже не философская, а позитивно-научная мысль (здесь парадигматическим остается труд О. Конта).²

После Гегеля греческая философия в качестве особого опыта мысли получила иное, но тоже философски общезначимое истолкование в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, стремившегося не только включить греческую философию в общую

¹ Начиная с капитального труда Э. Целлера «Философия греков в ее историческом развитии» («Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung»). Т. 1—3. Tübingen, 1844—1852.

² Мы распознаем логику контовского «духа позитивных наук» в понимании истории как история „расколдовывания” мира у М. Вебера, история „демифологизации” христианства у Р. Бульмана.

историю западноевропейской метафизики, но и обрести в началах греческой мысли возможность *нового* философского начинания. Наконец, тот подход к греческим первоначалам философии, которому я попытаюсь следовать в собственных изысканиях, обоснован и в главных чертах обрисован в философской диалогике В. С. Библера.¹ Обе последние философии теснейшим образом связаны с историо-логической схемой Гегеля, но связаны критически: они преодолевают ее в корне, причем делают это едва ли не противоположным образом.

Первые подступы к искомым началам греческой философии мы наметим, рассмотрев вкратце все три философских подхода к ней.

§ 1. Античность в логике Гегеля: Диалектический тезис

1.1. Философия как самопознание человека в опыте исторического бытия

По Гегелю, мы уже замечали, философски безграмотно представлять историю философии в виде череды неких мнений (даже самомнений), претендующих на мировоззренческую универсальность, скандально противоречащих друг другу, упраздняющих друг друга и с течением времени сохраняющих только «историческое значение». Сколь бы детальными ни были исторические обзоры или формальные типологизации философий, в них утрачивается главное: сама философия. Гегель же с самого начала усматривает в истории философии собственно философский *сюжет*, благодаря чему историография философии впервые превращается в некую философскую историю, повесть о приключениях одного героя. Герой повести (одновременно и автор ее, так что это своего рода автобиография: автобиографическое самосознание) — мыслящий дух (лучше сказать, дух мысли, т. е. человек, поскольку он существо, мыслящее по существу). Сюжет повести — «двухтысячелетняя

¹ Существуют две работы, авторы которых, каждый на *своем* пути к философскому понятию греческой философии, отталкиваются от гегелевского понимания (единственного в этом роде) и по-своему воспроизводят это понимание: доклад М. Хайдеггера 1958 г. «Гегель и греки» (см.: *Heidegger M. Wegmarken. Frankfurt am Main, 1967. S. 255—272.* Рус. пер. В. В. Библихина: *Хайдеггер М. Время и бытие. С. 381—390*) и статья В. С. Библера «История философии как философия. (К началам логики культуры)» (см.: *Библер В. С. На гранях логики культуры. С. 81—94*).

непрерывная работа <этого> духа». ¹ Философские „позиции”, „идеи”, „системы” суть разные формы этих работ, исторические звенья единой цепи эпохальных событий, включающих подвиги и срывы, блуждания и открытия, образующих стадии, ступени роста, особые возрасты в жизни духа.

История философии, по Гегелю, есть прежде всего история жизни познающего мир и при этом все более понимающего себя духа. Духа единого и объективного в том смысле, что разные индивиды в разные времена включались и включаются в духовно значимую историю человечества в меру способности принять участие в этих издавна и многими поколениями ведущихся работах, чтобы продолжить их ход. Для этого они должны усвоить достижения духа («...результат работы всех предшествующих поколений») ² и образовать свою частную субъективность до уровня действующего духа времени, для гегелевского времени — до уровня науки (имеется в виду мысль, нашедшая собственную — логическую — форму). Чтобы быть *на деле*, всеобщий дух, отложившийся, воплотившийся в своих объективных достижениях (книгах, орудиях, произведениях, институтах), нуждается в субъектности индивидов. Со своей стороны субъективная мысль индивида способна обрести исторически значимую дельность (понять, уловить логику вещей, смысл событий), лишь образовавшись в этом духе, проникшись им, став его действующим средоточием.

Философия для Гегеля осмысливает и итожит опыт исторического бытия человека. Это лабораторный журнал исторического опыта и теоретический самоотчет человека. ³ Насколько историческое время не пропадало даром и человеку удавалось набираться опыта, обучаться миру и себе, насколько, иначе говоря, историю вообще можно понять как историю самопознания человека на опыте своего исторического бытия, как историю извлечения опыта о мире и себе, ⁴ — настолько этот осмысленный ход истории представлен в истории философии. Последовательность шагов — логика пройденного пути — входит в содержание актуального опыта, подобно тому как в экспериментальной технике (от часов до лазеров) присутствуют и действуют все добытые к этому времени теоретические знания. Внутренняя связь исторического опыта, прин-

¹ Гегель Г. Соч. Т. V. Наука логики. М., 1937. С. 30.

² Гегель Г. Соч. Т. IX. Лекции по истории философии. М., 1932. С. 10.

³ «Записная книга человечества» — как сказал Б. Пастернак о Библии.

⁴ Первоначальное название, данное Гегелем «Феноменологии духа» в первом издании (1807 г.), — «Наука об опыте сознания» («Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtsein»).

ципиальные события и повороты, сжатые философией в значимые логические ходы, и составляют собственно опытность исторически опытного (образованного историей) человека. История философии есть, таким образом, хранилище исторического опыта, логически очищенный путь становления человека человеком (путь к себе) в истории. Это квинтэссенция смысла, добытого историческими трудами человека. «История философии, — говорит об этом соединении философии и истории Поль Рикер, — предстает перед нами как соединение историчности разума и значения истории».¹ Вот почему изучение истории философии есть одновременно и (1) прямое введение в суть философского дела, обретение философской опытности, образование философского ума (а не только собирание исторических знаний) до уровня науки (знающего себя знания), и (2) усвоение опыта истории, и (3) посвящение в сокровенный исторический смысл настоящего, „текущего” момента.

1.2. Снятие: критика, возводящая в истину

В философском образовании ума каждая ступень, каждая внутренне преодоленная, исторически пройденная форма, в частности греческая философия, усваивается как действующий, но односторонний (абстрактный) элемент („момент”), как незаменимый узел или блок действительного (конкретно мыслящего) ума. Такое критическое ограничение — но вместе с тем и признание — истинности (даже возведение в истинность) некой философии (системы, учения, эпохального принципа), определение ее логического смысла и включение ее таким образом в органон актуально мыслящего духа Гегель называет термином *die Aufhebung*, тради-

¹ Рикер П. История и истина. СПб., 2002. С. 50. Такое осмысление истории вовсе не выдумка Гегеля. Гегель, как и положено философу, лишь выявил и продумал существенную черту в эпохальном самосознании новоевропейского человека. П. Рикер замечает, что путь к пониманию истории как „пришествия” (или добывания) смысла, помимо Гегеля, проложен Контом, а позже тем же путем шли Брюншвик (см.: *Brunschvicg L. Les progrès de la conscience dans la philosophie occidentale. Paris, 1927*), поздний Гуссерль (см. рус. пер. Д. В. Складнева: *Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная философия. СПб., 2004*), Эрик Вейль (см.: *Weil E. Logique de la Philosophie. Paris, 1950*). «Вопреки значительным различиям, существующим в их интерпретациях разума и истории, — замечает Рикер, — всех этих мыслителей объединяет общее убеждение: путь ясности, которую „я” ищет относительно себя самого, проходит через историю сознания. „Короткий” путь самопознания и „длинный” путь истории сознания совпадают друг с другом» (Рикер П. Указ. соч. С. 49).

ционно переводимым как *снятие*.¹ В качестве *снятого* — идеализованного — *момента* бывшая философия вновь возводится в ранг настоящей, мыслящей (а не отмысленной) философии, сохраняя значение действующего хода мысли. Развертывание системы таких мысленных ходов (философская «Логика») или форма философского образования (образования ума) современного индивида и есть вся эта история, сжатая до чистых логических элементов. Поэтому Гегель и утверждает: «Мы в истории философии имеем дело с самой философией»,² а «изучение истории философии есть изучение самой философии...».³

Тут, впрочем, возникает некое замешательство. Мы посвящаемся в философию путем изучения *самой* истории или же истории, очищенной до ее логической сущности? Если самой истории, то как далеко должны мы углубляться в ее дебри, а главное, какой может быть *философский* смысл в этом углублении? Если же историческая обстоятельность философски не существенна и важно только существо дела, то существо это уже систематически развернуто в «Логике», и, занимаясь историей, мы лишь разыгрываем известные логические ходы в исторических декорациях, распределяя их по именам, учениям и эпохам. Ведь история уже „снята” в логике.⁴ «Отдельный индивид, — пишет Гегель, — должен и по содержанию пройти ступени образования всеобщего духа, но как формы, уже оставленные духом, как этапы пути, уже разработанного и выровненного. {...} В педагогических успехах мы узнаем набросанную как бы в сжатом очерке историю образованности всего мира».⁵ То, что обреталось в блужданиях и ошибках трудного исторического опыта, становится быстрым, не вызывающим

¹ См. разъяснение этого понятия самим Гегелем: *Гегель Г.* Соч. Т. V. С. 98—100. *Принцип соответствия* как принцип построения теоретической физики XX века (или теоретико-групповая схематика истории физики в духе *эрлангенской программы* Ф. Клейна) подсказывает, что „спекулятивная диалектика” Гегеля, и в частности логика „снятия”, уловила существенную черту в архитектонике научной мысли лет за сто до того, как она дала себя знать в средоточии *позитивных наук*. Детальнее см.: *Ахутин А. В.* „Квантовая” история физики // *Ахутин А. В.* Поворотные времена. С. 423—446.

² *Гегель Г.* Соч. Т. IX. Лекции по истории философии. С. 25.

³ Там же. С. 35.

⁴ Именно так обстоит дело в развитии „позитивных” наук: теоретическая система *снимает* историческое развитие знания, исторические шаги заменяются в ней шагами логической дедукции, и то, с чего начинали, например, геометрия Евклида, статика Архимеда, механика Ньютона, будет определено как частный случай, справедливый при ограничивающих условиях.

⁵ *Гегель Г.* Соч. Т. IV. Феноменология духа. С. 15.

затруднений логическим навыком образованного ума. Оригинальные философии, захватывавшие жизнь человека целиком, философские школы, державшиеся поколениями, роковые решения, смысловые откровения, определявшие эпохи и судьбы народов, — все, что занимало «зрелый дух мужей», в образовании низводится до «игр мальчишеского возраста», а в сущностной логике — до *моментов*, мгновенных шагов диалектической дедукции.

В этом „низведении” и усматривают обычно спекулятивный анти-историзм Гегеля, подчинение истории системе. Усматривают по праву, хотя спекулятивности здесь не больше, чем у любого теоретика в отношении к истории своей дисциплины. Гегель же замечает и нечто иное, иную интенцию понимания, противоречащую и противоборствующую интенции снятия (низведения) исторического бытия, чтобы возвести его в момент логического движения. Ведь логика, свертывающая историю, сама тем не менее развертывается как некая история, как движение, шаги, этапы диалектической дедукции.¹ Логическое движение, стремясь к логической выпрямленности и очищенности, не должно быть слишком быстрым, не должно проглатывать необходимые шаги и умалчивать о непроходимых затруднениях (в пропусках, прыжках и натяжках его диалектической дедукции Гегеля также постоянно — и также по праву — упрекают). Как ни моментальны моменты этого движения в жизни мыслящего (сосредоточивающегося в себя) духа, все они, однако, необходимы. Логичность требует не только связывания, собирания воедино, вбирания в единство мыслящего субъекта, но и развертки, обстоятельных разбирательств, подробностей, деталей — членораздельной пространной речи. Иными словами, *возвращения* в снятую историю.

На это Гегель тут же и обращает внимание. «С одной стороны, — продолжает он вдумываться в суть „образования индивида”, — надо выдержать длину этого пути, ибо каждый момент необходим; — с другой стороны, на каждом из них надо задержаться, ибо каждый момент сам есть некоторая *индивидуальная, цельная форма* и рассматривается лишь постольку абсолютно, поскольку его определенность рассматривается как целое или конкретное, т. е. поскольку *целое рассматривается в своеобразии этого определения*».² Я выделил курсивом решающие определения. Сказанные будто в уточнение, они на деле меняют направле-

¹ Основные этапы трансцендентальной дедукции Шеллинг так и называл — эпохами.

² Гегель Г. Соч. Т. IV. С. 15.

ние философского внимания на противоположное.¹ Пройденные этапы суть не только ступени, абстрактные моменты, не просто еще не развитое целое, но индивидуальная форма целого, целое в своеобразном определении. Логика этого своеобразного определения — например, особого определения *целого*, свойственного античной философии (а в ней индивидуальные формы ее собственной *целостности*: философии Парменида, Гераклита, Платона...), — значима сама по себе, логически, а не только исторически. Это значит, пройденное сохраняется не только в виде „момента“, момент этот таит в себе упорствующую мощь целого, и мощь эта сказывается, стоит только задержаться, остановить внимание на «своеобразном определении целого», как это происходит, например, в «Истории философии» или в «Эстетике». Каждая точка, из которых складывается логическая траектория духа, есть точка пересечения двух интенций, точка приложения двух сил: *перехода* к следующей и *охвата* всего пути как его центра, оси.

Чистая эссенция философии — *логика*, в простоту которой свертывается тысячелетняя история, определяется с первых шагов так: «*Логика есть чистая наука*, т. е. чистое знание во всем объеме его развития».² Но „весь объем“ разве не вся история философии, в каждой точке которой «необходимо задержаться», чтобы исчерпать ее логическое содержание? Откуда же уверенность, что содержание это можно исчерпать, чтобы идти дальше?»³

Отступление. Истина и история.

Следует сразу же принять всерьез одно напрашивающееся недоумение. Если не *найденное*, а ход поисков, не *добыча*, а сами

¹ Поль Рикер в цитированной книге обрисовывает два полюса тяготения философской истории философии. Один полюс гегелевский (о нем говорилось в прим. 1 на с. 121), здесь в центре стоит некая тотальная философская систематика, где для каждой философии должно быть найдено свое логическое место; другой — индивидуализирующий, здесь философии рассматриваются в их собственном своеобразии как оригинальные авторские произведения, как мыслящие монады, требующие, как говорит Рикер, «дружеского понимания» (см.: Рикер П. Указ. соч. С. 81—86). Как видим, эту интенцию — причем как логическую, а не просто историческую — улавливает и Гегель.

² Гегель Г. Соч. Т. V. Логика. С. 52.

³ Трагическая ирония невозмутимого шествия духа сквозь свои „моменты“ особенно остро ощутима там, где „логика“ оборачивается экзистенциальной стороной, а именно в «Феноменологии духа». Напомню известную остроу Кьеркегора: «Среди систематических сочинений Гегеля есть глава, где говорится о несчастном сознании (...) Ах счастлив тот, кому нечего больше делать с этим вопросом, как писать о нем главу; и еще более счастлив тот, кто может написать следующую» (Кьеркегор С. Несчастнейший // Северные сборники. Кн. II. СПб., б/г. С. 30—31).

исследовательские работы, т. е. сама история философии, и есть философия, то как же быть с *истиной*? То, что в философии именуется *началом*, *принципом*, *основанием*, находится или предполагается в качестве начала (аксиомы или критерия) *истинности*, иначе говоря, чего-то наконец, после долгих поисков и блужданий, окончательно *найденного*. Как же может быть *история философии* — т. е. в лучшем случае история *поисков* истины — самой философией, т. е. *найденной* истиной? Но вопрос можно поставить и иначе: как изменяется *идея истины*, если *ход* ее поисков — т. е. история и мышление (момент субъективности) — включается в нее? Именно в переосмыслении идеи истины на этом пути Гегель видит заслугу кантовского критицизма и *трансцендентальной* философии вообще. Помимо объективного содержания истины, которое занимало прежнее мышление, «теперешнее мышление, — замечает Гегель, — понимает также и *субъективное* делание как существенный момент объективной истины...».¹ За этим переосмыслением идеи истины кроется и еще более значимая проблема: вопрос об *истинности* — т. е. *осмысленности* — самой истории, вопрос о том, как история не стирается во вневременной истинности бытия, подобно некоему колоссальному недоразумению, а входит в нее именно в форме человеческой истории.

Схолия. Часто приходится слышать, будто Гегель считал свою философию завершающим синтезом всего предшествующего развития. Но завершением-то оказывается не что иное, как исчезновение всякой устойчивой *субстанциальности* в чистой *субъективности* насквозь диалектического, т. е. *негативного*, *самокритикующего*, *самопреодолевающего*, духа. *Духовность* духа, наконец, казалось, обретшего себя в долгой истории своего обретения, заключается в чистой негативности, в отрицании чего бы то ни было как окончательно обретенного. Потому завершающий жест гегелевского „духа“ есть жест *самоотрицания*: чтобы *оставаться* собой, он, „снявший“ в себе все иное, должен, однако, „снять“ и себя, снова „свободно отпустить себя“ во что-то все еще *иное*. Поэтому не какой-то новый, а именно *гегелевский* дух продолжает свои работы и в „вечном возвращении“ самопреодолевающей „воли к воле“ Ницше, и в „перманентной революции“, и в социальном критицизме „негативной диалектики“, и в самом существе нашего научно-технического — непрестанно модернизирующегося — мира. Но последняя негация гегелевского духа — это *снятие* его самого как духа, снимающего историю, и следование ему как духу, возвращающемуся в историю и возрождающему ее.

¹ Гегель Г. Соч. Т. V. С. 50.

Вдумаемся внимательнее в эти слишком, пожалуй, общеизвестные положения гегелевской философии.

Прежде всего следует сделать одну существенную оговорку. Да, Гегель первый и пока единственный философ, столь продуманно и методично развернувший историю философии как философскую историю единого духа и сумевший освоить в этом духе все многообразие философских систем. Но истолковать историю философии в этом духе оказалось возможным, во-первых, только потому, что историческое измерение изначально входило в самоопределение этого духа, и, во-вторых, такое истолкование могло быть исполнено только за счет упразднения возможности понять другие философии как принципиально (изначально) *иные* самоопределения мыслящего духа *в целом*.

Гегелевский „абсолютный дух” сам имеет историческое происхождение и особое эпохальное самоопределение. Это дух, явление которого в XVI веке возвестил и пропагандировал Ф. Бэкон, метафизический смысл которого выяснял и обосновывал Р. Декарт вместе с другими философами и учеными XVII века. Это — дух новоевропейского человека, на опыте познающего и осваивающего мир, пред-положенный (пред-ставленный, против-поставленный) им себе в качестве бесконечного предмета методического познания и освоения. Словом, дух новоевропейской *научно-технической* цивилизации, понятый философски, т. е. как дух, определяющий бытие человека в целом, во всех сферах его „жизненного мира”. Именно опыт бытия человека в этом духе сказывается в „абсолютном” духе Гегеля. Только здесь он понят как дух (смысл) самого бытия. Говоря так, я вовсе не имею в виду указать на „реальную” подоплеку гегелевских спекуляций, как если бы наглядная действительность научно-познавательного освоения мира и технического овладения его производительными силами просто объясняла „мистику” абсолютного духа. Наоборот: именно гегелевский абсолютный дух *объясняет*, дает понять нечто в реальной *мистике* научно-технического мира, открывает и продумывает *логику* такого понимания бытия, в котором человеческий мир только и может стать *по сути* научно-техническим. «Считается, — замечает М. Хайдеггер о гегелевском „духе”, — что наш век оставил подобные спекулятивные завихрения позади. Но мы живем как раз внутри этой якобы фантастики».¹

Гегелевский „дух” развертывает смысл (один из смысловых оборотов) эпохального ответа на изначальный вопрос, *как именно*

¹ Хайдеггер М. Время и бытие. С. 383.

бытие есть мышление (ответ: как познаваемое), а мышление *есть* бытие (ответ: как техническое). Существенное бытие сущего усматривается не в том, как сущее есть налицо, а в том, *как оно может быть*, в возможности (и могуществе) быть, в *методе* быть. Сущность сущего есть „бесконечно малый” метод или функциональный закон (выражаемый „дифференциальными уравнениями в частных производных”) производства существ.¹ Познающий субъект, „Я” как средоточие и источник методического мышления сразу есть бесконечно малое *все*, в этом „Я” человек изначально (априорно) тождествен (мягче говоря, подобен) бесконечно малой сущности (производящей производной) природы. Существующий (наличный) человек, затерянный поначалу в плотной и пестрой наличности существующего, всегда уже несет в себе, в простой форме субъектности как источника методической мысли, тайну — истину — бытия, и дело только в том, чтобы наполнить эту пустую форму объективным содержанием: войти в производящее средоточие вещей, чтобы мысль обрела вещественное могущество. Труд познания, — нуждающийся в целой истории, — это прежде всего деструкция непосредственной наличности сущего (*natura naturata*) как *ложного предмета* (природа вещей открывается в «стесненных обстоятельствах» (Ф. Бэкон)), а равным образом и ложных — наивных, субъективных — представлений о том, что такое сущее. Внимание теоретика заранее направлено знанием сущности (истины бытия): чтобы добраться до нее, требуется разрушить случайности существования, проникнуть *сквозь* бытие естественно произведенных вещей к идеальным схемам и методам (законам) их производства, к производящему средоточию сущего (*natura naturans*). Проникая в это производящее средоточие природы (открывая, как естественное бытие *есть* — в сущности — мышление), человек обретает могущество самой производящей природы (*natura naturans*), которая продолжает и развертывает свое творчество в технических изобретениях и замыслах человека (так научное мышление *есть* техническое бытие). Все это происходит на деле: владея ядерной энергией, геной инженерией, подсознательными „механизмами” сознания, законами функционирования со-

¹ Онтологический — а не только гносеологический — смысл „метода”, а именно трансформацию „субстанциальных форм” в бесконечно малые „методы”, производящие причины (силовые центры и свернутые функции), продумывали неокантианцы. См., в частности: *Cohen H. Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte*. Berlin, 1883; *Natorp P. Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. Leipzig und Berlin, 1910. S. 218—224; *Кассирер Э.* Познание и действительность. СПб., 1912.

обществ, человек может, в принципе, созидать и разрушать миры, конструировать породы, устраивать сообщества. Не упустим: человек обретает здесь не только средства, в овладении производительными силами природы — его истина, а в этом истинном виде он сам есть истина бытия, так что в этой производительности он самоцель.

1.3. Греческий „дух” в духе научно-технической цивилизации

Переосмысливая историю как *свою* историю, дух экспериментального познания (и самопознания — экзистенциальных экспериментов на себе) и технического могущества понимает ее как историю *роста опытности* человека, осваивающегося в этом *бесконечном мире*. Древнегреческая философия будет понята в этом духе как первые шаги еще неопытного, наивного, не знающего себя духа науки. Поэтому, сколь бы ни усмехались историки над спекулятивностью гегелевской истории (в частности, и греческой философии), их собственные привычные характеристики вроде: „первые шаги”, „еще не различали”, „уже предвосхитили”, „гениальные догадки”, „смесь мистики и науки”... — свидетельствуют о том, что понимают они дело тем самым умом, логику которого продумал Гегель. Правда, в отличие от упрощенно прогрессивистской картины собственной истории, которую по сей день рисует (и в которую вписывает также и философию) философски наивный дух „позитивных наук”, гегелевское философское понимание научного духа как духа истории и самого бытия открывает его существо неизмеримо глубже и полнее. Соответственно и историческая развертка философии в духе Гегеля философски все еще значимей, чем история мысли в духе позитивных наук.

Отмечу несколько существенных для дальнейшего моментов.

1) История философий есть история нахождения философией себя.

Развитие познающего духа ни в коем случае не сводится к росту знаний о мире. Знание не есть некий золотой остаток, отмытый долгими трудами познания, соответственно история науки вовсе не накопление и теоретическая систематизация знаний, резюмируемая в учебниках. Научное знание не остается лежать на складе добытых истин, оно немедленно становится *инструментом* познания, и каждый шаг в познании переустраивает инструментарий. На языке Гегеля: познанная *субстанция* становится могуществом (понятийным и орудийным) познающего *субъекта*. Знание — это по-

нятие (результат и инструмент познания). Оно понимает то, что знает, всем трудным *ходом* и сложным *устройством* образовавшей его мысли, свернуто присутствующей в нем. И само оно способно понимать то, что собирается понять, не потому, что применяется, а потому, что изменяется во всем своем мысленном (теоретическом) и инструментальном (экспериментальном) устройстве. Изменяется не только предметное содержание понятия, но и понимающая *форма*, а в пределе — и сама *идея* понимания: ответ на вопрос, что значит знать, что мы ищем в качестве ответа на вопрос познания. На опыте познания, на практике рассуждений и доказательств мысль впервые обучается самой себе (рефлектирует в себя). Так и философия лишь по ходу собственного дела узнает, что значит быть философией. Поэтому, говорит Гегель, «история, развертывающаяся перед нами, есть история нахождения мыслью самой себя, а с мыслью дело обстоит так, что, только порождая себя, она себя находит: дело даже обстоит так, что лишь тогда, когда она себя находит, она существует и действительна. *Системы философии суть эти акты порождения, и ряд этих открытий, в которых мысль ставит себе целью открыть самое себя, представляет собой работу двух с половиной тысячелетий*».¹

Философски значимая сторона познания в том, что дух в опыте этого познания приобретает также опыт о самом себе в качестве познающего: продвижение в познании мира есть одновременно и продвижение в *самопознании* духа. На опыте познания познающий обучается также и самому себе: лишь в результате развернутого опыта познания он узнает, что, собственно, значит познавать, и должен начать сначала. Результатом познания является, стало быть, не только изменение мнения о мире, но и изменение мнения о познающем „субъекте”, субъект этот внутренне меняется, но другому „субъекту” и мир как „предмет” (смысл предметности, естественности) открывается иначе.² В результате познание развертывается *эпохально*: новому, на опыте научившемуся быть собой субъекту мир в качестве предмета познания предстает

¹ Гегель Г. Соч. Т. IX. С. 12.

² «Диалектическое движение, совершаемое сознанием в самом себе как в отношении своего знания, так и в отношении своего предмета — *поскольку для него возникает из этого новый истинный предмет*, есть (...) то, что называется *опытом*. «Так как то, что сперва казалось предметом, низведено до знания о нем, а то, что в себе, становится некоторым бытием этого „в себе” для сознания, то это есть новый предмет, вместе с которым выступает и новая форма существования сознания, для которого сущность есть нечто иное, чем для предшествующей формы» (Гегель Г. Соч. Т. IV. С. 48, 49).

по-новому и по-новому определяется, в чем, собственно, состоит искомая познанием сущность вещей¹ (см. ниже, п. 3).

2) История философии как философии, находящей себя, есть история вдумывания в первоначала, в онтологику априорного, ее критическое переосмысление.

В приведенной только что цитате я выделил курсивом формулу, существенно разъясняющую смысл истории философии как философии по Гегелю. В философии мысль обращается к первоначалам (мысли и бытия). Философии связаны этим общим делом, общей работой по выяснению первоначал. По Гегелю, это сотрудничество выстраивается в путь, ведущий от первого — начального — понимания начала (истины) к истинному пониманию начала, которое находится в конце. Само движение обоснования — выявление того, что неявно (априорно) полагается основанием, затем аналитика основательности выявленного основания, выяснение того, чем и как *положена* основательность основания, т. е. им и в нем логически пред-положено, выяснение, приводящее к радикальному переосмыслению начальности (основательности) начала (открытие истинного смысла и истинной формы того, что *было истиной*),² — есть внутреннее движение собственно философской мысли. Логику этого движения она задним числом и распознает в собственной истории. Философия разворачивается в историю, потому что сама в себе уже есть история, работа мысли, ищущей себя в мире и впервые обучающейся себе на опыте бытия в мире (это не следует забывать). Философия у Гегеля впервые открывает внутреннюю *историчность* философски радикальной мысли: философия имеет историю не потому, что располагается в истории, а наоборот, сущностная история происходит, поскольку мысль философски сосредоточивается. Вдумываясь в смысл наличной истинности мира, она *выходит* из своей прикладной функции и

¹ «Начало нового духа есть продукт далеко простирающегося переворота многообразных форм образования. (...) Это начало есть целое, которое возвратилось в себя из временной последовательности как и из своего пространственного протяжения, оно есть образовавшееся *простое понятие* этого целого» (там же. С. 6).

² Забегая вперед: только после того как пифагорейцы выявили числовые — мерные — отношения в качестве онтологического основания (того, что *определяет* сущее в существе его бытия), возможна философская аналитика этого основания — выяснение *начал* умопостижимого мира чисел как такового. Только философская аналитика начал числа (единица и двоица) способна привести к радикальному переосмыслению перво-начала (единого) и открыть — в этом новом свете — мир, уже никоим образом не определяемый числовой онтологией.

прилагательного отношения к „существительному” наличного мира, вводит мысль в откровение нового мира: происходит история.

В отличие от науки цель философии *не* в развертывании теоретической системы (систематической метафизики или целостного мировоззрения) на базе неких абсолютных аксиом. Она, правда, этим занимается, но занимается она этим как своего рода *опытом над мыслью*, способом мысли *найти* саму себя (т. е. уловить и усвоить свое скрытое поначалу начало, пред-посылку). Это значит она обращает метафизическую систему, построенную на *последних* основаниях, на принципах *истинности*, в форму критического исследования *первичности* и *истинности* тех самых принципов, на которых она построена. В философии мысль не только охотится за тем, что ее тайно направляет и настраивает, что заранее снабжает ее очевидностями и естественностями, что подсказывает ответы и заверяет в согласии с вещами, — она вдумывается в смысл того, что ею самую выявлено и установлено в качестве первого, априорного начала. Здесь, в конце выяснительных работ, задает она свой первый, собственно философский, вопрос об основании первоосновы, о происхождении априорного, об априорном, еще априорнее первого. Она открывает истину, истеннее той, что *была* истиной эпохи. Это обоснование путем критического *снятия*.

...Начала наук выясняются в конце их долгого развития. Историк науки знает это. «Элементы (στοιχεῖα)» Евклида (рубеж IV—III вв. до н. э.), впервые полагающие основания теоретической арифметике и геометрии, венчают более чем столетнее развитие греческой математики, «Principia» Ньютона (1687 г.) впервые формулируют законы, управлявшие *уже* миром Кеплера (1618 г.) и Галилея (1632 г.). В дальнейшем же существенные этапы в истории механики отмечаются переписыванием системы аналитической механики. Так, ньютоновские «Математические начала» были переработаны уже в «Аналитической механике» Ж. Лагранжа (1788 г.), затем У. Гамильтоном (1834 г.). Кажется, что при этом знание всего лишь систематизируется, а *идея* теоретического знания уточняется, в действительности же она изменяется (даже в истории новой науки). Так, механика материальной точки была переформулирована в обобщенную теорию состояний механической системы или теорию движения фигуральной точки в фазовом пространстве. Только в таком виде она может находиться в соответствии с квантовой механикой. Онтология материальных точек и сил сменилась вероятностной онтологией *состояний системы*, управляемой законами сохранения и симметрии.¹

¹ Де Бройль Л. Революция в физике. М., 1963.

Но если позитивная наука захвачена предметным познанием, то для философии важен именно последний момент. Ее развитие обратное, это развитие вспять, критическое вдумывание в начальность начал. История философии — это история, происходящая не в знании о сущем, а в недрах *априорного*. Гегель: «В философии движение вперед есть скорее возвращение назад и обоснование, благодаря которому только и получается уверенность, что то, с чего начали, не есть только принятое произвольно, а, в самом деле, есть частью *истинное*, частью первое *истинное*. <...> ...Движение вперед есть *возвращение назад* в основание, к *первоначальному и истинному*, от которого зависит то, с чего начинают, и которым на деле это последнее порождается».¹

3) История философии (или, можем мы теперь сказать, философски значимая история) разворачивается как ряд *эпох*.

Историческая эпоха — это философский *эксперимент*, в результате которого первоначальная „предметность” мира и соответствующее ей самосознание человека радикально — в принципе — меняются: *начало* меняет *смысл*, в нем открывается более начальное начало.

Движение вперед как возвращение назад, уяснение в опыте познания истинных оснований знания, их обоснование, приводящее к переосмыслению, т. е. изменение *смысла* как субъекта логики (что значит быть мыслящим?), так и (вне)логического субъекта (что значит быть „предметом” мышления?), — такова схема знаменитой гегелевской диалектики или *спирали развития*. Понимание развития как «рефлексии в себя», т. е. переопределение мыслью собственных начал (самопознание) вместе с переосмыслением начал „предметности” предмета, предначертывает схему истории духа как последовательности *эпох*, эпохальных событий.

Поступь философской мысли, разворачивающейся в логической чистоте или в исторической полноте, определяется у Гегеля логикой самоиспытания мысли на деле. Мышление — иными словами, энергия или действительность исторического духа — есть разворачивающийся эксперимент духа *над собой*. Понимание как опыт над пониманием — элементарно-логический (диалектика) или эпохально-исторический (феноменология). Простая мысль, философская система или эпохальная система философий — все это не произвольные спекуляции досужих или ангажированных „субъектов”, а «события, совершающиеся в области духа».² Начинание

¹ Гегель Г. Соч. Т. V. С. 54.

² Гегель Г. Соч. Т. IX. С. 39.

(тезис), рефлектирующее (критическое) возвращение к началу, приобретение *опыта* о начале и новоначинание. *Логический ход*: о подразумеваемом субъекте высказывается предикат-понятие; сказанное выслушивается, изреченная мысль оказывается „ложью”, выясняется, что сказанное-понятое отличается от оставшегося не-сказанным подразумеваемого, мысль возвращается к субъекту высказывания, чтобы переопределить его понятие и начать сначала.¹ *Исторический ход*: дух исторически является в определенной форме самосознания и мирозерцания (феноменология духа); его скрытый (эпохальный) принцип разворачивается, испытывается на истинность и по-разному критически рефлектируется в системе философских систем эпохи; опыт философской работы эпохи выявляет *истину* ее начала-принципа, т. е. как *пределы* и смысл его истинности, так и смысл начала, онто-логически более изначального; самосознание духа и соответствующий смысл бытийности мира в корне изменяются (новые люди на новой земле), дух начинает свою работу снова, на более основательных основаниях. То, что было последним основанием (истиной эпохи), становится обоснованным, ограничено истинным, „абстрактным” моментом более конкретного („высшего”) принципа.²

Так можно вкратце наметить те философские — логические, априорные, если угодно, спекулятивные — основания, которые (по Гегелю) позволяют и требуют видеть в истории философии историческое разворачивание самой философии, т. е. философски пред-видеть принципы эпохальных философий. Сказанного, пожа-

¹ Например: бытие как предикат не высказывает о бытии как (подразумеваемом) субъекте ничего, как если бы речь шла не о бытии, а о ничто. Между тем мы высказали то, что единственно разумелось в субъекте, и обнаружили, что разумели *не то*, что подразумеваем. А подразумеваем мы, что бытие не есть ничто. Следовательно, то, что бытие не есть ничто, должно быть изначально включено в понятие бытия. Но бытие, включающее в себя соотношение с ничто, есть бытие как сущее отрицание ничто, т. е. становление. Стало быть, становление и есть истинное понятие бытия... (см. I гл. раздела «Бытие» в «Логике»). То же самое можно показать на примере понятия начала: начало есть первое, говорим мы, но, выслушав, что сказали, должны признать, что промахнулись: ведь когда что-то первое уже *есть*, дело сделано, что-то уже началось и поэтому *не есть* само начало. Следует вернуться назад и сказать: начало — это то, что до всякого есть, или — ничто. И опять мы промахиваемся, потому что в ничто и нет ничего к тому, чтобы чему-нибудь начаться. Мы снова возвращаемся к началу и определяем его, положим, как *начинание* или *возможность*. Вот, собственно, и весь механизм спекулятивной диалектики.

² Так классическая физика становится подчиненным моментом релятивистской и квантовой (справедливой при бесконечной скорости света и нулевом кванте действия). См. с. 122, прим. 1.

луй, достаточно, чтобы с пониманием подойти к гегелевской трактовке *греческой философии* как целостной, внутренне связанной *одним принципом* исторической эпохи философской мысли. Так разворачивается греческая философия в «Истории философии». В «Логике» же *принципы*, или *первые начала*, греческой философии свертываются в изначальные события философской мысли как таковой, где бы и когда бы она ни происходила. Греческий принцип понимается как принципиальная (логически необходимая) *фигура* философской мысли, как определенная связь шагов или ходов мысли, пред-полагающей первоначала и озадачивающейся ими. Важно, однако, не упустить из виду, что в греческом „топосе” („моменте”, „точке”) на траектории диалектически-дедуктивного движения «Логике» прикреплен — как локальная вселенная — *весь мир греческой философии*, во всем многообразии его принципиальных индивидуаций (см. с. 124, прим. 1). Поэтому логическая развертка гегелевской философии существенно дополняется исторической. Это два, не сводящихся друг к другу измерения.¹ В «Логике» каждое понятие устремлено вперед, к своему снятию в шествию духа, в «Истории» же, напротив, мысль целиком втягивается в свой „момент”. Например, круг категорий, соответствующих греческому „принципу”, т. е. понятия, в которых определяется и переопределяется смысл понятия „бытие”: „становление” — „качество” — „количество” — „мера”, — может быть *логически* развернут во всем *историческом* богатстве систем греческой философии. На время этот круг понятий становится центральным, все мышление (весь „дух”) рассматривается в «своеобразии этого определения». Но взятое в таком качестве, рассмотренное в контексте целостной — эпохальной — философии понятие (например, „бытия”) утрачивает характер *абстрактного* момента и приобретает не менее своеобразную *конкретность*.

Чтобы суммировать и конкретизировать сказанное, представив слово самому Гегелю, приведу обширный текст из «Лекций по истории философии» (главка «Философия как мысль своей эпохи»), выделив курсивом особо значимые для нас утверждения (курсивов самого Гегеля в цитируемом тексте на этот раз нет). Приводимый текст значим еще и потому, что с новой стороны поясняет смысл *объективности* „объективного духа”: речь идет о ду-

¹ И к ним еще следует добавить другие *плоскости*, проецируясь на которые гегелевская мысль, может быть, впервые обнаруживает свою многомерную неоднозначность: развертку «Феноменологии духа», «Эстетики», «Философии истории».

хе как „духе времени” (эпохи, народа, культуры), которым все соучастники всегда уже так или иначе настроены и образованы. Соответственно выясняется и *объективный* (сверхличный) смысл философии: эпохальные философии не домыслы досужих мудрецов, выражающих интересы, настроения, идеологии, а формы, в которых дух эпохи обращает внимание на себя, продумывает и обосновывает свою универсальность, бытийность — *истинность*.

Итак, Гегель: «Не только наступает время, когда вообще начинают философствовать, но у данного народа появляется *определенная* философия, и эта определенность, эта точка зрения мысли, есть та же самая определенность, которая проникает все другие исторические стороны народного духа; она находится с ними в теснейшей связи и *составляет их основу*. Определенный образ философии одновременен, следовательно, с определенным образом народов, среди которых она выступает, с их государственным устройством и формой правления, с их нравственностью, с их общественной жизнью, с их сноровками, привычками и удобствами жизни, с их попытками и работами в области искусства и науки, с их религиями, с их военными судьбами и внешними отношениями, с гибелью государств, в которых проявил свою силу этот определенный принцип, и с возникновением и выступлением новых государств, в которых *высший* принцип находит свое рождение и развитие. Дух каждый раз разрабатывал и распространял *достигнутый им принцип* определенной ступени своего самосознания во всем его многогранном богатстве. Этот богатый дух народа есть организация, собор, в котором имеются своды, залы, ряды колонн, разнообразные части, и все это произошло как целое, по одному плану. Философия есть одна из форм этих многообразных сторон. Какова же эта форма? Она есть высший цвет, она есть *понятие всего образа духа*, сознание и духовная сущность всего состояния народа, *дух времени как мыслящий себя дух*. Многообразное целое отражается в ней, как в *простом фокусе*, как в своем знающем себя понятии.

{...}

Таково положение философии среди других областей; следствием такого положения является то, что она совершенно тождественна со своей эпохой. Но если философия по своему содержанию и не стоит выше своего времени, то она все же выше его по своей форме, ибо она как мышление и знание того, что представляет собою *субстанциальный дух ее эпохи*, делает его *своим предметом*. Поскольку она мыслит в духе своего времени, он является ее определенным, отображающим мир содержанием; но вместе с тем она в

качестве знания также и *выходит за его пределы*, так как она противопоставляет его себе; но это противопоставление лишь формально, ибо она поистине не обладает никаким другим содержанием. Само это знание есть, во всяком случае, действительность духа, то знание духом самого себя, которого раньше еще не существовало; таким образом, формальное различие есть также и реальное, действительное различие. Посредством знания дух выявляет различие между знанием и существующим {...}».¹

Посмотрим теперь, как раскрывается и конкретизируется понятие „греческая философия” у Гегеля.

§ 2. Гегелевские начала „греческой философии”

2.1. Греческая философия как начало философии

А. Мир как дом

Первая характеристика греческой философии у Гегеля на удивление проста: ее *собственное* начало прежде всего в том, что тут началась философия *вообще*, философия *как таковая*. Это значит: греческая культура изначально отмечена таким уморасположением человека к *своим* богам, к миру, к самому себе, в котором до всяких философий уже присутствует философская озадаченность, и в этой озадаченности мы, сегодняшние, распознаем аналогичное отношение к *своему* миру. Там, где мысль сегодня настраивается на философский лад, она уже вступает в уморасположение греческих философов и без каких бы то ни было исторических штудий уже находится с ними в общении.

Когда от экзотической пестроты „Востока”² обращаются наконец к греческому миру, „образованный европеец” («в особенности

¹ Гегель Г. Соч. Т. IX. С. 54—55. Легко распознать в этом образе один из источников перепетого с тех пор на разные лады городского романа о „народной душе”. Романтическая „душа” или этот «субстанциальный дух» породили множество „органицистской” мистики и националистической риторики. Но если для Гегеля значима не только определенность, индивидуация, но и внутренняя универсальность, всеобщность, вселенскость духа, энергии преодоления всякой ограниченности, распахнутость человеческого внимания всему, что есть и может быть, то последующие и нынешние идеологи самобытной органичности связывают самобытность именно с ограниченностью своим („нашим”). Они конструируют своего рода мистическую зоологию национальных „видов”. Дух — это самостояние в открытости всему миру и неведомому бытию, когда же его норвят запихнуть в резервации „ментальностей”, изоляторы „традиций”, пещеры „почвы и крови”, совершают деяние, именующееся *угашением духа*.

² Кавычки означают: гегелевского Востока.

мы, немцы», добавляет Гегель) испытывает чувство, будто он „у себя дома”. Дело не только в том, что мы узнаем здесь свое (европейский дух), *свое* сказывается здесь в том, что мир впервые воспринимается греками как *свой*. Все чужое и чуждое греки умели сделать своим, не столько заимствуя, сколько порождая заново в качестве своего. Они знают, что повсюду и во всем находятся у самих себя дома, «они превратили свой мир в родной дом: нас связывает с ними общий дух уюта родного дома».¹ Но это странный „уют”. Мир стал у греков домом не потому, что был ограничен, одомашнен и приручен, как дикий зверь, а, напротив, потому, что человек *некоторым образом* дорос до самого мира в целом, открылся и открыл, что имеет касательство до всего бытия во всей его божественной самобытности и сверхчеловечности, принял *все* в свое внимание,² а размыкающее человека к бытию мира внимание и есть исток *философии*.

Европейская культура — домостроительство, начало которому положили греки. Они не только начали строительство этого настежь открытого дома, но заложили его несущие начала, лучше сказать, нашли основополагающие *деяния* (потому что дом мысли стоит не на сваях закона, а на деяниях духа). Поэтому греческая мысль (как основополагающее деяние духа) на деле присутствует везде, где духу удастся быть основополагающим.

Дело, повторю, не только в том, что мы находим в Греции некие краеугольные камни того самого дома, в котором обитаем и который продолжаем строить и перестраивать сами. Существо дела, которое европеец сразу же признает своим, или заложенный греками краеугольный камень — даже фундамент — всей европейской культуры — это внутренняя *свобода* от всего извне данного, где бы это „вне” ни находилось, свобода, коренящаяся в *фундаментальной озадаченности* данностью сущего как такового.³ Человек,

¹ Там же. С. 136.

² «Человека много божественнее по природе другие вещи, — говорит Аристотель, — взять хотя бы наиболее зримое — [звезды], из которых состоит небо (kosmos)». Мудрость же (в отличие от прагматичной рассудительности) есть «постижение умом вещей по природе наиболее ценных. Вот почему Анаксагора и Фалеса и им подобных признают мудрыми, (...) признают, что знают они [предметы] совершенные, достойные удивления, сложные и божественные, однако бесполезные...» (Арист. Эт. Ник. VI 7, 1141b1—9. Пер. Н. В. Брагинской. Цит. по изд.: Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 4. С. 179).

³ Воспользуюсь удобным случаем заметить: именно *фундаментальная озадаченность* человека человеком (самим собой), миром, богом, бытием — т. е. философское уморасположение — составляет то, что можно назвать европейским фундаментализмом.

язык, закон (полис), боги, вещи — словом, мир — πάντα τὰ ὄντα¹ — переживается как *задача для человека*. Это вовсе не значит, что мир становится предметом *исследования*. Речь идет о самом бытии в мире как задаче, заданной человеку и соразмерной ему. В соединении озадаченности миром, всем миром, миром как *всем*, безмерным и беспредельным (внутренняя нетождественность миру как *своему* — данному — миру), и соразмерности этой задачи мере человеческой мысли — корень философии. В той же коренной озадаченности уже заложены — вместе с философией — начала поэзии (эпоса, лирики, трагедии) и *поэтики*, полиса и *политики*, историчности и *историографии* — всего, что определяется в своем бытии мыслью, решающей это бытие как задачу, или, говоря на греческий лад, всего, что определяется в своем бытии *идеей*, никогда не совпадающей с налично существующим (идеей как сокровенной порождающей природой-„*фюсис*“ сущего: идеей *человечности, законности, божественности*...). Открытие мысли как *идеи*, как той умопостижимой *точки*, в которой сосредоточено собственное бытие сущего, и составляет, по Гегелю, эпохальное открытие греческого духа.²

Греческий „дом“ не замкнут в себе, в *своем*, а открыт *самому* миру, но открыт так, что и *сам* мир заранее мыслится в *идее* собственного *дома*: человек открывает мир, несоизмеримый с человеческими мерами, но несоизмеримость присутствует и может быть „принята в расчет“ в мире мер, связующих единицу и безмерное (об этом подробнее ниже).

Такое само- и миро-чувствие и воплощается в *философском* уморасположении, философия — его симптом и плод. В философии мы выходим из наших местных (экзотически-эзотерических) времянок (локальных мифов, языковых миров, ментальностей, семиотических структур) в *сам мир*, где все, что существует, существует в качестве самого себя. Тогда-то вопрос о *первом начале*, т. е. о том, в чем заключается самая самость («самое само» — αὐτὸ τὸ αὐτό³), собственное бытие сущего и всего в целом, и становится вопросом насущным. Парадоксальным образом мы испытываем „чувство уюта родного дома“ там, где впервые находим эту ностальгическую „ревность по дому“, по *самому* миру как *собственному* дому.

¹ «Все сущее». Названия сочинений ранних греческих философов «Περὶ φύσεως» («О природе (бытии) сущего») или «Περὶ τοῦ παντός» («Обо всем (сущем)»).

² Гегель Г. Соч. Т. IX. С. 94. Открытие же решающего мышления в качестве того, что оно есть поистине, т. е. как дух, выпало «христианско-германскому» миру.

³ См.: Платон. Алкивиад. I, 129b.

Б. Мысль, нашедшая и не узнавшая себя

Вторая отмечаемая Гегелем черта философского уморасположения и уточняет первое определение, и отличает греческую мысль в ее собственной особенности.

Несколько изменяя гегелевский язык и переосмысливая соответствующие понятия, можно сказать так: начало *философии* в Греции отмечает момент (в развитии самопознающего духа), когда устанавливается своеобразное *равновесие* между миро-сознанием и само-сознанием, достигается некое *серединное* положение, граница между двумя мирами: понимающее сознание не теряется в мире, а охватывает его в целостности бытия, но не отличает себя от охваченного, понятого целого, целиком захвачено им. Мир греческой классики (искусства, политической мысли, философии) занимает прекрасную середину между собственной архаикой — калейдоскопическим миром, разбитым на „эпизоды”, лишь скрыто структурированные парадигмами мифа или обычая, в фигуры которых непосредственно вписаны фигуры соответствующего узнавания и понимания, утаивающие мысль от самой себя, — и миром другой, будущей эпохи, миром личного самосознания, сосредоточенного в себе духа, знающего себя *истиной*, разгадкой загадочного мира. То расположение ума, которое стало почвой философии в Греции, обращено к *единству*, но мысль усматривает начало единства (свое начало) не в себе, а в самом бытии. Это *противоречие* мысли самой себе и определяет *диалектический* ход — внутреннюю логику — „дела” греческой философии.

За рассказами мифа, за сказаниями эпических теогоний усматривается нечто на удивление простое и в простоте удивительнейшее: все, что только ни случается и ни встречается, — *есть*. Мысль усматривает в пестром многообразии происходящего, так или иначе устроенного, требующего от человека на каждом шагу считаться с собой, нечто предельно простое, приходит к „простому понятию” *бытия*. В простом понятии бытия мысль впервые обретает начало собственного бытия (она перестает быть прикладной).

Выше мы говорили, что теоретическая мысль находит собственные начала в конце долгого развития. Так простые „элементы” сложных геометрических задач и построений определил Евклид (в механике — Архимед). Эти „начала” выявлены в результате давних работ *теоретической мысли* в области математики и (геометризованной) механики. Неизмеримо значимей событие, приведшее к открытию самой теоретической мысли. Это открытие (как и начало философии) связывают с именем Фалеса. Прикладная арифме-

тика, геометрия, астрономия были развиты в Египте и Вавилоне так, как грекам никогда не снилось. Они пользовались сложнейшими расчетами и процедурами измерений, но, используя, скажем, теорему Пифагора, не знали одного: что это *теорема*. Фалес же остановил внимание на простейших, элементарных понятиях: круг, треугольник, угол. Вопрос был поставлен не о том, как лучше ими пользоваться, а о том, что они *суть*, как связаны, что свойственно им в их собственном, геометрическом (а не в нашем, землемерном), мире. Остановка внимания на простом понятии останавливает понимание *им* и начинает движение в понимании самого понятия. Это движение в мире простых понятий приводит к тому, что определится как *доказательство*.¹ Доказательство относится не к треугольнику, используемому в „нашем” мире, а к треугольнику в его собственном, геометрическом, математическом, мире, доказательство, собственно, и есть (до)показательство этого мира в треугольнике. Остановка внимания на простейшем (*почему* равны углы в равнобедренном треугольнике; *почему* диаметр делит круг пополам; *что такое* прямизна прямой) словно посвящает его в *иной* мир, — мир, в котором определения (математического) бытия и (теоретического) мышления совпадают.

С философской простотой дело, однако, обстоит сложнее: в простом понятии бытия (как такового) свернутая в понятие *полнота* бытия непосредственно противоречит *пустоте* полученного понятия, будучи понятием бытия, по содержанию оно неотлично от понятия *ничто*. Впрочем, кое-что все же получено: проделан *опыт* понимания, и его отрицательный результат требует (и позволяет, наводит на мысль) *изменить* первое понятие, понять: *истина* бытия, *более* истинное понятие бытия изначальное простого

¹ См.: Зайцев А. И. Культурный переворот в Древней Греции в VIII—V вв. до н. э. Л., 1985. С. 180—190; Панченко Д. В. Фалес: Рождение философии и науки // Некоторые проблемы истории античной науки: Сб. науч. тр. Л., 1989. С. 16—36. Должен заметить: столь резкое и безоговорочное отделение науки от философии, как это делает А. И. Зайцев и его ученики, лишено, по-моему, иных оснований, кроме травм, нанесенных тем монстром, что именовался философией в СССР. Между тем такое отделение до крайности упрощает понимание не только философии, но и самой науки (редукция ее к „гипотетико-дедуктивному методу”). Если такое разделение характерно для новоевропейской науки, то перенесение его в сферу античного теоретического мышления чревато серьезными недоразумениями. В частности, математика (приведенная здесь пока лишь в качестве примера) только потому смогла стать теоретической наукой, что была понята *онтологически*. Внимание Фалеса к простому „началу” (этого аристотелевского термина у него, разумеется, не было) существования ана-логично его внимание к простым геометрическим сущностям.

„есть”, бытие поистине есть бытие как внутреннее отличие от ничто — возникновение, становление. Так, Гераклит (по Гегелю) не просто оспаривает, но выясняет *истину* бытия Парменида...

Впрочем, греческая философия во всех своих *опытах*, во всем развитии остается сосредоточенной на бытии, она принципиально онтологична. Не только лишено смысла говорить о присутствии в ней „гносеологической проблематики”, но, напротив, непреходящий философский смысл ее „момента” состоит в открытии онтологического оборота любого „трансцендентализма”, „гносеологизма”, „психологизма” и т. п. Своеобразие греческой философии Гегель видит в том, что мысль приходит здесь к себе, вовлекаясь в самозабвенные поиски бытия сущего (сущего в его само-бытии), и находит себя в *формах* самого бытия, в бытии мыслимых форм (как умный мир, космический ум). Мыслящий дух имеет начало не в себе, а в чем-то ином, в бытии, но это иное — в самой своей инаковости, бытийности — выявляется мыслью в качестве ее начала.

Мир в собирающем, сосредоточивающем понятии бытия дается как *мысль* („логос”) *мира* о себе, как задача о себе (многое как задача, загадка о едином). Мир мыслится в простоте понятия о мире, обо всем сущем как едином бытии, поэтому и *понятие* имеет смысл чистого бытия. Искомое мыслью пред-находится мыслью как чистое и простое бытие: сосредоточение многообразно сущего в единство его бытия и собирание впечатлений и мнений в единство понятия (идеи) бытия — совпадают. Простое средоточие бытия достижимо в понятии, но такое понятие имеет характер бытия. В том же умо-зрении, которым мысль находит идею мира (мир как идею), она находит (онто-логическую) идею самой себя, идею ума. Точка этого средоточия оказывается, однако, точкой онто-логического противоречия: не столько даже противоречия постигающей мысли с собой, сколько постижимого бытия с самим собой: его двоякое *исчезновение* в умо-непостижимом — в (сверхмысленном) единстве и (чувственном) множестве.

Так происходит *полемическое* взаимоотношение человека и мира, о котором мы говорили чуть выше. В мысленном споре умопостижения и умонепостижения бытия человек, по Гегелю, приобретает опыт понимания, переходит к *более истинному* понятию бытия, оно изменяется, развивается (бытие как становление, бытие как качественное...). Этот „полюс”, философский спор, *разговор* умопостижения с собой в опыте *прогрессирующего* понимания бытия Гегель называет *диалектикой*. Однако мысль греческих философов во всех своих диалектических связях и переходах остается

внутри „бытия”: в понятии бытия остается незамеченным бытие *понятия*, в котором все и происходит, по Гегелю.

Греческая философия как произведение греческого ума говорит (Гегелю) о том, что человек здесь *уже* обрел самостояние в мире, *но еще не* противопоставляет себя ему. Он более не теряется в мире (и в самом себе), в безмерности и подавляющей мощи „природных форм”, что характерно для Востока, не вплетен нацело в пеструю ткань мифов, не подчинен навязчивой данности обычая. Он стоит лицом к лицу (умом к уму) с миром, но не отрешается от мира в автономное бытие.

Следующим шагом мысль уйдет в глубь себя, оторвется от объемлемого ею мира, отстранится от сущего, противопоставит сверхмысленной полноте мира мыслящую пустоту (точечность) субъекта. Таков «абстрактный принцип современного мира». (Как видим, „современный мир” по отношению к греческой философии тоже, оказывается, может занять положение „абстрактного момента”.) «Греки стоят в прекрасной середине между этими двумя крайностями...»¹

Это середина между замкнутостью человека от себя и замкнутостью его в себе, между подчинением и отрешенностью. Это бытие в мире как в доме, а не в мифических джунглях, но дом этот — дом мира, всего мира, самого мира...

В. Греческое начало как непреходящий момент

Итак, европейская философия, начало которой мы находим в Греции VI в. до н. э., складывается здесь, однако, совершенно особым образом. В ней обосновывается особый принцип, особое начало и, следовательно, особая *архитектоника* ума как такового. Греческая философия, поскольку она не просто утверждает, а (как философия) обосновывает основоположение греческого ума, начало, определяющее его особую архитектонику, то вводит это начало — а вместе с ним и *сам* греческий „ум” *в целом*, во всей его архитектонике (в его „логосе”) — во всеобщий оборот философии. Таким образом, греческая философия как таковая целиком входит в философию, где бы и когда бы она ни начиналась.

Философия всегда начинается с переворота в само- и миро-сознании, аналогичного греческому. Подобно греческой мысли, она вырывается из сплетения заменяющих ее и скрывающих ее фигур само-собой-разумеющегося. Она сосредоточивается на простом бытии существа в его собственной индивидуальной самоначально-

¹ Гегель Г. Соч. Т. IX. С. 138.

сти, — на том, в чем оно есть оно само и ничто иное. Привлекающим, захватывающим, удивительным, чудесным оказывается не чудовищное или таинственное, а просто само существующее, „естество” — в полноте и простоте своего „есть”, своего бытия, ничем более не опосредуемого и ни к чему более не отсылающего. Не тайные проделки чудовищ ищет философская мысль в чудесах мира, не магические связи, не шифры и не символические соответствия. Вопрос философии не о том, какие существа существуют в мире и по ту сторону, а: что это значит — *быть*, как это возможно — *бытие*? Мысль ищет скрытую в пестроте мира простоту, собственный вид сущего в простоте его бытия, не совпадающего нацело ни с одним из его несобственных (хотя и свойственных) видов. Важны не хитрые связи, не силы, таящиеся в глубине, а могущество сущего вполне быть и вполне являться самим собой на поверхности.

Тут-то и открываются загадки. Быть собой — значит быть определенным *что* и вместе с тем быть всем бытием (нельзя ведь быть наполовину). Быть всем бытием — значит как-то включать все другое в собственное бытие. Быть самим собой — значит, напротив, исключать, отталкивать другое от себя, самоопределяясь как атом в пустоте. Быть — значит всегда уже быть — и — быть — значит быть началом, кануном собственного бытия... Простое бытие сущего — вот диво, удивляющее, озадачивающее греческую, а вместе с ней и нашу мысль философским образом.¹ Именно в таком „виде” (в *виде* бытия) сущее и оказывается философски удивительным. В виду самого бытия и мысль (видение) впервые замечает, обретает саму себя в своем собственном бытии, в собственном — неделимом и невыводимом — начале: уме.

2.2. Прекрасная индивидуальность

«Прекрасная середина», уравновешенность «субъективного» и «субстанциального», отличающие греческое уморасположение как философское, получают развитие и дальнейшее определение в следующей особенности, которой Гегель характеризует греческий мир. «Ступенью греческого сознания, — говорит Гегель, — является ступень красоты».² В другом месте³ он называет форми-

¹ «Снова и снова: издревле, и сейчас, и всегда ищут и всегда встают в тупик, спрашивая, что есть сущее, т. е. что есть бытие» (Арист. Метаф. VII 1, 1028b24), пер. В. В. Библихина цит. по кн.: Библихин В. В. Язык философии. М., 1993. С. 180—181.

² Гегель Г. Соч. Т. IX. С. 138.

³ Гегель Г. Соч. Т. VIII. Философия истории. М.; Л., 1935. С. 222, 225.

рующий принцип греческого духа принципом прекрасной индивидуальности. Переходя от восточного мира к Греции, говорит Гегель, мы переходим к новому началу духовной жизни. «...Это начало является прекрасною индивидуальностью, которая представляет собою средоточие греческого характера».¹

Бытие бога, мира, государства, человеческого тела или души, — бытие любого сущего, на котором сосредоточивается внимание греческого ума, получает определенность бытия художественного произведения. «Греческий дух является пластическим художником, создающим из камня художественное произведение».² „Камень” — это материал вообще, чужое, постороннее, то, что требует обработки и пробуждает дух, чтобы дух пробудил форму (внятную явность) в ее собственном („каменном”) бытии. Художественное произведение — это, по Гегелю, дух, воплощенный в чувственном материале, и насквозь одухотворенная чувственность.

Здесь, в художественном произведении, —

(1) сохраняется равновесие (середина) между чувством и мыслью, между вещественностью и духовностью; это само-бытная вещь, бытийная завершенность (τελειότης) которой устремлена к идеальной — умопостижимой — форме, так что ум распознает ее как внутренне знакомую, дружественную и в созерцании ее столь же устремлен к себе, сколь и от себя к ее сверхумной бытийности. В созерцании прекрасной формы ум столь же уходит от себя в „эстетис” восприятия, сколь и светится навстречу себе; в единстве художественного произведения явлен тот онтологический „полюмос”, что разворачивается в философской диалектике (см. ниже, с. 248, 544);

(2) сохраняется, таким образом, равновесие между данностью сущего извне и созданностью его для себя:³ „техне-искусство” вхо-

¹ Там же. С. 226.

² Там же. С. 225.

³ Такое понимание, в самом деле, свойственно „эллинскому самосознанию” классической эпохи. Мы услышим от греческих поэтов, историков, риториков, философов V в. до н. э. характерные утверждения: (1) мы освоили, сделали своим — *то есть* породили из собственных начал — все заимствованное, привезенное из путешествий; (2) мы — вместе с нашими поэтами, впервые, по слову Геродота, открывшими нам наших *богов*, — переоткрываем бога из собственных *начал* божественного (и можем разойтись с нашими поэтами, которые «много лгут»); (3) мы осваиваем до конца (до самых начал) все божественное устройство (*космос*) в его само-устроенности; (4) в нашем политическом устройении мы даем место и слово *самой* законности как началу всех возможных законов.

дит в определение само-бытия сущего как самосозидающего: быть — значит быть началом своего осуществления;

(3) многообразие существования схватывается единой формой индивидуального бытия, в котором „приключения” его существования завершены и как бы превзойдены, хотя каждая отдельная черта целого и может быть „последней”, завершающей, содержащей в себе венец целого.

Так, гомеровские боги уже не связаны ни хитросплетениями своих мифических приключений, ни назначениями и службами, предопределенными им так, как рассказывается, например, в «Теогонии» Гесиода. У Гомера они обретают свободу художественной индивидуальности (со своими чертами характера, норовом, образом мысли, страстями...) и облекаются в эпическую отстраненность олимпийского бытия, для которого все происходящее есть лишь своего рода игра или зрелище („теория”).¹ Таким — само-стоящим, само-начинающим, собирающим множественность человеческих дел в единство бытия художественным произведением — мыслит Платон свое «Государство».² Так строит он прекрасное изваяние космоса в «Тимее» (и само слово *космос* значит по-гречески что-то вроде — нарядный порядок, украшение³).

Такое оформление материала, которое творит вещь само-бытную, т. е. имеющую начало бытия в самой себе, собравшую, вобравшую множественность существования в простое единство бытия, обозримого, видного в целом, — такое художественное во-ображение безобразного и разнообразного в единый образ бытия и определяет, по Гегелю, своеобразие греческого понимания вещей и соответственно греческой философии.⁴

Здесь можно заметить важный поворот, который Гегелем намечается, но тут же минует, поскольку путь его заранее определен. Мы говорим: понять для греческого ума — значит поймать множественность существования единым образом сущего (пластической,

¹ См.: Ахутин А. В. Эпический исход // Ахутин А. В. Поворотные времена. С. 91—141.

² В «Законах» (817b) на вопрос трагического поэта, нужен ли он в их идеальном городе, афинянин отвечает: «Мы и сами — творцы трагедии, наипрекраснейшей, сколь возможно, и наилучшей. Ведь весь наш государственный строй представляет собой подражание самой прекрасной и наилучшей жизни. Мы утверждаем, что это и есть истинная трагедия» (пер. А. Н. Егунова. См.: Платон. Соч.: В 3 т. М., 1972. Т. 3(2). С. 299).

³ См. ниже, ч. 2, гл. 3, разд. 3.1.

⁴ Эта гегелевская характеристика своеобразия античной мысли показывает, на каком реальном основании и в каком смысле А. Ф. Лосев имел полное право излагать историю античной философии, как историю античной эстетики.

художественной формой, или... теоретическим „эйдосом”, или логическим определением, которые, стало быть, родственны той форме), вместить (во-образить) эту множественность в единый вид сущего, который виден в своем единстве идеальным зрением ума, умо-зрением. (Соответственно и любая мысль относится к делу, когда видится, умо-зрится некоторым образом.) Но такое понимание понимания (и знания), при котором сущее понимается (и знается) в той мере, в какой удастся усмотреть его неделимое само-бытие, радикально, изначально, всем замыслом отличается от понимания понимания в смысле методического познания методов (законов) производства вещей, с которым имел дело, логику которого продумывал Гегель и которое доминирует в определении „чистого разума” до сих пор.

Входя в историческую действительность греческой культуры и философии, Гегель оказался столь чутким к своеобразию греческого строя мысли (ее особой логики), что наметил иную, не предусматриваемую им самим возможность. Можно (и должно) понимать греческое мышление и греческую философию не как ступень в развитии научного мышления, замыслом, идеей которого является познание в том смысле, как оно известно науке Нового времени. Греческая философия может открыть для нас возможность иного определения мышления в целом, иного смысла понятия. В этом — ином — смысле понимать — значит не познавать скрытые в явлениях и управляющие ими законы, а устраивать аморфный хаос в прекрасный космос (строй) самобытного существа. Об этом мы еще поговорим ниже, в связи с разбором понятия «Античная философия» у В. С. Библера.

2.3. Мера

Если следовать ступеням гегелевской «Логике», то можно заключить, что определенности греческой мысли соответствует круг категорий бытия: становление, качество, количество, мера. Именно мера есть конкретнейшее определение бытия, когда мысль „еще не” отличает собственных форм от форм мыслимого бытия. Таково *следующее* — собственно логическое — определение начала (принципа) греческого мышления и греческой философии у Гегеля. Мысль, движущаяся в формах бытия и целиком определенная категорией меры как своей идеей.

Категория меры, во-первых, окончательно конкретизирует первые характеристики, отличающие мир греческой философии (античные начала философии). В ней раскрывается смысл грече-

ского понятия о прекрасном, которое в свою очередь раскрывает смысл срединности греческого духа и характер бытия в мире как в доме. Во-вторых, с категорией меры мы ближе всего подходим к собственному языку греческой философии. Важнейшие слова-понятия, на которые опиралась греческая мысль — „аритмос-число”, „эйдос-вид”, „логос-отношение”, „мойра-удел”, — так или иначе связаны с понятием „метрон-мера”. Поэтому мы остановимся на гегелевской характеристике этого понятия несколько детальней.

По Гегелю, в мере бытие получает завершение своей определенности,¹ а именно внутреннее единство количественного (величина, число) и качественного (определенное нечто) моментов.

Можно представить диалектический переход от одной категории к другой (в разделе «Бытие» гегелевской «Логики») как последовательное углубление и уточнение ответа на вопрос: что значит быть? (1) Быть — значит *становиться* (собой), быть усилием не не-быть. Нет, если вдуматься, (2) быть — значит стать *чем-то*, ограничить бесконечные возможности бытия, само-определиться, сбиться *в качестве* чего-то конечного, определенного, отличного от другого („das Dasein”, „наличное бытие”, „нечто”).² Если вдуматься в сказанное, надо сказать вернее: (3) быть — значит включить это соотношение с *множеством* другого в само-определение: со-размеряться с другими сущими, со-измеряться с целым; только в такой чистой — числом определяемой — соразмерности сущего („гармония”) каждое *есть в полную меру* бытия как *собственного* бытия. Можно еще приблизить эту априорную (логическую) матрицу к греческим понятиям. Быть — значит быть реальным само-определением во взаимопределении сущего, т. е. на деле устанавливать и испытывать пределы — меру — своего бытия. Быть — значит исполнять свою определенность, наполнять свои пределы, занимать (у другого сущего) меру места (иметь — наполнять своим бытием — место и знать свое место, уместность), меру времени (иметь и знать время — пору — исполнения своего бытия), иметь ту меру величины или количества, ту меру сил и умений, чтобы быть в состоянии занять свое место и время, исполнить

¹ Гегель Г. Соч. Т. I. Энциклопедия философских наук. Ч. I. Логика. М.; Л., 1930. С. 185.

² Ср.: «Лишь в своей границе и *благодаря* своей границе нечто есть то, что оно есть... Поскольку человек хочет быть действительным, он должен вести какое-нибудь определенное существование, и для этого он должен ограничивать себя. Кому конечное слишком претит, тот не достигает никакой действительности, а остается в области абстрактного и бесследно истлевет внутри себя» (там же. С. 159).

свой удел-назначение. Каждое сущее *есть* в той мере, какая ему отмерена соразмерностью целого и в какой оно эту меру исполняет. Чрезмерность, неполная мера или несоразмерность существования — неуместность, несвоевременность, неподходящее усилие или негодное отношение — не позволяют сущему сбыться самим собой. Такая многомерная мера и раскрывает каждое сущее в его бытии.¹

Если так, то сущее в целом, или мир, есть мир мер: отмеренного и соразмерного, уделенного, распределенного, разделенного и сопряженного в гармонию целого. Нетрудно заметить, что понятие меры вполне может претендовать на узловое, архитектурное понятие греческого мира. Здесь можно найти звено, связывающее, условно говоря, мир мифа и мир логоса; в мире логоса оно может быть тем началом координат, в котором сходятся теоретическое, эстетическое и этическое измерения греческой мысли. Словом, оно обладает универсальностью полноценного философского понятия.

Так Гегель подводит нас к первому началу античной философии, которое я — вслед за ним² — назову пифагорейским, поскольку надеюсь показать, что понятие меры может служить отправной точкой в понимании числа пифагорейцами.

Ясно, что Гегель здесь (как и нигде) не останавливается. Двигаясь к „сущности“, он указывает еще один важный и прямо относящийся к греческой философии момент. Момент количественности (непрерывности величины и бесконечности числа) в определении бытия сказывается не только в том, что бытие определяется мерой, но и в том, что оно „определяется“ внутренней безмерностью. Передвижение зажима по монохорду (струне), один конец которого закреплен, порождает на отмеренных простыми числовыми отношениями интервалах чистые тона (сущности), находящиеся друг с другом в симфонии, но длина монохорда или высота звука беспредельны. Мир мер уходит в безмерность, находится в безмерности. Таким образом, мы, в самом деле, подошли к основным началам пифагорейства (предел, гармония, беспредельное), как они представлены, например, в диалоге Платона «Филеб», на который знаменательно ссылается здесь Гегель.³

...Если опять-таки вдуматься, то само *бытие* (в отличие от мира сущего) следует искать именно в этой внутренней безмерности (в

¹ То, что называет категориями Аристотель и что он понимает как определенности возможных высказываний о сущем, без труда понимается как стороны, способы, формы осуществления сущим своего бытия, т. е. просто бытия.

² Гегель Г. Соч. Т. IX. С. 175, 185.

³ Гегель Г. Энциклопедия... Ч. I. С. 163.

бес-форменной форме форм, в сверх-сущем едином): в *сущности*, относительно которой то самое, что мнилось самим бытием, бытием в идеальном (умопостижимом) *виде*, окажется видимостью. Мы стоим на пороге другой *эпохи*.

§ 3. Греческое начало в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера. Истина бытия

3.1. История европейской философии как составная часть фундаментальной онтологии (предварительный очерк)

Гегелевские характеристики и определения античной философии, вопреки их пресловутой спекулятивности, вводят в своеобразный строй греческого мышления с такой философской проникновенностью, которая вряд ли была достигнута последующей историей философии, если в ней речь вообще заходила о *философском* понимании. Но дело даже не в этом. После Гегеля философия никогда уже с такой полнотой и внутренней необходимостью не включала в себя историю философии (как философию, а не историю), а потому и не нуждалась в дальнейшем продумывании или переосмыслении античной философии в ее философском (а не только историческом) смысле. Между тем исключение исторически бывшей философии из бытия ее в качестве настоящей философии, в качестве философии настоящего, передача ее на поруки истории философии делают невозможным ее философское понимание. Это просто тавтология. Хуже, что такое исключение делает не вполне настоящей и философию настоящего.

Философом, который вновь — и по-новому — открыл собственно философский смысл истории европейской философии, и греческой философии в особенности, был М. Хайдеггер. Причем для него греческая философия (и весь «греческий опыт бытия») оказалась даже более настоящей, чем настоящая, а именно содержащей то начало мышления, в котором таится его возможное будущее, возможность *другого начала*.

Первой подсказкой на пути в существо философского дела, замечает Хайдеггер в докладе «Философия — что это такое?» (1955 г.), даже прямым введением в это дело, служит само слово „философия”, произнося которое, мы начинаем говорить по-гречески. «Слово *φιλοσοφία* говорит нам, что философия есть нечто, изначально определяющее бытие греческого мира. Не только это — *φιλοσοφία* определяет глубиннейшую черту нашей западноевро-

пейской истории. Часто слышимый словесный оборот „западноевропейская философия” на самом деле тавтология. Почему? Потому что „философия” по своей сути есть греческая, — греческая здесь значит: в первоисточке своего существа философия такого рода, что затребовала прежде всего греческий мир, и только его, чтобы развернуться. {...} Положение: философия в своем существе греческая говорит не что иное, как: Запад и Европа, и только они, в средоточии своего исторического хода имеют изначально „философский” характер».¹

Для Хайдеггера гегелевская идея истории философии как самой философии, начавшейся у греков и завершающейся в философии Гегеля, более того, идея истории как исторического бытия единого духа, творившего философию Европы (и творившегося ею), в некотором смысле верна. Называя статью, в которой он рассматривает этот вопрос, «Гегель и греки», М. Хайдеггер замечает: из этого названия «нам говорит вся философия в ее событийной истории...».

«...Гегель, — продолжает он чуть ниже — впервые мыслит философию греков как целое, а это целое — философски. Почему такое возможно? Потому что Гегель определяет саму по себе историю таким образом, что в своей основной черте она должна оказаться философской».² Да, соглашается Хайдеггер, от греков до Гегеля мы имеем дело с единой философией, и эта история смогла быть философски осмыслена Гегелем потому, что в гегелевской философии она действительно находит свое принципиальное завершение. Однако в этом согласии кроется осмысление истории европейской философии, прямо противоположное гегелевскому. Вместе с Гегелем принципиально (но далеко еще не действительно), думает Хайдеггер, завершается, исчерпывается *определенное* историческое бытие философии: философии как *метафизики* (о том, что это значит у Хайдеггера, речь впереди). Философия же как *бытие мысли* — и изначально мыслящее, а потому историчное бытие человека — не только не заканчивается, но, может быть, впервые имеет шанс начаться.

В истории европейской философии, понятой как история метафизики, Хайдеггер, в противоположность Гегелю, видит не про-

¹ Heidegger M. Was ist das — die Philosophie? Pfullingen, 1988. S.7.

² Хайдеггер М. Гегель и греки // Хайдеггер М. Время и бытие. С. 381. «Гегелевская история философии была до сих пор единственной философской историей философии и останется таковой, пока философское мышление, исходя из самого своего основного вопроса, не осмыслит свою историчность существенно изначально» (Heidegger M. Nietzsche. Bd 1. Pfullingen, 1961. S. 450).

гресс в самопознании, не процесс нахождения мыслью самой себя, а, напротив, историю и эпохальные этапы *забвения* мыслью собственного первоначала — истока и смысла. Если *теперь* мысль способна уловить проблеск новоначинания, то только потому, что историческое бытие, определявшееся этим упущением, исчерпывается. Встать на собственные философские ноги можно теперь только путем радикального переосмысления (в свете этого проблеска) всей предшествующей онтологии. Проект критического переосмысления предшествующей философии как возвращения к тому, что произошло — и *не* произошло (здесь-то и таится возможное новоначинание) — в самом начале, в ранней греческой философии, Хайдеггер называет «деструкцией истории онтологии».¹ Так открывается *историческое* измерение „фундаментальной онтологии”.²

Возвращение к историческому началу, к греческому осмыслению бытия путем пересмотра (деструкции) всей истории метафизики (метафизического склада понимания бытия — об этом мы подробно поговорим ниже) оказывается насущнейшей задачей философского осмысления исторического события современности. Речь менее всего идет просто о толковании истории философии. Под вопросом сокровеннейшие, потаеннейшие смысловые основания исторического бытия человека. На закате эры метафизики философски озабоченная мысль обращается к своим историческим началам, к своему рассвету в древней Греции не для того, чтобы *знать*, как это было, и уж давно не для того, чтобы „возродить” классическую ясность или трагическое дионисийство. Шаг вспять, к началам, к тому, что осталось начинающим, делается, чтобы *суметь быть* впредь. Это возвращение имеет характер феноменологической редукции, идущей сквозь историю метафизики — сквозь всю „метафизическую” судьбу Европы — к первичнейшему.³

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 19—27.

² Истина, замечает Хайдеггер, не просто *имеет* свою историю как историю ее поисков и пониманий, она *есть* — каждый раз по-разному — основание нашей истории или нашего исторического провала. Истина происходит как историческое событие, иначе говоря, историчность входит в существо истины. Поэтому «в будущем мышлении различие между историческим и систематическим рассмотрением утрачивает всякий смысл; совсем иначе, чем у Гегеля, который лишь смешал их...» (Heidegger M. GA. Abt. II. Bd 45. S. 91).

³ В летних лекциях 1941 г. Хайдеггер говорит: «Самое раннее по счету исторического летоисчисления есть самое древнее, а потому — по оценке обыденного рас­судка — и самое устаревшее. Но самое раннее может быть также и первым по рангу и богатству, по изначальности и обязательности для нашей истории и предстоящих исторических решений. И для нас первым в таком существенном смысле является греческий мир» (Heidegger M. Grundbegriffe // GA. Abt. II. Bd 51. S. 7).

Полностью захваченная метафизическим духом¹ мысль сегодня, во многом благодаря именно гегелевской абсолютизации этого духа, испытывает его внутренние пределы и порою (как, например, у Хайдеггера) настолько выходит за них, что может поставить под вопрос дух метафизики в целом. Сегодня дело мысли или ее философская задача — не отыскание нового (правильного) принципа, новых «начал философии», а *преодоление* метафизики, т. е. преодоление метафизического смысла начал и способов их полагания. Гегель бы сказал тут „снятие”, но речь идет теперь о снятии самого гегелевского абсолютного „духа” со всей его логикой „снятия”, во всей развернутости его исторического бытия и метафизического смысла. Речь — опять-таки вполне по-гегелевски — идет о выяснении тайной *истины* того „духа”, что знает себя (ибо несет в себе историческое и логическое доказательство себя) *самой истиной*. Философское движение вперед вновь оказывается возвращением назад, возвращением к началу, к началу как-то еще более первому, чем простое — и пустое — *понятие* бытия, и еще более истинному, чем то, что всем ходом истории выяснено как *истинное* начало (начало начал): самосознающий дух или мыслящее себя мышление (знающее себя знание). Только тут, в некоей изначальнейшей изначальности, окончательно, казалось, снятая философия может начаться снова. Вдумываясь (всматриваясь) в эту *будущую* изначальность, мы, может быть, впервые сумеем открыть для себя (припомнить) смысл также и той изначальности мысли, в которой философия началась однажды в раннюю пору греческой философии.

Таким образом, хотя философия вместе с Гегелем (и еще полнее у Ницше) кончается как метафизика (субъективности) и перед мышлением встает новая задача, она остается все же (точнее — впервые становится) задачей *философской*, поскольку философия продолжает пониматься как *мышление о началах*, более того, углубляет и радикализирует ту озадаченность *изначальным*, в которой кроется начало мышления и начало самого человека как существа мыслящего — и мыслящего не по сопутствующему свойству своей „психической” природы, а по сути своего бытия.

Что же за начала изначальнее метафизических, т. е. тех, развертыванием и исчерпанием которых была вся европейская философия, от Платона и Аристотеля исходящая и обретающая у Гегеля окончательное самосознание и завершение? Лишь ответив на этот

¹ Поясню пока так: духом, забывающим в своих *принципах* истинное начало (initium) духа.

вопрос, можно будет уяснить, что открывает новый — еще только намечающийся, возможный, будущий — смысл начала в греческом начале философии и как возможен разговор изначальной философии ранних греческих мыслителей с нашим поздним опытом переосмысления изначального?

3.2. Философия как феноменологическая археология¹

Философским движением, в котором „субъект” новоевропейской метафизики ставит себя под вопрос (прежде всего в своем *картезианском начале*) и открывается к новому началу, была трансцендентальная феноменология Э. Гуссерля. Этот вопрос ставится все еще в том же новоевропейском *духе*, в духе философии как *наукоучения*, а наукоучения — как абсолютной науки о началах всех прочих наук, *то есть* форм знания. Гуссерль задумывает и разрабатывает феноменологию как *первую философию*,² устанавливаемую впервые как *строгая наука*.³

Гегель, как известно, тоже видел в философии науку наук, т. е. то, в чем все науки находят основание своей научности. Но смысл *научности* у Гуссерля едва ли не прямо противоположен гегелевскому.⁴ Противоположность этих идей „научности” коренится в средоточии самой новоевропейской науки, которая существует как бы в двух ипостасях: наука — это *метод познания*, сосредоточенный в методически и критически мыслящем *субъекте*, — и/или — наука — это *знание*: идеальная *картина мира*, теоретическая *сис-*

¹ Это наименование мы также найдем у Гуссерля.

² Во фрайбургских лекциях 1923/24 г. Э. Гуссерль заимствует у Аристотеля „вышедшее из употребления” имя „первой философии” для своей „трансцендентальной феноменологии”. В согласии с Аристотелем Гуссерль имеет в виду „научную дисциплину о первоначалах”, которая могла бы послужить основанием всех прочих частных „философий” или „наук”. Как положено философу, Гуссерль видит именно в феноменологии философию, действительно соответствующую идее „первой философии”. Из философов, осуществивших значимые прорывы на пути к феноменологии, Гуссерль называет двух «великих начинателей»: Сократа-Платона и Декарта. См.: *Husserl Ed. Erste Philosophie. Hamburg, 1992. Th. I: Kritische Ideengeschichte. S. 4—7; Th. II: Theorie der Phänomenologischen Reduktion. S. 4.* (См. выше, с. 27).

³ См. программную статью 1911 г. «Философия как строгая наука» (рус. пер.: Логос. 1911. Кн. 1. М., 1911. С. 1—56).

⁴ Если Гегель в своем понимании философии как *наукоучения* следует Фихте, то Гуссерль ориентируется в этом на известный труд Б. Больцано. Для Фихте научность науки коренится в самосознании творящего науку субъекта, для Больцано — в логической систематике *учебника*, окончательного теоретического знания.

тема, подчиненная нормативной системе логики. Наука-ученый и наука-учебник: начало научности науки — это ученый как источник обоснования собственных основоположений — и/или — начало научности — это идеальный учебник как система основоположений, несущих свою основательность в себе.

Для науки как метода всякая целостная теоретическая картина есть (1) *идеализированная* (абстрактная) ступень в деятельности познания, которое продолжается путем (2) превращения полученного знания в *инструмент* дальнейшего познания (теоретическое знание превращается в техническое орудие) и самопознания (теоретическая система становится средством рефлексии об основаниях своей теоретичности; „субстанция” на деле становится „субъектом”); это приводит к (3) *изменению* исходной идеализации, лежащей в основе универсальной картины мира (например, ньютоновской механики), к построению *новой* „замкнутой теоретической системы”,¹ в которой (4) обосновывается первая (выясняются условия ее применимости и логика идеализации). Но и в логике систематического знания существуют два момента, в самом начале различные Декартом: ясная и отчетливая *интуиция* первоэлементов и *дедуктивное выведение* следствий. Элементарность дедуктивного шага, а также результирующее (сложное) понятие в свою очередь интуируются. Это значит: дедукция не просто аналитически базируется на первоочевидных интуициях, но и *развивает* саму способность интуировать: только математик, опытный в деле доказательств, обладает значимой математической интуицией.²

Говоря по необходимости несколько формально, можно заметить, что наукоучение Фихте—Гегеля кладет в основу идеи научности *метод* — знание как растущее в истории познания могущество *познающего субъекта*, идущего от *ничто* абсолютного незнания (уже, однако, знающего *себя сущим* в этом ничто в качестве незнающего) исходной установки до абсолютного (в идее) знания, в котором само бытие открывается (в себе и для себя) как субъект абсолютного *само-сознания*. В центр философии как наукоучения ставится дедуктивное развертывание системы и —

¹ Термин В. Гейзенберга. См.: Гейзенберг В. Понятие замкнутой теории в современной естественной науке // Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М., 1987. С. 178—183.

² «Мастера, которые занимаются тонкими ремеслами и привыкают тщательно рассматривать каждую точку, путем упражнения приобретают способность в совершенстве различать самые незаметные и тонкие вещи» (*Декарт Р. Правила для руководства ума. Правило IX // Декарт Р. Избр. произв. М., 1950. С. 112. Ср. также правила III, VI: там же. С. 86, 103).*

главное — диалектически-дедуктивная логика развития науки (последующая система становится основанием предыдущей), т. е. *логика мышления* как метода самообоснования, логика мыслительного хода, действия.

В истоках же гуссерлевской феноменологии — противоположная идея научного знания: идеальность теоретического знания как таковая. Соответственно в центре внимания не бесконечность дедуктивного движения метода, а простота первичной *интуиции*, не *работа мышления*, а первичные (совершающиеся как бы произвольно, до вступления в действие „хозяйствующего субъекта“) *акты сознания*. Гегелевская «Феноменология духа» показывает, как мышление (субъект, дух) является в последовательности определенных *состояний сознания*, как дух шествует через формации сознания и наконец *снимает* их в чистом мышлении абсолютного самосознания (самообоснования). Гуссерлевская феноменология, напротив, „снимает“ (*редуцирует*) логический мир судящего субъекта мысли (продуцирующих суждений, дедуктивных умозаключений) в изначальном — дологическом (допредикативном) — опыте сознания. Смысл феноменологического *опыта сознания* опять-таки противоположен понятию *опыта сознания* в гегелевской «Феноменологии духа». Феноменология есть аналитика первичного опыта (восприятия, созерцания, переживания), она имеет в виду не опыт, который приобретают в испытаниях (экспериментах), который организуют (технически), „извлекают“, умножают, а опыт мира, в котором всегда уже пребывают.¹ Углубляясь в этот анализ, феноменология выходит далеко за пределы своей исходной — *гносеологической* — задачи: обоснования научного знания в узком смысле слова. Речь идет об аналитике первичности первичного опыта, о том, что значит быть первым в опыте, начальным (*originär*). Такая постановка вопроса и придает феноменологии размах первой философии.

Какова же *идея* (если не *логика*) начала (первооснования) в смысле феноменологии?

1) В противоположность началу-методу, т. е. *бесконечному*, подобному погоне за собственным хвостом вращению в спирали са-

¹ «Очевидность индивидуальных предметов в широчайшем смысле слова составляет понятие *опыта*». Эта данность предшествует всем возможным опытным суждениям, между тем она имеет внутреннюю структуру и смысл. «Теория допредикативного опыта, а именно того, что задает изначальный субстрат предметной очевидности, сама по себе есть первая составная часть феноменологической теории суждений» (Husserl Ed. Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik / Red. und hrsg. von L. Landgrebe. Hamburg, 1972 (1-е изд. 1939). S. 21).

мообоснования, феноменология продумывает *окончательное* начало: начало-интуицию, начало-перводанность, а не только самоочевидность.¹ Тут можно было бы вспомнить Аристотеля: начало, основоположение не может быть обосновано (доказано) в той системе аподиктических заключений (*эпистемы*), началом которой оно является. Оно одновременно должно уже иметься *до* доказательств и быть более основательным (более ясным, „показанным”), чем все до(по)казанное на основании его.

2) Сферой перводанности является поэтому не мысль (разумется, и не „внешние” вещи, столь же вторичные относительно первофеноменов, что и предикации мысли), а *сознание*, но сознание (созерцание, восприятие), насколько оно есть поле или сфера явления вне-субъективных, вне-психологических, „эйдетических”, сущностных объектов, которые, однако, имманентны сознанию. Такое сознание и есть предмет анализа *трансцендентальной феноменологии* как «эйдологии чистого сознания».

3) В феномене сводится на нет основной структурный элемент *познания*, основной его *ход*: переход от явления к сущности (а затем — к новой сущности и т. д.). Феномен это то, что является именно тем, чем он является, присутствует в сознании, не отсылая ни к сущности за ним, ни к „собственнику” этого сознания.² Двойственность, напряжение сохраняются, однако, в своеобразной *двусторонности* феноменологического сознания: внутри себя *направленности* вне себя. Основание *бытия* сознания обретается не в от-

¹ «Логические понятия, как обладающие значимостью единицы мышления, должны иметь свой источник в созерцании; они должны вырастать благодаря [идеирующей] абстракции на основе определенных переживаний, и при новом осуществлении этой абстракции они всегда должны быть заново подтверждены и познаны в своей самотождественности. (...) Значения, которые оживлены только достаточно удаленными, расплывчатыми, несобственными — если вообще какими-либо — созерцаниями, не могут нас удовлетворить. Мы хотим вернуться к „самим вещам”» (Гуссерль Э. Собр. соч. Т. III (1). Логические исследования. Исследования по феноменологии и теории познания / Пер. В. И. Молчанова. М., 2001. С. 17).

² См. принцип всех принципов: «Никакая мыслимая теория не может заставить нас усомниться в принципе всех принципов: любое дающее из самого первоисточника созерцание есть правовой источник, и все, что предлагается нам в „интуиции” из самого первоисточника (так сказать, в своей настоящей живой действительности), нужно принимать таким, каким оно себя дает, но и только в тех рамках, в каких оно себя дает» (Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Пер. А. В. Михайлова. М., 1999. С. 60). О вторичности „субъекта” как „собственника” сознания см.: Шпет Г. Г. Сознание и его собственник // Шпет Г. Г. Философские этюды. М., 1994. С. 20—116.

страненном ego cogitans, а „самом” бытии: сознание *есть* напряжение *интуирующей интенции* к трансцендентному (по интенции, а не по наивному пред-положению) бытию. Бытие и есть такая имманентная трансцендентность, некое „вне” внутри сознания, то, что в сознании есть как всегда уже (априорно) ему пред-посланное, не навязанное извне (как „бытие, определяющее сознание”), а им же, словно втайне от себя, установленное. Понятно, почему „интенциональность” есть основное понятие и основная тема феноменологии.

Для нас во всем этом тематически значим собственно *археологический* смысл феноменологии, особый оборот в понимании *перво-начала, осново-положения*: смысл тождества понимания (созерцания, переживания, интенции сознания) и бытия (первоочевидности, „самости” вещи). Ведь именно своеобразным пониманием проблемы начала феноменология *входит* в историю философии, во всяком случае, так *вводит* ее в философскую историю — осмысливает как *историческое событие* — М. Хайдеггер.

В противоположность гегелевскому — *дедуктивно-диалектическому* — пониманию *начала* как само-познания, само-выяснения, критического переосмысления, движения вглубь („назад”), прогрессирующего открытия истины, более истинной, чем то, что поначалу мнилось истиной, — феноменологическое понимание начала можно назвать *редуктивным*. Мышление как логическая система предикаций, суждений, умозаключений и т. д. редуцируется к тому началу, что *раньше* рассуждающего мышления, что *подлежит* мышлению, что имеет смысл данности, о которой составляются представления, строятся домыслы и сказываются суждения. Вопрос в том, что и как придает данному смысл *данности*, откуда и как „*источается*” первоисточная данность данного, о котором „сказки сказываются”. Феноменология апеллирует к *видению, усмотрению, высматриванию сущности*.¹ Судящая мысль редуцируется к первоинтуициям сознания, сознание же в себе редуцируется к собственным *интенциям*, т. е. тоже начинаниям, возможностям быть обращенным к данности, которая этой интенциональной обращенностью конституируется (сопринадлежность *intentio* и *intentum*). Интенциональные возможности редуцируются к началу всякой интенциональности, т. е. к тому *в сознании*, что уже не-сознание, уже вне-сознание (но не вне сознания), — *бытие*, понятое как *возможность бытия* также и самого *сознания*. Так, средоточием феноменологии оказывается *онтология*, но онтоло-

¹ Как переводит А. В. Михайлов гуссерлевскую *Wesenserschauung*.

гия, не пред-полагающая бытие („реалистически“) и не конструирующая бытие („идеалистически“), а озадаченная *смыслом* бытия: данности данного, „самости“ вещи. Отсюда, как мне кажется, и исходит Хайдеггер.¹

3.3. Метафизическая онтология и феноменологическая онтология

А. От феноменологии к истории бытия

Феноменология для Хайдеггера не одно из философских направлений, а найденные форма и метод философии как таковой (см. с. 73, прим. 3). Именно продумывая идею феноменологии как *первой философии*, Хайдеггер и переопределяет ее в *фундаментальную онтологию*.

Вообще-то, всякая философия как мышление о первоначале — *археология* — есть тем самым и *онтология*, выяснение смысла бытия (что значит „есть“, „существует“) как последнего основания понятий и суждений *о* том, что „есть“. Первый вопрос философии: что такое сущее? — не поскольку оно есть то или се, а поскольку оно есть *сущее*, поскольку оно просто *есть*, — и есть вопрос о первом не „для нас“, а „по бытию“. Относительно отдельного сущего мы можем спросить о его „природе“, о том, что делает его самим собой. Относительно сущего в целом мы спрашиваем о бытии. Вся история философии есть история этого вопроса и ответов на него, история онтологии. Философия Нового времени и сама трансцендентальная феноменология не исключение.

Можно возразить: в конце XIX века философия приобретает смысл *гносеологии* (или даже *методологии познания*), т. е. обоснования возможности *познания* (поначалу и феноменология видит в этом свою задачу). После Канта в XIX веке теоретико-познавательное истолкование научной философии стало ведущим, неокантианцы и Платона истолковывают в духе научной методологии, но не гносеологична ли вся философия Нового времени начиная с Декар-

¹ В лекционном курсе 1925 г. «Прологомены к истории понятия времени» М. Хайдеггер именно в вопросе о бытии сознания находит отправной пункт имманентной критики феноменологии. «Наш вопрос, — говорит он, — будет следующим: ставится ли при таком вычленении тематического поля феноменологии, поля интенциональности, вопрос о *бытии этого региона*, о *бытии сознания*, и, соответственно, что вообще означает „бытие“, когда говорится, что сфера сознания есть сфера и регион *абсолютного бытия*?» (Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени / Пер. Е. В. Борисова. Томск, 1998. С. 109).

та? Однако именно Декарт (и вся метафизика XVII века) показывает, какие *онтологические* основоположения *предопределяют* эту радикальную гносеологизацию философии (см. ниже, п. Б).

Онтологический оборот новоевропейского — методо-логического, гносео-логического, техно-логического — самоопределения разума развернут в логике Гегеля. Лишь в таком онто-логическом повороте „новая” философия входит в историю „первой”: в историю осмысления бытия. Она, правда, входит в историю философии так, что понимает ее *своей* историей, этапами прихода в себя, — но, сколь бы *логично* ни выстраивался, ни выпрямлялся этот путь, неустранимым оставался ход, шаг. В Логике (онтологии), „снимающей” время, поселялась „неснимаемая” история: надо было «выдержать длину пути» (сколь долгую длину?), надо было «остановиться» на каждом не-обходимом моменте (сколь подробно и *самозабвенно*?). Словом, история онтологии понималась — *впервые* — не как история „дисциплины”, а как *внутренняя история* — *сущностная историчность* — осмысления бытия.

Так и М. Хайдеггер находит в феноменологии не просто новую постановку основного онтологического вопроса, но радикальный *поворот* всей предшествующей истории вопроса о *бытии*: эпохальное *событие* в истории онтологии как *первой* философии. Более того, — собственно историческое событие, открытие возможного поворота в историческом самоосмыслении человека (*geschichtliche Besinnung*). Толкуя феноменологию онтологически, он — почти по-гегелевски — встраивает ее в вековое дело *первой* философии, но вместе с тем видит это древнее дело в новом свете. Почти все „беседы” (*Zwiesprache*) Хайдеггера с классиками философии (Платоном, Аристотелем, Кантом, Гегелем) ведутся в ключе их „феноменологической интерпретации”,¹ и все же философствование Хайдеггера проходит в непрерывных разговорах с Платоном, Аристотелем, Декартом, Лейбницем, Кантом, Шеллингом, Гегелем, Ницше... (в резком отличии от Гуссерля и других феноменологов). Феноменология становится у Хайдеггера формой и способом философского *припоминания* и *приведения в действие* истории философии: от досократиков до Ницше она целиком вводится в средоточие насущного философского вопроса, который иначе вообще

¹ Таковы лекции (1921/22 г.) «Феноменологические интерпретации к Аристотелю. Введение в феноменологическое исследование» (GA. Abt. II. Bd 61), лекции (1924/25 г.) о «Софисте» Платона (*ibid.* Bd 19), лекции (1927/28 г.) «Феноменологическая интерпретация кантовской Критики чистого разума» (*ibid.* Bd 25).

не может быть полноценно осмыслен и поставлен. Пожалуй, впервые после Гегеля в саму возможность осмысления — вернее, фундаментального переосмысления — бытия, требуемого современностью, столь необходимо включалась вся история понимающего бытия человека. Словом, в трансцендентальной феноменологии Хайдеггер сосредоточился на *герменевтическом* (толкуемом, понимаемом, а не „естественном“) смысле бытия и открыл сущностную историю как *историю бытия* (Seinsgeschichte), открывающегося (и скрывающегося) в событиях эпохального понимания.

Тут Хайдеггер возвращается к Гегелю, находя в его философии вполне развернутую логику *новоевропейского* истолкования бытия (онтология *метода*), а вместе и завершение всей европейской философии как истории одного судьбоносного события в изначальном понимании бытия. Хайдеггер возвращается к Гегелю как пределу, намечающему поворотную точку, точку *преодоления* того понимания бытия, которое определило весь ход европейской истории и которое Хайдеггер называет *метафизическим*.

Припомним основные черты онтологии метода, чтобы конкретнее представлять, что Хайдеггер имеет в виду под «метафизической субъективности».

Б. Метафизика метода

В основе онтологии *метода* (в метафизической основе „теории познания“) лежит прежде всего, конечно, картезианское разделение *бытия* на две „субстанции“: протяженную и — постороннюю, противостоящую ей — мыслящую. Мыслящая субстанция, разумеется, не „конечный“ человек, целиком и полностью со всей своей физикой и психикой принадлежащий субстанции протяженной, а то странное „место“, где человек находит себя целиком и полностью *отстраненным* от мира „вне и независимо от нас“. ¹ Спиноза уточняет: речь должна идти об *одной* субстанции, которую ум (откуда?) может *представлять* только в виде *двух* (картезианских) атрибутов, двух из бесконечно возможных *не представимых*.²

¹ Забавно, как материалисты (или „реалисты“), утверждая это „вне и независимо“, не замечают, что тем самым утверждают также и странное бытие этого „места“, по их же собственному определению („вне и независимо“) не имеющего места в „материальном“ мире и тем не менее уготованного для „нас“.

² Важно заметить, что субстанция, следовательно, имеет и непредставимое в-себе-бытие, а представляющий ум отличен от представленного им — дедуктивного — мышления как *атрибута*.

Гносеологический вопрос: как возможно познание? — произведен от этой *онтологической* предпосылки.

Возможность познания заключена в возможности *сообщения* строения одной субстанции другой (или представленности одного *атрибута* в другом). Эта возможность, т. е. субстанциальное *единство* обеих субстанций, непосредственно демонстрируемое каждым актом познания, как раз и заключена в *методе*.¹ *Онтология* познавательного отношения может быть выражена таким смыслом связи „*есть*” в онтологическом основоположении: бытие *есть* — как *метод* — мышление, или, пользуясь языком Спинозы, субстанция (бытие) как «порядок и связь вещей» *есть* мышление как «порядок и связь идей». Познание и *есть* деятельность, посредством которой действительный „метод бытия сущего” (*Natura naturans*, фундаментальные законы производства сущего как «порядка и связи вещей») становится, *во-первых*, соответствующим (объективным, методически-дедуктивным) «порядком и связью идей», т. е. знанием, а *во-вторых*, методом действия знающего субъекта, объективным (реализующимся предметно, вещественно) духом техники, т. е. могуществом природы рождающей. Поэтому он — субъект — как знающий рождающие начала (генетические, энергетические, психические, социальные...) и владеющий ими — оказывается *на деле истиной* бытия, казавшегося поначалу объектом, ему — субъекту — противостоящим.

Если первое слово строгой философии Нового времени — опустошенное универсальным сомнением (отстранением) его *cogitans*, одинокий „мыслящий тростник”, затерянный в бесконечном мире, но могущий его методически познавать, то последнее слово этого *его* таково: дело идет о том, чтобы «понять и выразить истинное (бытие. — *A. A.*) не как *субстанцию* только, но равным образом и как субъект». «Живая субстанция ... *есть* бытие, которое поистине *есть субъект*. {...} Субстанция как субъект *есть* чистая *простая негативность*...»² Знающий субъект сознает себя (и на деле осуществляет) как *истину бытия*, как *само* бытие.

¹ «Субстанция, Природа, *causa sui* Спинозы в логическом плане (в плане философской логики) имеет такой смысл: если понимать утверждение „протяженность *есть* мышление; мышление *есть* протяженность” в рамках единой системы „Декарт — Спиноза — Декарт”, то это утверждение означает: „мышление *есть* познавательная истина (превращение) протяженности — *в уме*; протяженность *есть* объектная истина мышления, *есть* определение предметного (внелогического) содержания мысли — *в движении вещей*” (*Библер В. С.* На гранях логики культуры. С. 82).

² Гегель Г. Соч. Т. IV. С. 9.

Истина же субъекта — простая негативность: уже не теряющее себя в своем другом бесконечное отличие себя-субъекта от различных форм себя-объекта, не противопоставление себя-субъекта себе-объекту (мука гуманитарных наук¹), а самоотстранение, самопреодоление, возвращение в начинание быть собой — все, что Гегель и именует бесконечно мыслящим духом. Чтобы увидеть, насколько это гегелевское слово действительно является *последним*, стоит лишь немного его переформулировать. Например, так: *негативность* как истина *бытия*, или истинное начало, это бытие как вечное возвращение начинания быть.²

Именно этот оборот новоевропейской онтологии Хайдеггер называет «метафизикой субъективности», но видит в ней логичный результат, последнее следствие не только новоевропейской, но всей предшествующей онтологии, начало которой положено греками. У Гегеля (и Ницше) тот ход мышления бытия, начало которому положено греками, затем переосмыслено в духе христианства и еще раз переосмыслено на пороге Нового времени Декартом, достигает конца, завершения. Следует вернуться к тому, что произошло у греков, чтобы начать заново, изначальное весь ход.³ Так, в событии, бывшем на заре греческой философии, усматривается возможное будущее.

Что же превращает философию в метафизику? Что, собственно, подлежит преодолению? В чем онтологический смысл этого преодоления и почему оно предполагает возвращение к греческому началу?

¹ См.: Ахутин А. В. Парадоксы культурологии // Ахутин А. В. Поворотные времена. С. 629—665.

² В записях Ницше, относящихся к началу 1887 г., говорится: «*Придать становлению характер бытия — вот в чем высочайшая воля к власти*» (*Nietzsche F. Werke. Kritische Gesamtausgabe / Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Vol. 12: Nachgelassene Fragmente 1885—1887. Berlin, 1988*). Ср. рус. пер. В. М. Бакусева: *Ницше Ф. Полн. собр. соч.: В 13 т. Т. 12. М., 2005. С. 287*. В старом издании «Воля к власти» этот фрагмент числится под № 617. См.: *Ницше Ф. Полн. собр. соч. / Под ред. Г. Рачинского и Я. Бермана. Московское Книгоиздательство, 1910. Т. 9. С. 295*.

³ *Шаг вперед*, к преодолению гегелевского „духа“ и метафизического склада европейского мышления вообще, Хайдеггер мыслит, на первый взгляд, вполне по-гегелевски: как *возвращение назад*, как выяснение (на основании всего опыта истории метафизики) начала, *начальнее*, первичнее метафизической субъектности. «Мы должны постараться, — говорит Хайдеггер в лекциях «Основные проблемы философии» (1937/38 г.), — понять начало западноевропейского мышления *еще* изначальное» (*Heidegger M. GA. Abt. II. Bd 45. S. 143*).

В. Онто-тео-логический склад метафизики

Гегель показал, что само *гносеологическое* самосознание разума, выразившееся в картезианском противопоставлении *субъекта* (мыслящей субстанции) *объекту* (субстанции протяженной), а затем утвердившееся в кантовском трансцендентализме, — вовсе не начало, а поздний результат долгой работы мыслящего духа. Тут и так этот дух впервые нашел самого себя в своей простой сущности, но взаимоотношение мыслящего духа как *истины бытия* с существующим миром, в котором он развертывал свои работы, с самого начала (с возникновения „конечного духа“) имело особый характер. Дух как *нечто* сущее среди сущего всегда был чем-то вроде троянского коня мысли в мире вещей: некая единичность, несущая в себе „новый мир“, начало нового — более истинного, более отвечающего *смыслу бытия* — мира. В этом смысле дух есть с самого начала исторический *субъект бытия*.¹ „Внешнее“ же духу бытие есть его собственный оборот, в котором он оказывается *предметом* (само)познания.

Хайдеггер замечает: само истолкование истины бытия как мыслящего себя духа, как „субъекта“ бытия, распознавание истины бытия в бытии (само)познающего мышления в свою очередь есть *поздний результат* предшествующего осмысления бытия в духе метафизики. Мышление становится метафизическим, когда обретает онто-тео-логическую структуру.

Чтобы пояснить, что это значит, нужно затронуть одну из ведущих тем фундаментальной онтологии, «онтологическую разность (дифференцию)». Впервые эта тема явно обсуждается Хайдеггером в марбургских лекциях летнего семестра 1927 г. под названием «Основные проблемы феноменологии». «Онтологическая дифференция, — говорится здесь, — означает: сущее характеризуется всякий раз именно через принадлежащий ему склад бытия. Само же это бытие не есть некоторое сущее. При этом остается темным, что именно относится к бытию того или иного сущего».² Когда эта разность упускается и *склад бытия* сущего — онтологическое *начало* — понимается как особое сущее, „складывающее“ прочее сущее в складный мир, мир обретает черты некой естественной „физики“ с мета-физическим (сверхъестественным) началом во главе.

¹ Вернее сказать: этот дух, этот *смысл бытия* определяет прежде всего новоевропейское историческое бытие, которое понимает в этом духе историческое бытие как таковое.

² Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / Пер. А. Г. Чернякова. СПб., 2001. С. 100.

В докладе 1957 г. «Онто-тео-логический склад метафизики» Хайдеггер подходит к вопросу в прямой попытке «начать разговор с Гегелем»,¹ чтобы уяснить различие в понимании того самого, о чем вообще идет речь в философии: *бытия*. Это различие коренится в самом начале: Гегель с самого начала отождествляет понятие бытия с бытием понятия, „снимает” понимаемое бытие в бытии понятия. Мысль вновь отличает в понятии его истину от его наличного бытия, снимает его (себя, осуществленную в первом понятии) в более мыслящем (самосознающем) понятии и т. д. Предшествующая истина находит себе основание в последующем (как ограниченный, частный, абстрактный момент).

Хайдеггер замечает: в *понимании* бытия значимо то, что в понятии (в познании, понятости, помысленности) остается *непонятым*. В этой оговорке (чуть ли не ошибке) — «в понимании — остается непонятым» — сказывается трудная неуловимость „дифференции”. Речь, разумеется, не о том, что *еще* не понято, и не о том, как вообще определяется *внешняя*, подлежащая познанию предметность *относительно* определенного понятия (например, как многое *относительно* единого или как „предмет” *относительно* познающего „субъекта”), — речь идет о *присутствии* бытия в качестве непомысленного, необходимо оставленного вне понятийного внимания. Следует *принять во внимание* смысл бытия, не принимаемый во внимание понятием бытия. Смысл бытия, словно оставленный за „спиной” понятийного разума, но впервые *так-то* допускающий, раскрывающий мир возможного умопостижения, — этот смысл образует скрытое — и потому последнее — основание, умалчиваемое — и потому бесспорное — *начало* умопостижения мира. Ум, мыслящий *внутри* этого смысла, устанавливается как „естественный свет”, высвечивающий сущее в его „естестве” (сколь угодно и как угодно „божественном”). Онтологическую разность удерживает мысль, понимающая, воспринимающая, хранящая смысл бытия, неизбежно ускользающий от внимания мысли, промышленности в этом мире и работающей (умопостигающей) в этом смысле.

Различение неизменного бытия и изменчивого существования, умопостижимого и чувственного, духовного и телесного, субъективного мышления и предметного бытия — все это *различения*,

¹ Доклад завершал семинар по «Науке логики» Гегеля. См.: Heidegger M. Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik // Heidegger M. Identität und Differenz. Pfullingen, 1957. S. 31 (см. рус. пер. А. Денежкина в изд.: Хайдеггер М. Тожество и различие. М., 1997. С. 29).

производимые метафизической мыслью. Онтологическая же *разность* указывает на то, где коренится онтологическое *начало* как самого мышления, так и его метафизической метаморфозы: бытие сущего *не есть сущее* — ни естественное, ни сверхъестественное, — оно, относящееся к сущему в целом, может присутствовать лишь в *мыслящем* бытии внимания. Но и мысль мыслит изначально лишь во внимании бытию. Бытие присутствует в мыслящем внимании, внимание захвачено бытием, отсылает к бытию, бытие требует внимания, нуждается (чтобы быть) во внимании... Эта неразделимая взаимность (тут хочется вспомнить „филию” философии), это герменевтическое вращение взаимоотсылания и взаимонужды передается двусмысленным оборотом «мышление бытия», где родительный падеж „бытия” можно понять и субъективно и объективно.¹ Онтологическая разность открывается на том самом месте, где метафизика устанавливала свое начало как принцип *тождества мышления и бытия*.

Отступление. Феноменологический исток онтологической разности.

Для уяснения смысла „онтологической разности” значимо, что Хайдеггер подходит к ней на путях *феноменологии*. Феноменология для Хайдеггера, мы видели, есть настоящая форма философии, а философия есть онтология, где „онтологическая разность” — основная проблема. Стоит чуть внимательней присмотреться к этому *началу* фундаментальной онтологии.

Хайдеггер, напомню, начинает с онтологического прояснения феноменологического *сознания*. Ведущее здесь — интенциональность, дву-сторонность, дву-направленность „актов” сознания: конституирование „вне” как внутреннее событие. Хайдеггер развертывает двунаправленность *интенции* в *герменевтику экзистенции*. Немецкий язык подарил Хайдеггеру слово *Dasein*, сама форма которого содержит в себе необходимое прояснение.² Оно проясняет интенциональную двусторонность сознания как онтологически-герменевтический *способ бытия* такого существа, как человек: его бытие устроено *отношением* к самому бытию или *толкующим пониманием* бытия. Это существо не имеет „естества”, не совпадает со своим наличным существом, внутренне обращено к тому, что *дает* сущему смысл сущего, к бытию. Оно, словом, *есть* воплощенная онтологическая разность: несовпаде-

¹ См.: Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. С. 193.

² См.: Ахутин А. В. *Dasein* (Материалы к толкованию) // Ахутин А. В. Поворотные времена. С. 551—600.

ние с наличным миром (сущего) и с самим собой в *этом* мире — экзистенция. Существо экзистенции — выведение самого бытия на свет его истины (*das Dasein: das Sein, das da ist*) и выступающее из себя присутствие в этом свете.

Если бытийному устройству *человеческого существования* (как „опыта бытия”, „жизненного мира”) присуще понимающее отношение к *смыслу* или *истине бытия*, то, можно подумать, истина бытия сбывается на деле в способах исторического *истинствования* человека. Чуть выше мы видели, к примеру, как исторический „жизненный мир”, онтологически пред-положенный (т. е. априорно пред-определенный) как мир *познания*, раскрывается в своей исторической *действительности* как *истина* самого бытия. Поскольку в основание любой возможной онтологии должна быть положена (экзистенциальная) аналитика его (эпохального) понимания (о-смысления), онтология, путь к которой прокладывает таким образом Хайдеггер, именуется им *фундаментальной*.¹ Наряду с эпохой Нового времени можно было бы допустить иные *эпохальные события бытия*, иные исторические миры, раскрывающие иной смысл, иное понимание истины бытия, но для Хайдеггера современный европейский (и Европой определяемый, не забывает добавить философ) мир есть лишь последний акт в исторической драме (западной) Европы, изживающей на опыте собственного исторического бытия *судьбу* метафизического склада мысли и соответствующего истолкования бытия.

Поэтому хайдеггеровский замысел философской деструкции истории метафизики имеет характер исторически развернутой феноменологической *редукции* к изначальному. „Метафизический склад мышления” занимает здесь место „естественной установки”.

В „онтологической разности” Хайдеггер находит собственно онтологическое основание тому, что, казалось, было установлено в качестве основания онтологических оснований, а именно мышление бытия как экзистенциальная герменевтика. Бытие, которым *есть* сущее, но само *не есть* сущее (разумеется, и не „вне” сущего, поскольку всякое „вне” есть отношение сущего к сущему), *есть* не-сущая „интенция” сущего, относительно сущего бытие „кажется” понимающей *мыслью*. Относительно же мысли, редуцируемой

¹ В том же смысле, в каком Кант мог бы назвать будущую метафизику, пролегоменами к которой служит «Критика чистого разума», критической или трансцендентальной метафизикой. В том же смысле, в каком феноменология Гуссерля есть трансцендентальная феноменология.

к своему началу в не-мысли, эта изначальная мысль „кажется” бытием.

Если онтологический тезис о „разности” переиначить в тезис археологический, можно сказать: *начало* (основание) не принадлежит миру начатого (обоснованного), оно не будет ни последним в нем, ни всеобъемлющим, ни высшим в нем. Оно не есть ни *реальное* относительно *мысленного*, ни *умопостижимое* относительно *чувственного*. Для бытия как за-мысленной интенции мысли у Хайдеггера есть удачные слова: *das zu-Denkende* — *подлежащее мышлению* — или еще лучше *das Denk-würdige* и *das Frag-würdige* — буквально: *достомыслимое* и *достовопросное* (по аналогии со словами „достопамятное”, „достопримечательное”, „достохвальное”). Онтологическая разность означает: *начало* понимающего бытия в мире коренится в онтологическом *вопросе* о смысле бытия, а именно в *открытии* этого вопроса и удерживании этой открытости. Речь, замечу на всякий случай, идет об онтологической вопросительности, спорности бытия, а не о недостатках человеческого мышления.

Классическая же европейская метафизика (метафизическая онтология) есть продукт и след мышления метафизического склада. Метафизический склад мышления — и все историческое бытие, определенное этим складом,¹ — базируется на том, что *бытие* мыслится, исходя из сущего (начало — из начатого). Разность бытия и сущего толкуется как отличие сущего от сущего — общего, главного, первопричинного, высшего сущего ото всего другого: единого (сущего) от многого, высшего (существа) от низшего (подчиненного), творящего от сотворенного, правящего от управляемого. Так истолковывается и начало-принцип: начальствующее в смысле правящего, господствующего. Метафизически понятое бытие сущего с самого начала есть *subjectum*, *субъект* сущего в целом (ум). Поскольку *бытие* остается внутренне соотносенным с мышлением, оно понимается как *умопостижимое* сущее, как божественный ум. Онтологическая разность превращается в метафизическую иерархию: бытие понимается как *сущее* основание — (1) *общее* или *сущностное* (традиционная метафизика как общая онтология) и вместе с тем (2) как основание *высшее* или *божественное* (традиционная метафизика как теология).² Поэтому всякая

¹ «Разность сущего и бытия — это та сфера, внутри которой метафизика, западноевропейское мышление во всем своем существе, может быть тем, что оно есть» (Heidegger M. Die onto-theo-logische Verfassung... S. 41).

² Heidegger M. Ibid. S. 51.

метафизика есть онто-тео-логика. Что в Новое время умопостижимая субъектность бытия была перетолкована в бытие мыслящего субъекта, коему тем самым вручались полномочия истины бытия, — лишь последний шаг в *самопознании* метафизического мышления.

Насущный философский шаг состоит, следовательно, в деструкции онто-тео-логических конструкций метафизики, в обращении внимания к „онтологической разности”. Шаг этот направляется еще двумя уяснениями.

1) Элементарный проблематический узел фундаментальной онтологии назван в заглавии основополагающего труда М. Хайдеггера «Бытие и время» (1927 г.). «Понять бытие в горизонте времени» — основная задача. При этом, разумеется, традиционное, от Аристотеля идущее понятие *времени* должно быть радикально переосмыслено и понято в изначально онтологическом смысле. Поэтому онтология времени или «проблематика темпоральности» определяется как «путеводная нить» задуманной деструкции.¹ О смысле этой задачи мы здесь говорить не будем.

2) В каждом метафизически открытом начале („принципе”) скрывается философский *вопрос* о бытии (об основании сущего в целом), а также и то, чего мыслителю удалось коснуться этим *вопросом* и что скрылось в открытом ответе. Вопрос — тем более то, чего он касается, когда задается, — скрывается развертываемым ответом, тем, что удалось понять, помыслить философу. В „мире”, в „свете” ответа скрывается прежде всего некая пред-посылка, что допустила универсально понимающую (выясняющую, объясняющую) мысль и направила ее в ее правильности. Пред-посылка эпохальной мысли и ее исток *есть* остающееся непомысленным во всем, что помыслено и может быть помыслено, некое „мета” всякого уже, казалось, мета-физического мира.

Это непомысленное и есть философски значимое и искомое в *беседе* с философами былых времен.² Одно дело сказанное и доказанное основание, принцип, под знаком которого философ числится в истории философии, другое дело — основание *несказанное*, молчаливо пред-положенное, сказывающееся лишь в лакунах, умолчаниях, пропусках, возможно мимоходом упоминаемое в примечаниях, черновиках, оговорках... Соответственно в обраще-

¹ См.: Хайдеггер М. Бытие и время. С. 23. См. детальный анализ этой проблемы в кн.: Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб., 2001.

² Heidegger M. Die onto-theo-logische Verfassung... S. 38.

нии к греческой философии как началу начал Хайдеггер сосредоточивает внимание на том смысле истины бытия, которое открылось им, но осталось истиной „по умолчанию”.

В результате перед нами вырисовывается замысел философской истории философии — и понимание ее греческого начала в особенности, — существенно отличный от гегелевского.

3.4. Подход к истории философии в размежевании с Гегелем¹

А. Онтологическое „не”

Определяя „субъект” как чистую негативность, Гегель достигает его онтологического обоснования: бытие субъекта не предполагается *наряду* с бытием вещей (как у Декарта или Канта), а находится в самом бытии как *самоначинания*, саморазличении и самообретении. Вспомним (см. с. 133, прим. 1): понятие бытия „просто” неотлично от понятия ничто и должно быть переопределено как не-не-бытие, т. е. как понятие становления, в котором находят себе основание „бытие” и „ничто” как моменты *истинного* бытия, становления. Становление далее находит свое основание (т. е. понимание) в *качестве*: сущее самоопределяется как одно-а-не-другое и т. д. *Последней* же истиной бытия будет то, что с самого начала было отрицающим продвижением в постижении истины: сама *негативность* бесконечного *самообоснования*, т. е. мышление.

Быть — значит всегда снова добывать-ся из уже добытого, ставшего, наличного — начинаться (переходить в другое, рефлексировать друг в друге, развиваться в себе). Бытие как *начинание*,

¹ Поскольку мы начали изучение вопроса с продумывания гегелевской идеи философии как истории философии, понятно, почему и подход к делу Хайдеггера рассматривается в постоянном соотношении с гегелевским. Но и независимо от наших сопоставлений Гегель избирается самим Хайдеггером как один из ведущих собеседников, в философском размежевании с которым уясняются важнейшие вопросы. Свидетельством служат, например, следующие произведения: лекции о «Феноменологии духа», читанные зимним семестром 1930/31 г. во Фрайбургском университете (GA. Abt. II. Bd 32. 1988); лекции 1938/39 и 1941 гг. под названием «Негативность. Размежевание с Гегелем в связи с негативностью» (GA. Abt. III. Bd 68. 1993); статья «Гегелевское понятие опыта», в основе которой семинарские занятия по «Феноменологии духа» в 1942/43 г. (*Heidegger M. Hegels Begriff der Erfahrung // Heidegger M. Holzwege. Frankfurt am Main, 1963. S. 105—192*); доклад «Онто-тео-логическое устройство метафизики» (см. с. 164, прим. 1), прочитанный в феврале 1957 г. в Тодтнауберге, в основе которого лежат семинарские занятия зимнего семестра 1956/57 г. по «Науке логики».

рождение себя другим — негативность как внутренняя черта сущего — и есть та негативность, которая достигает предельного раскрытия и высшего напряжения в действительно (действенно) мыслящем бытии субъекта. Что истина бытия (истины сущего) раскрывается в бытии „действительно” мыслящего субъекта, а истина субъекта — в чистой негативности духа, означает: *бытие* сущего осуществляется как „не” сущего. Онтологическая разность принимает у Гегеля форму диалектической негации.

Хайдеггер на это замечает: «„Не” гегелевской негативности есть „не” сущего, тогда как у „бытия” есть собственное „не”». ¹ „Не”, которым отличено бытие, не есть „не”, которым *одно* переходит в *другое*, отличается от *другого* или от самого себя. Оно не есть „не”, которым, например, *сущность* отличается от *явления* или *существования*, умопостижимое (сущее) — от чувственного, „здешнее” (физическое) — от „тамошнего” (метафизического)... Но „не” бытия не есть также и „не” *абсолютного* духа, остающегося *тождественным* себе — знающим себя собой повсюду — во всех своих саморазличениях, самоотстранениях, самоотчуждениях — во „внешнем” бытии природы или собственной истории.

В „не” бытия, отличном от внутрисущностного различия, и заключена собственно онтологическая разность. „Бытие” разное с (самим собой как) бытием сущего мыслится, по выражению Хайдеггера, „шагом назад” ² или, если вспомнить исходный язык феноменологии, *редукцией*: от сущего к бытию, от бытия, выявленного сущим, миром, языком, мыслью, к бытию, этот мир выявляющему и в нем не явному, не сущему, умолчанному, непомысленному. Это-то онтологическое „не” и сказывается *греческими первословами философии*, прежде всего словом „истина” (ἀ-λήθεια, не-сокрытость, см. ниже).

Б. Шаг назад

Шаг, намечаемый Хайдеггером как следующий после Гегеля, в основных чертах следует за Гегелем. Шаг, выводящий за пределы гегелевского „духа”, а это значит также за пределы духа „научно-технического прогресса”, марксовского „саморазвития” человека, ницшевской „воли к власти” — словом, за пределы *эпохального* духа новоевропейской научно-технической цивилизации и, более того, „метафизического” духа европейской истории вообще, — этот „шаг вперед” понят Хайдеггером (вполне по-гегелев-

¹ Heidegger M. GA. Abt. III. Bd 68. S. 17.

² Heidegger M. Die onto-theo-logische Verfassung... S. 39. Подробнее см. ниже.

ски) как „шаг назад” (Schritt zurück). «„Шаг назад”, — говорит он, — имеет в виду не отдельный шаг мысли, а способ движения мысли и долгий путь. Поскольку шаг назад определяет характер нашего разговора с историей западноевропейского мышления, мышление (этим шагом. — А. А.) известным образом выводит из всего, до сих пор в философии помысленного. Мышление отступает от занимавшего его предмета (vor seiner Sache), от бытия и таким образом ставит помысленное напротив себя, благодаря чему мы видим историю в целом, а именно в отношении к тому, что составляет источник всего этого мышления, поскольку готовит ему определенное место жительства вообще».¹ Как видим, *логика* хайдеггеровского шага из метафизики в ее сущностное начало — логика *преодоления* метафизики — весьма близка гегелевской логике *снятия*: движение вперед в философии есть возвращение назад, открытие начала, изначальнее, истиннее того, на основании которого (в свете, в смысле которого) мысль до сих пор мыслила. Достигнув предела развертывания, мысль оглядывается на весь исторический опыт своего мышления, возвращается к его началу и открывает в нем *истинное* — за-предельное — начало, в котором весь этот опыт снимается и таким образом впервые получает обоснование (как подчиненный момент, внутренне обусловленный склад). Так же точно вроде и „метафизика” должна быть обоснована (= снята и объяснена, обоснована в своих ограниченных правах) из ее сущностного начала, уже не-метафизического мышления бытия. Так же, но не точно, отвечает Хайдеггер, впрочем, только в „так же” можно впервые точно определить различие.

«Для Гегеля разговор с предшествующей историей философии имеет характер снятия, т. е. опосредующего понимания в смысле абсолютного обоснования. Для нас характер разговора с историей мышления уже не снятие, а шаг назад. ⟨...⟩ Шаг назад отсылает к сфере, которую до сих пор пересказывали и где существо истины становится заметным прежде всего».²

Хайдеггеровский „шаг назад” выводит из логики как системы методического *самообоснования* к внелогическому основанию (началу) логики. Место диалектической *дедукции* занимает феноменологическая *редукция*: мысль ищет свое основание не в себе (судящей, умозаключающей, систематизирующей, логически самообосновывающей), а *вне* себя, в своем источнике. Это „вне” мысли, конечно, не какие-то натуральные (или откровенные) „дан-

¹ Ibid. S. 40.

² Ibid. S. 39.

ности” — они редуцированы вместе с „логикой”. Вне-мысленный источник мышления находится в недрах мышления, в *мышлении бытия* (а не о бытии). Мышление же в „источнике”, во вне-логическом „начале” мышления имеет совершенно иной смысл и склад, чем *логика* подначальной или самоначальной мысли.

Начинать с *понятия* бытия, понятия, при ближайшем рассмотрении, пустого — значит тем не менее начинать с мысли, целиком и полностью положенной. Ничто, с которого мысль начинает, утверждает изначальность и полноту ее собственного бытия. Шаг назад отличается от снятия тем, что он не есть шаг мысли в себя. Он отступает к началу, понятому изначальнее, чем предположенное бытие мысли (пусть это бытие и свернуто в изначальное *ничто* пустого понятия или отстранено в изначальное *ничто ego cogitans*).

Изначальнее начала-мысли только *возможность* мысли, *начинание* (initium), *интенция* к мысли, т. е. *еще не мысль*, а... само бытие. Бытие, но не сущее (внешнее, данное), а понятое в онтологической разности, т. е. как смысловой источник, начинание, *интенция* к сущему (к „естеству”), но „еще” не сущее, а... мышление (понимание смысла бытия, феноменологическое „трансцендентальное сознание”). Начало бытия, бытие как начало не есть начатое (данное, положенное, выясненное) начало (principium), метафизически определяющее архитеконику „физического” мира. Мышление бытия как шаг назад от метафизического мира в онтологическую разность вводит в бытие как сферу *смысловых интенций* бытия (возможных смыслов „есть”). Мышление бытия как шаг назад от логики *ума*, отвечающего умпостижимой архитектонике мира, вводит в ту же сферу как сферу смысловых интенций мысли (возможных ответов на вопрос: что значит мыслить?).

Заметим сразу же, хайдеггеровский шаг назад редуктивен не по методу, а по существу: мышление редуцируется к пониманию бытия, к вниманию, *поглощенному* бытием, сущее редуцируется к бытию, которое разнится от сущего, не есть сущее, есть не сущее, а захваченная вниманием к бытию *мысль*. Бытие присутствует в том же внимании и, чтобы быть, нуждается в мыслящем внимании.¹ Шаг назад приводит к изначальному (бытийному) мышлению, к

¹ Так Хайдеггер толкует тезис Парменида о „тождестве” мышления и бытия. Во фр. В6 Парменида (в пер. А. В. Лебедева: «То, что высказывается и мыслится, необходимо должно быть (χρή) сущим [«тем, что есть»], ибо есть — бытие») Хайдеггер переводит χρή как «es brauchet...» и понимает это „нужно” в смысле взаимонужды внимания мысли, собирающей сущее в смысл бытия, и бытия, присутствующего в этом внимании. См.: *Heidegger M. Was heisst Denken?* Tübingen, 1961. Th. 2. См. ниже, с. 542.

смысловой изначальности бытия, но и оставляет мысль (и бытие) в интенциональной взаимности, в начинании, ничего не начинающем, в начинании как окончательной — самой — истине. Хайдеггер, правда, говорит об историчности бытия, о бытийной истории (Seinsgeschichte), но *ход* этой истории мне, признаюсь, не ясен.

В. Спекулятивный идеализм и традиция метафизики

Между тем абсолютный идеализм Гегеля — лишь последний оборот всей западной метафизики, поэтому-то Гегелю и нетрудно было распознать в истории европейской философии свою собственную историю. Речь идет на одном языке, на языке ана-логичных (по одной „логике” устроенных) понятий метафизики, легко поэтому переводимых друг в друга.

Бытие, истина которого (негативность) на деле раскрывается и осуществляется в деятельном бытии исторического человека, есть, на языке Гегеля, *действительность* (Wirklichkeit). Переводя же эту Wirklichkeit на греческий, точнее, аристотелевский язык, получим: мышление есть *энергия бытия*.¹ Сам Гегель и делает такой „перевод”, толкуя „энергию” Аристотеля в «Лекциях по истории философии». Что подобный перевод философски допустим, т. е. что оба понятия онтологически аналогичны, иными словами, их онтологические смыслы соответствуют друг другу, — в этом Гегель не сомневается.² «Если в новейшее время, — замечает Гегель, — показалось чем-то *новым* определение абсолютного существа как чистой деятельности, то, как мы видим теперь, это произошло благодаря незнанию аристотелевской философии. Но уже схоластики справедливо видели в этом дефиницию бога, так как они обозначали бога как actus purus,³ а более высокого идеализма, чем тот, который выражается в этой дефиниции, не существует».⁴

Гегель указывает здесь три кульминационные точки, вроде бы связующие основные эпохи европейской философии — Антич-

¹ Ср., например, известное изречение Аристотеля: «Жизнь (живое бытие) есть действительность ума» (Arist. Metaph. XII 7, 1072 b27).

² Излагая первоосновы метафизики Аристотеля, Гегель говорит: «Энергия или, конкретнее, субъективность есть осуществляющая форма, соотносящаяся с собою отрицательность <...> ἐνέργεια есть чистая деятельность из самой себя <...> У Аристотеля (в отличие от Платона. — А. А.) ясно определена как энергия именно эта отрицательность, эта деятельная действительность [diese wirkliche Wirklichkeit]» (Гегель Г. Соч. Т. X. Лекции по истории философии. Кн. I. С. 242, 243).

³ Греческая ἐνέργεια на латинском — actualitas.

⁴ Гегель Г. Соч. Т. X. С. 247.

ность (Аристотель), Средневековье (схоластика) и Новое время (Гегель) — единым онтологическим принципом. Теми же точками и тем же принципом связуются эпохи европейской философии и у Хайдеггера, но для него это принцип и это эпохи метафизики, *подлежащей преодолению*. Путь к преодолению метафизики прокладывает, как уже говорилось, *деструкция* всей предшествующей исторической онтологии, т. е. *исторически осмысленная редукция* (в духе феноменологии) этой онтологии к тому ее началу, забвение которого и стало началом метафизики. А это, в свою очередь, предполагает *реконструкцию* ведущего онтологического принципа и его истории (истории переводов-переосмыслений). Так можно обрисовать теперь философскую историю философии в смысле Хайдеггера.

Хайдеггер выстраивает историю метафизики по гегелевским линейкам, но в обратном направлении: первым (помимо самого Гегеля) следует рассмотреть *Канта*, который заимствовал онтологическую позицию у *Декарта*, Декарт, в свою очередь, зависит от средневековой схоластики. Для уяснения истоков метафизики Нового времени Хайдеггер считает особо значимым труд португальского теолога конца XVI века Фр. Суареса «Disputationes metaphysica» (1597 г.).¹ Суарес, разумеется, базируется на трудах Дунса Скота и Аквината, а в основе этих классиков схоластики понятийная система, доставшаяся им от неоплатоников и от классика всей западной метафизики, самого Философа, который и вводит нас в мир греческой философии как начала всех начал. Отсюда прослеженный путь ведет через схоластику прямо к Канту и Гегелю, но путь этот понимается теперь не как путь становления, пробуждения, самопознания (припоминания „духом“ собственной сути), а, скорее, как путь *забвения*, ухода от своего источника, сущностного начала.² Чем дальше уходит философская мысль от своего греческого *начинания*, первоисточника, хранящего *смысл* этого начинания, тем более препоручается она мнимой саморазумеемости своих понятий и приемов. В 1927 г. Хайдеггер полагает, что «Кантова интерпретация действительности <...> движется в том же направлении, что и греческое толкование бытия. <...> Только у Канта

¹ Хайдеггер довольно детально разбирает этот труд, равно как и основоположения средневековой схоластики в целом, в лекциях «Основные проблемы феноменологии» (см.: Указ. соч. С. 99—139).

² «В течение веков западноевропейской истории последующее мышление не только удалялось от своего начала во времени (Beginn), но в том, что мыслится, оно также и прежде всего удалялось от своего сущностного начала (Anfang)» (Heidegger M. GA. Abt. II. Bd 54. S. 2).

и задолго до него добротность понятий, доставшихся по наследству от античности, *стала* само собой разумеющейся, т. е. неукорененной, беспочвенной и невнятной в своем происхождении».¹ «Греческая онтология и ее история, еще и сегодня через многосложные филиации и деформации насквозь определяющая понятийный состав философии, ⟨...⟩ подпадает традиции, которая дает ей опуститься до самопонятности и до материала, подлежащего просто новой обработке (так для *Гегеля*). Эта выкорчеванная греческая онтология становится в Средневековье жестким учебным реквизитом. ⟨...⟩ В *схоластическом* чекане греческая онтология в существенном переходит ⟨...⟩ в „метафизику” и трансцендентальную философию Нового времени и определяет еще основоположения и цели „логики” Гегеля».²

Г. Истина Гегеля и истина греков

Но ведь у Гегеля, мы видели, речь идет не о *толковании* традиции с помощью ее же выдохшихся понятий, а о самой *истине*, не меньше. Об истине, в свете которой только теперь *впервые* может быть *поистине* понято то, что *ранее* говорилось и мыслилось одно-сторонне, абстрактно, — без понятия о понятии и его источнике, мыслящем духе. Можно ли, к примеру, сказать, что история механики „опустила” статику Архимеда до самопонятной главки в современной теоретической механике? Теоретически „обработав” и включив Архимедову статику в организм современной механики, наука скорее уж „подняла” ее до себя (таков смысл и гегелевского термина „снятие”, *Aufhebung*; см. выше, с. 121—122).

По Гегелю, дух, пробудившийся в Греции, но еще не узнавший там себя как себя, узнает себя на деле, на тяжком опыте истории и наконец находит свою *истину*, точнее, себя как истинного, познавшего и осознавшего себя *субъекта* собственной истории. Любой, кто признает и принимает человеческую (для нас прежде всего — европейскую) историю как *свою*, обретает присутствие абсолютного духа. История философии есть развернутое *само-доказательство* „духа” как истины, *то есть* — самого себя как полной *самодостоверности* повсюду пребывающего у себя — насквозь знающего себя — духа (знания) («*Der seiner selbst gewisse Geist*»³). В *этом* духе как первые *самоопределения* этого духа — или истины — Гегель и толкует в «Лекциях по истории философии» не

¹ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. С. 155.

² Хайдеггер М. Бытие и время. С. 21, 22.

³ Hegel G. Phänomenologie der Geistes. Frankfurt am Main, 1970. S. 441 (VI, C).

только „энергию” Аристотеля, но и три других важнейших слова-понятия греческой философии, именующих истину или, по Хайдеггеру, *бытие сущего: единое* (ἕν) Парменида, *логос* (λόγος) Гераклита и *идею* (ιδέα) Платона.¹

Но Хайдеггер обращает наше внимание не только на пере-осмысление этих фундаментальных понятий в духе Гегеля, для которого *истина бытия, бытие поистине* — это бытие мыслящего себя мышления. Ведь и сама гегелевская истина есть истина этого духа. «Здесь, — вглядываясь в историю философии в целом, «Гегеля и греков», завершение и начало этой истории, — мы задумываемся и спрашиваем: разве над началом пути философии у Парменида не возвышается Ἀλήθεια, истина? Почему Гегель не дает ей слова? (...) Истина для Гегеля есть абсолютная достоверность знающего себя абсолютного субъекта. Для греков же, согласно его изложению, субъект еще не проявляется как субъект. Стало быть, Ἀλήθεια не может быть определяющей для истины в смысле достоверности».² Но если истина может пониматься *в другом смысле* (в другом духе), чем у Гегеля, то все в философии, вся философия — как мышление, имеющее прямое касательство до истины, — может иметь другой смысл (быть историей истины в другом „духе”).

Отступление. Говорят ли слова сами за себя.

Хайдеггер будто хочет просто «дать слово» самому греческому слову „алетейа-истина”. Но все сказанное выше должно предостеречь нас от наивного предположения, будто Хайдеггер *вычитывает* свои истины не в духе своей философии, а в самом языке — греческом или немецком. Так о своих исследованиях могут думать только философски не искушенные филологи, которые не случайно и сердятся на хайдеггеровский „произвол” в прямых *переводах* (а не только толкованиях) греческих текстов. Мы слишком долго разбирались в философской лаборатории Хайдеггера, чтобы поверить философу на слово, будто слова говорят сами за себя, а греческий язык к тому же отличается тем свойством, что «сказанное здесь замечательным образом есть одновременно то, что сказанное называет».³

Живая семантика греческих слов, ставших со временем философскими терминами и в латинском переводе существенно определивших язык традиционной метафизики, действительно содержит в себе много еще неслышанного, но это неслышанное может оказаться философски значимым, только если есть *ухо*, за-

¹ Хайдеггер М. Время и бытие. С. 387

² Хайдеггер М. Там же.

³ Heidegger M. Was ist das — die Philosophie? S. 12.

ранее готовое это услышать. То, что Хайдеггеру удастся расслышать в языке, он слышит *мыслящим слухом*. Слова говорят, отвечая ему. Философски фундировано здесь само внимание как к „естественному” языку вообще (прежде всего, конечно, немецкому), так и к греческому, в особенности к жизни мысли в собственном *бытии* слова: к внутренней форме слов, к их семантическим пластам, к их разноречивым оборотам. Только *феноменологически* выученный и настроенный слух услышит в греческих νοῦς (обычно переводимые как *ум, мышление*) прежде всего *vernehmen* — *восприятие, в-нимание*; тот же слух заметит и простейшее: „сам” Vernunft (*Разум*) произведен от этого *vernehmen* (*внимание*). Если теперь принять во внимание,¹ что греческое слово αἴσθησις значит скорее то же самое *внимательное восприятие*, чем *ощущение*, и близко в этом отношении к греческому θεωρία (*созерцание*),² то традиционные метафизические дистинкции (рассуждение-интуиция, мысль-чувство...) будут поколеблены, кажется, одним только тем, что мы научились понимать греческие слова по-гречески (griechisch gedacht, как то и дело повторяет Хайдеггер). С другой же стороны, изречение Парменида — τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι — *то же самое: приятие во внимание и присутствие бытия (сущего)* — сразу же становится основоположением феноменологической онтологии. Свидетельство тому то, что уже до Парменида говорит сама *истина* (само слово ἀ-λήθεια, не-сокрытость, „истина”), правда, griechisch gedacht (понятое по-гречески).

Греческое слово ἀλήθεια содержит основу -ληθ- и так называемое α-privativum, означающее лишение того, что выражает основа. Значение основы сказывается такими словами, как λήθω (λανθάω) — *быть скрыт(н)ым* (1-е лицо — *я скрыт*), *оставаться в тайне, оставаться незаметным*; ср. зал. λήθομαι (λανθάομαι) — (скрывать от себя) *забывать*; λάθρα — *тайком*; λήθη — *забвение* (вспомним Лету, реку забвения, текущую в царстве мертвых). Стало быть, ἀ-λήθεια означает *не-скрыт(н)ое, не-забытое* (незабываемое, то, что не может быть забытым), *не-утаенное* (англ. „non-latency”, „un-concealedness”; фр. „non-en-retrait”).³ В. В. Биби-

¹ «Принять во внимание» как раз и будет по-гречески νοεῖν, по-немецки — in der Acht nehmen.

² См.: Хайдеггер М. Бытие и время. С. 33; далее, например: Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. С. 145; Heidegger M. Was heisst Denken? Tübingen, 1961. S. 124—125.

³ См. внушительный список текстов, документирующих родство между ἀλήθεια и λανθάνειν в нефилософских текстах, собранных Эрнстом Хайчем: Heitsch E. Die nicht-philosophische ΑΛΗΘΕΙΑ // Hermes. 1961. N 90. S. 24—33.

хин переводит: *непотанное*.¹ Греческое слово говорит не о достоверности (*Gewißheit*), критерием которой выступает тот, кому нечто может быть достоверным или не-досто-верным: субъект, — а об откровенности. Истина — в греческом понимании — есть то, *что и как есть* („естина“) в смысле: всегда уже откровенно присутствует, раньше всего является на свет или является самим *светом*, в котором все всегда уже явлено на свет.

Следует, впрочем, сразу же заметить, что слово это содержит *два* отрицания: в основе его уже лежит некое „не“, сокрытие, утаивание, которое отрицается, но и содержится в „истине“, и содержит ее. Так греческое слово „истина“ сказывает онтологическое „не“ (см. выше, с. 170), онтологическую разность.

3.5. Греческая истина

А. Другая истина

Итак, перед нами две истины, два понимания истинности истины: самодостоверность субъекта, знающего себя истиной бытия, и несокрытость или самооткрытость бытия сущего. Какая же связь между ними? Что значит дать слово греческой „алетей“? Ведь не об идеологических предпочтениях речь.

Во второй главе (§ 3) мы уже касались вопроса об истине и заметили, что смысл ее определяется смыслом связки „есть“ в основополагающем онтологическом суждении „бытие *есть* мышление“. Так истина гегелевского субъекта основывается в метафизике метода, в *методологическом* (т. е. внутренне субъектном) истолковании *субстанции* (как тождества „субъекта“ и „объекта“), произошедшем на пороге Нового времени: бытие *есть* (= как метод) мышление (как методически познающее) (см. с. 92 и 161). Логика (онтологика), определяющая смысл связки „есть“ для греческой мысли, — греческое начало метафизики (об этом речь пойдет во второй части) — *форма*: тождество определенности как основания бытия (существенность сущего) и определения как основания понятия (мыслимости сущего). Всегда связка „есть“ содержит некую идею тождества, позволяющую направлять (воспринимаемое) *сущее* и (ищущую) *мысль* туда, где они могут встретиться и узнать друг в друге свою истину: вещь соответствовать своему понятию, понятие — вещи.

Здесь Хайдеггер находит начало истолкования истинности истины, необходимо ведущее к метафизике субъективности и, следо-

¹ Библихин В. В. Дело Хайдеггера // Хайдеггер М. Время и бытие. С. 7 (далее см. по тематическому указателю).

вательно, в конечном счете к гегелевской самодоверности „субстанциального субъекта”. Начало метафизической истины указывается формулой традиционной и давней, а именно определением истины как *правильности* представления и суждения, *совпадения* понятия и вещи (rectitudo, assimilatio, consensus,¹ ὁμοίωσις). Такое определение мы находим уже у Аристотеля (Метаф. IV 6, 1011b26 и сл.), если не у Платона.² Толкование истины как правильность суждения многое уже заранее допускает: (1) *разделенность* на человека судящего (представляющего, высказывающегося) и вещь, о которой суждение (представление, понятие) составляется; (2) *направленность* распознающего внимания на подлежащую вещь (пред-мет), которая может быть правильной и неправильной; (3) возможность *сравнивать* составленное мнение и сам предмет, — возможность, предполагаемую у того же самого человека, кто знает предмет только посредством уже составленного на опыте мнения о нем, но собирается снова сравнивать это мнение (понятие, суждение) с *самим* предметом, с тем то есть, что ему неизвестно и тем не менее должно направлять правильность суждения. Проблема „предмета знания” — это и есть проблема того, где и как субъективная мысль *превращается* в независимую от мысли вещь и наоборот.³

Главное предположение, вложенное в это определение истины, в том, что *место* истины — суждение судящего, представляющего, испытующего субъекта. Событие истины (поиски, утверждение, опровержение, установление, признание, вера, сомнение) происхо-

¹ Ср. определение истины у Христиана Вольфа: «Согласие нашего суждения с объектом, т. е. с представленной вещью (consensus iudicii nostris cum objecto seu re representata)» (Log. § 505). Цит. по: *Eisler R. Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Bd 2. Berlin, 1904. S. 678.

² «...Тот, кто говорит о вещах в соответствии с тем, каковы они есть, говорит истину, тот же, кто говорит о них иначе, лжет» (Кратил. 385 b. Пер. Т. В. Васильевой. Переводчик уверенно ставит «в соответствии», чтобы ясно сказать то, что Платон не выговаривает: οὗτος ὃς ἄν τὰ ὄντα λέγῃ ὡς ἔστιν, ἀληθής ὃς δ' ἄν ὡς οὐκ ἔστιν, ψευδής (буквальной: *тот, кто высказывает сущие, как они суть, истинно говорит; кто же, как они не суть, — ложно*).

³ Ни *опыт* как „метод” проб и ошибок, ни „гипотетико-дедуктивная” стратегия познания тут не помогут, потому, напомним, что речь идет о вещах не относительно „нас”, а о вещах „самих по себе”. Эта „самость” как последнее правило правильности суждения может присутствовать только в мысли и вместе с тем должна эту мысль направлять. Предмет, говорили неокантианцы, нам не дан, а *задан*. В этом трудность, которая занимала философское внимание в конце XIX—начале XX в. Называлась эта трудность проблемой *предмета знания*. Теперь эту трудность, как и многие другие философские трудности, куда-то дели.

дит в „готовом” человеке относительно „готового” мира. „Готовый” человек есть такой вид живущих в мире существ, одушевленных животных (animal), который отличается признаком „разумности” (animal rationale). Установление истины есть дело рациональной способности.¹ «Не в вещах ложное и истинное, — говорит Аристотель, — а в мышлении (οὐ γὰρ ἐστὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν <...> ἀλλ' ἐν διανοίᾳ)» (Metaph. VI 4, 1027b25). Хотя fundamentum истины в вещах, «в самих вещах нет ни истины, ни лжи, — вторит Аквинат, — а только в их отношении к интеллекту (In rebus neque veritas neque falsitas est nisi per ordinem ad intellectum)» (Sum. th. I 17, 1²). В начале Нового времени Декарт заверяет: «Истина и заблуждение могут иметь место только в интеллекте...», и для него отсюда уже следует „кантианское” заключение: «...ничто не может быть познано прежде самого интеллекта, ибо познание всех прочих вещей зависит от интеллекта, а не наоборот».³

Поскольку форма истины — суждение, она находится в сужащем. Поскольку существенность сущего пред-посылается как форма вещи в онтологическом — *космическом* или *божественном* — уме, где истины пребывают „в себе”, она также находится в средоточии мышления. Человек блуждает и ошибается, но это значит, что правильность уже имеется в виду, присутствует в уме. В истинном суждении мысль, следовательно, некоторым заранее определенным образом согласуется сама с собой, она превосходит себя-ищущую в себе-сущей, имеющей характер бытия. Причем в качестве *умного* бытия (бытия истины) может быть понято само событие самопревосхождения, происходящее в мыслящем уме. У Гегеля абсолютный дух с самого начала работает в „конечном” (субъективном) духе, на опыте открывающем присутствие в себе этого „абсолютного” (объективного), само-достоверного духа. У Ницше — мысль *жизни* (бытия-становления) понимает (например, в его лице) творимые ею иллюзии метафизических ценностей как

¹ Впрочем, по поводу „места” истины „одушевленное существо, наделенное рациональной способностью” (animal rationale) может развлечь свою рациональную способность спором между иррациональной anima (живой душой, чувством, интуицией, волей) и патетической строгостью ratio («ума холодных рассуждений», трезвости, беспощадной пронизательности).

² Ср. рус. пер. С. М. Еремеева: *Фома Аквинский. Сумма теологии*. Ч. I. Вопросы 1—43. Киев; М., 2002. С. 230.

³ *Декарт Р. Правила для руководства ума. Правило VIII // Указ. соч.* С. 108. Ср. сводку соответствующих цитат у Хайдеггера, например, в работе «Учение Платона об истине» (*Хайдеггер М. Время и бытие*. С. 358).

средства осуществления собственной *самоценной* самодостоверности. У неокантианцев это признаваемая и утверждаемая в суждении *ценность* логической истины, сообщающая правильности (= истинности) суждения значимость не просто *необходимого*, но *должного* и ведомая регулятивным чувством *уверенности*. Бытие, направляющее правильность истинного суждения, осмысляется как сверхличная обязательность, долженствование этического рода.¹ Так в основе методологии „точных наук”, логики „теории познания” и онтологии „предмета познания” открывается *аксиологический* источник их истинности, аксиома всех аксиом, то начало, которое Платон назвал *идеей всех идей: идея добра*. Лишь в контексте (в смысле) *определенной* (эпохальной, тут — новоевропейской) идеи *всеобщего* добра („добротности”, бытийной правильности, справедливости) получает обоснование истинность знания, предметность предмета и логика их „взаимопревращения”. Бессильный регулятив „высшей ценности”, в которую превратилась к концу XIX века онтологическая идея „добра” (соответственно истинности), Хайдеггер характеризует как предельное исчерпание и истощение метафизики *субъективности*, со времен Платона задававшей *сверхличный* горизонт предметности „конечному” субъекту, вменявшей ему аксиологические *обязанности* и обеспечивавшей добросовестному познанию блаженное чувство *уверенности* в предметной содержательности знания.²

Когда ставится проблема логики „метода” или онтологии „предмета познания”, существующего „вне и независимо” от нас, основное уже решено: предмет поставлен как предмет *познания*, мышление определено как *познание*. В своем противостоянии и независимости они поставлены в зависимость от отношения *познания*, связаны этим отношением. Так определен смысл связки „есть” в онтологическом суждении, лежащем в основании (в начале) новоевропейской метафизики. В качестве предмета познания бытие сущего „вне и независимо от нас” уже определено не само по себе, а *относительно* „нас”, определенных, в свою очередь, в отношении к бытию как познающие. Бытие мыслится как бесконечный „черный ящик” непознанного, человек — как „тростинка”, теряющаяся в бесконечности, но *мыслящая*. Мыслящая значит: уже со-

¹ См., например: Риккерт Г. Введение в трансцендентальную философию. Предмет знания (Разд. 3. Суждение и его предмет) // Риккерт Г. Философия жизни. Киев, 1998. С. 63—93.

² См. детальнее работу Хайдеггера «Учение Платона об истине» (Хайдеггер М. Время и бытие. С. 345—361).

держащая бесконечно малую искорку божественной истины (отгороженной от нас „черным ящиком“): *ego cogitans*, начало нити (метода), держась за которую можно распутывать и разматывать клубок существующего.

Так, кажется (нам), устроен просто мир сам по себе, *естественный* мир, представляющий просто в *естественном* свете разума.

Но откуда взялась эта „простота“ и „естественность“? Где источник этого света и основание (внутренняя возможность) такой архитектоники мира? Где и как определяется именно научно-познавательная правильность в качестве онтологически (и аксиологически) истинного начала? Кем принимается решение о логике правильности (адекватности) суждения и соответственно о характере решающего (судящего) субъекта? Где *разрешается* мир как мир, подлежащий методическому, экспериментально-математическому познанию, а человек как существо, призванное к такому познанию? Где и как устанавливается смысл связки „есть“ в основном онтологическом суждении?

Здесь, на этом пределе, в загадочном *источнике* (основании, начале) истинности как онтологии правильности и правды, ставит свой вопрос Хайдеггер и ссылается на подсказку греческой „алетей”.¹

Новоевропейская, картезиански-гегельянская (по метафизическому основанию) *идея познания*, которая, уверен Хайдеггер, есть, в свою очередь, только завершающий этап в истории европейской метафизики в целом, направляет правильность суждения, вообще ориентирует мышление во всем его проблемном кругозоре. Поставленный Хайдеггером вопрос обращает внимание к первоисточнику (*die Ursprung*) этой правильности. Он спрашивает об основании, в котором покоится (пока этим вопросом не затрагивается) основание онтологической архитектоники мира, о начале, начальное „принципа”, задающего истину-правильность и выражающегося определенной формулой тождества мышления и бытия (онтологическим смыслом связки „есть”).

Задавшаяся таким вопросом мысль первым делом теряется, дезориентируется, лишается направляющей, обязывающей, регулятивной идеи онтологической правильности. Вопрос переносит

¹ Хайдеггер детально занимается вопросом об истине в лекциях 1937/38 г. «Основные вопросы философии», а также в докладе, не раз прочитанном на протяжении 30-х годов и опубликованном впервые в 1943 г. под названием «О сущности истинь» (см.: *Heidegger M. Wegmarken. Frankfurt am Main, 1967. S. 73—98*).

из мира методов, объективных критериев, стратегий и технологий решения проблем, научных анализов и прогнозов в странное место, где нас ожидают не проблемы, требующие решения по правилам метафизически разрешенного мира, а вопрос о решающем: как вообще мир — а в нем (вместе и одновременно с ним) и „мы”, способные решать и судить, — архитектурно разрешается. Здесь — в этом начале начал — еще ничто не решено, еще ничто не стало быть „предметом” суждения и никто не стал „субъектом” суждения, нет правил для правильных суждений, потому что нет *правильности* вещей.

Вопрос обращает внимание. Из онтологически устроенного мира мы перемещаемся в некое онтологическое *незнание* — Nicht-aus-und-nicht-ein-Wissen, *незнание-как-быть* (что предпринять), говорит Хайдеггер, — в „пространство” такого „между” (das Zwischen), «где еще не определено, что есть как сущее, а что как не сущее, но вместе с тем уже не уносит и не разрывает полная путаница всего со всем в нерешенности сущего и несущего». ¹ Тут человек впервые испытывает, что значит быть *посреди* (das Inmitten) сущего.

Что же здесь — посреди — решается? Что открывается в просторе (der Zeit-Spiel-Raum) изначального „между”. То, что всегда уже пред-полагается метафизически правильным суждением. Правильное (истинное) суждение возможно, поскольку имеется онто-логика *правильности* (правила метафизической игры), предполагающая наличие четырех открытостей: (1) открытость (решенность) вещи в ее „самости” (существо сущего, „чтойность”); (2) устроенность пространства „между” вещью и человеком, через которое мысль направляется к вещи, а вещь предопределяется в качестве мыслимой; (3) открытость человека, находящегося в *таком* отношении к миру; (4) поскольку суждение есть высказывание, обращенное к другому, это предполагает также определенное устройство открытости человека человеку. Разрешение мира происходит как такое четвероякое *открытие*, как (онтологическая) открытость (die Offenheit, das Offene), открытое пространство-время, где может разыгрываться событие исторического бытия (das Da-Sein, das Ereignis). «Эта четвероякая открытость не была бы тем, что она есть и чем должна быть, если бы каждая из этих открытостей была бы обособлена от другой и сверх того изолирована в себе. Четвероякая открытость правит, скорее, как *единое* и цельное, как место действия (Spielraum), где разыгрываются и обретают силу все на-

¹ Heidegger M. GA. Abt. II. Bd 45. S. 152.

правленности к... и любая правильность и неправильность представлений. Если мы уловим эту многостороннюю и тем не менее единую открытость, мы одним махом перенесемся из сферы правильности и связанной с ней деятельности представлений в нечто Иное».¹

Так открывается простор, где может развернуться строй человеческого мира: не естественная (или сверхъестественная) данность, где судящий человек извне выносит свои суждения о предлежащих ему вещах, а иное, предшествующее этой расположенности, изначальное *событие* самооткровения сущего, в котором с самого начала тайно соучаствует понимающее бытие человека. Иное, куда переносит нас „шаг назад” Хайдеггера, заключает в себе иной смысл истинности: не установление правильности, а улавливание происшествия, в котором впервые могут открыться какие бы то ни было направления, правила, права, правды. Этот смысл Хайдеггер и улавливает в греческом слове ἀλήθεια — *несокрытость*. «Мы переводим ἀλήθεια как несокрытость (die Unverborgenheit) *сущего* и уже этим указываем, что несокрытость (истина, понятая по-гречески) есть определение *самого сущего*, а не — как правильность — некая характеристика *высказывания* о сущем».² Истина не в том, что мы думаем о том, что есть, а в том, как открывается само „есть”, внутри, посреди которого мы становимся, думаем и говорим.

Этот изначальный смысл истины открылся грекам (как свидетельствует слово³), но остался для них основанием, не требующим

¹ Ibid. S. 19—20.

² Ibid. S. 121. Филологи подтверждают, что первоначально *истинность*, *правильность* высказывания означало у греков не столько *правоту* говорящего, сколько то, что говорится *дело*, что в самом деле *есть*, о чем говорить, что *так и есть*. «С этой точки зрения объясняются такие выражения, как οὐδέν λέγειν, „говорить бессмыслицу” [букв. *ничего не говорить*], и τι λέγειν, „правильно” [букв. *что-то сказать*]. Это не эллиптические выражения (...) они передают прямой контакт с действительностью, которая присутствует (liegt) в λέγειν, отрицается в нем и утверждается» (Verdenius W. Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides // Phronesis. 1966. Vol. XI, N 2. P. 85). Геродот, например, употребляет выражение ἀληθεί λόγῳ в смысле „действительно”, „на самом деле”. «Кир ребенок вел себя в играх, как истинный [настоящий] царь (οἱ ἀληθεί λόγῳ βασιλέες)» (Herod. I, 120, 2).

³ И не только. Еще у Платона и Аристотеля, подготавливавших перетолкование истины в смысле правильности, сущее и истина часто называются вместе, почти как синонимы. Хайдеггер ссылается на кн. VI «Государства». Например, в выражении «Τὸν ἄρα τῷ ὄντι φιλομαθῆ...» (485d) τῷ ὄντι означает „по-настоящему”, „поистине” (любитель знания). Вообще, что бы ни происходило с грече-

обоснований и не вызывающим вопросов. Самое загадочное и удивительное оставлено греками без вопроса. Оставлено на потом. Задачу философии Хайдеггер видит теперь в том, чтобы задаться вопросом об истине-несокрытости, — вопросом, оставленным греками нам.

Б. Греческое начало

Что же открывается в греческой истине, не-сокрытости?

Это слово обращает внимание сразу в двух направлениях: (1) истина как *не-сокрытость* говорит о том, что *есть* в смысле: открылось, вышло на свет, выступило, наступило, настало, стало настоящим, настоятельно присутствующим, имеющим место и время сущим; (2) истина как *не-сокрытость* отсылает к тому, что в бытии осталось скрытым, утаенным, что осталось за горизонтом настоящего, за пределами взаимооткрытости мира и человека. Решающим в истине-*алетей* будет *пограничная двойственность*: бытие, ставшее *истиной* мира, раскрытое, понятое (пойманное) в *качестве* окончательного начала (существа сущего), не совпадает с *истиной* бытия, оставшейся в начинающем начале. Истина-не-сокрытость подсказывает: бытие сущего не совпадает с миром сущего, открытым *в сущности*, онтологически решенным (и соответственно не мыслится в логике правящей в нем истины-правильности), но и не помещается над миром, в мета-физическом месте существенно сущего. Это истина бытия, остающегося в начале, что раньше и позже всего начавшегося, наставшего и подначального. Обращая внимание к тому, что в нашем „естественном”, т. е. окончательно решенном, мире упускается этой окончательностью из внимания, а именно к бытию, *допускающему* „естествование” мира, *решающему* характер этого „естествования” и не совпадающего с ним, — мы встречаемся с тем, что греческая мысль уловила словом *а-летейа*. Уловила и тут же упустила, причем по внутренней необходимости. Вдумываясь в логику этого упущения, Хайдеггер развертывает свое понимание греческих начал философии.

1) *Философское удивление*. Прежде всего *алетейа* указывает (подсказывает в толковании Хайдеггера) собственное начало фи-

ской мыслью, изначальный смысл истины-несокрытости оставался неприметным основанием всех перетолкований. В начале же, т. е. в великую эпоху начала, «знание существа истины как несокрытости имело *такой* склад, что все деяния и творения, все мысли и сказания, все основания и образы действия были устроены и настроены несокрытостью сущего как чем-то не схваченным в понятиях (einem Unbegriffenen)» (Heidegger M. GA. Abt. II. Bd 45. S. 115).

лософии. Отступление от архитектурноски устроенного мира сущего, в котором — метафизически, в сущности, в „принципе” — известно, как справляться с неизвестным, как ступать и поступать; попадание в изначальную открытость бытия, не решенного, не усвоенного обычаями, навыками и привычками, приводят умело понимающий ум в недоумение. Пограничная двойственность бытия (вспомним онтологическую разность), открывающаяся в истине-*алетейе*, требует увидеть мир и мысль словно *накануне* самих себя, на восходе, в начинании. Здесь, в изначальной не-сокрытости, царит „впервые”: все — впервые, перво-бытно. Поэтому внимание, отвечающее несокрытости бытия (истине), имеет характер изначального удивления. Истина-несокрытость требует особого, даже чрезвычайно пронизательного — философски настроенного и устроенного — внимания, но она есть черта сущего, а не характеристика суждения о сущем, поскольку присутствует в изумлении, охватывающем и захватывающем человека: человек находит несокрытость бытия, находясь в *состоянии* удивления. Истина *находится* в таком удивлении, а не мерещится на горизонте в качестве искомого *разрешения* удивления.

Как известно, Платон и Аристотель видели начало философии (мышления о первоначалах) именно в удивлении — $\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\upsilon\nu$.¹ Удивление есть $\lambda\acute{\alpha}\beta\omicron\varsigma$ — то, что происходит с человеком, что его поражает, чем он охвачен и захвачен, чем „болеет”. Философское удивление — это удивление первичным, первоначальным: первейшее удивление, первым делом гаснущее в привычных делах, приемах, умелостях, знаниях и окончательно рассеиваемое светом метафизических истин. Философия, собственно, и есть воспоминание — возобновление — начального удивления начальной странностью простого „есть”. Философия не начинается с озадаченности некой проблемой, чтобы разрешить ее в конце системы, она, напротив, строит свои громоздкие всезавершающие системы, чтобы случаем высечь из громады давно решенного искру первичного удивления и заронить ее в душу. В этом ее мука и труд: (1) сделать заметной *вторичность* не только „второй” природы (обычая), но и первой — божественно естественной или естественно божественной, (2) извлечь из глухой толщи владеющих нами навыков быть в мире скрытую метафизику их привычности (обычности обычая или научности науки, разумности разумного или откровенности откровения, искусности технического или естественности природного), (3) понять характер экзистенциального и мысленного жеста,

¹ См.: Платон. Тезтет. 155d; Арист. Метаф. I 2, 982b8—11.

которым человек мгновенно свыкается с первичным удивлением, отворачивается от начальной истины — *удивительности* (= открытой сокрытости, явной тайне) бытия, и (4) удерживать память о неустранимой странности бытия, т. е. *открывать* его истину — *несокрытость* странного.

Хайдеггер говорит об изначальном удивлении, из-умлении (Er-staunen) как о захватывающем *основонастроении* мыслящего начала, не только настраивающем мысль на философский лад, но и впервые открывающем источник *нужды* в философствовании.¹ Удивление как начало, порождающее философски настроенную мысль и содержимое ею как лейтмотив, вызывается не чудесами и чудовищами, сущими в мире сущего *наряду* с обыкновенными вещами, а поразительностью обычного „есть”. Начало философии — пораженность чудом просто бытия: *что это вообще происходит?*

Простая открытость бытия, поразившая греков и захватившая мысль в философию, не имеет ничего общего не только с любопытством к чудным, чрезвычайным вещам и событиям привычного мира, но также и с возвышенным восхищением грандиозностью мироздания. Сверхчеловеческий демонизм мирового сущего, занимавший, по слову Аристотеля, первых философов (см. с. 137, прим. 2); могущество творца, о котором свидетельствует творение; бездна бесконечности, в которой мы теряемся и которая насквозь пронизывает нас самих, — все это мы находим там, где уже и сами нашлись: нам — *в принципе* — известно устройство мировых неизвестностей. Философское из-умление изначальнее, это пораженность бытием в его *неведомой* неизвестности, не соотношенной ни с какой *идеей* известности, мыслимости. В философии мы находимся накануне, у истоков мира, в котором можно искать и находить, и у истоков самих себя, умеющих искать во всегда уже найденном мире.

2) *Фюсис*. Истина-несокрытость, говорит Хайдеггер, присуща самому сущему, а не суждению судящего о сущем. Это вовсе не означает возвращения к какому-то наивному эмпиризму. Всякая „эмпирия” всегда уже противопоставлена „теории”, т. е. поставлена в „свет идеи”, в горизонт заданного знания. Первичная несокрытость требует внимания, держащегося силой и пристальностью *всей* мысли, вопрошающей до конца. Изначальное удивление несокрытостью бытия не есть также и озадаченность „мыслителя” загадками мироздания. В нем сказывается *удивительность* как

¹ Heidegger M. GA. Abt. II. Bd 45. S. 155.

бытийность бытия, качество мира, поражающего изначальной перво-бытностью сущего. Загадочны не загадки вещей и судеб мира, неизмеримо загадочней открытое присутствие сущего.

Внимание, пораженное бытием (сумевшее „потерпеть поражение”¹ от бытия, получить и сохранить поразительность первого впечатления), выражается словом, но не судящим, а мыслящим и поэтическим, — тут общий корень поэзии и философии. «...Поэт всегда говорит так, как если бы он впервые заговаривал с сущим и выговаривал его. В поэзии поэта и в мысли мыслителя всегда остается столько мирового простора, что каждая вещь, дерево, гора, дом, крик птицы полностью теряют в нем привычность и незначительность».²

Именование сущего в собственной перво-бытности Хайдеггер находит в греческом слове φύσις („фюсис”), обычно переводимом словом „природа”, но первоначально говорящим совсем другое.³ В нем сказывается мыслящее внимание к двойственности перво-бытия сущего (это слово того же индоевропейского корня, что и слово „бытие”): оно открывается, выходит на свет, восходит (ζύω — *производить на свет*), но, восходя, остается сокрытым, сдерживается в себе, являет „не” своего бытия. Такое понимание хранится этим словом, одним из основных слов «изначального мышления».⁴ Хайдеггер переводит *das von sich Aufgehende* — *из себя* (из замкнутости в себе) *восходящее, распускающееся* и пребывающее в таком самораскрытии, *всегда восхождение* (*immerdar Aufgehen*). Быть цветком — значит цвести, исходить цветением; быть камнем — каменеть... „Фюсис”, бытие сущего, сказывается так, будто все имена сущего суть отглагольные существительные, и понять их существо — значит услышать их глагол, открыть их как всегда происходящее, всегда начинающееся, всегда новое событие бытия.⁵ Тогда бытие как самораскрытие сущего, его *восход* в

¹ По-гречески можно было бы сказать: πάθος πάσχειν.

² Heidegger M. Einführung in der Metaphysik. Tübingen, 1966. S. 20. Ср. рус. пер. Н. О. Гучинской: *Хайдеггер М. Введение в метафизику*. СПб., 1997. С. 109.

³ См. подробнее: *Ахутин А. В. „Фюсис” и „натура”*. Понятие „природа” в Античности и в Новое время. М., 1988.

⁴ «Бытие есть скрывающее себя открывание — φύσις в первоначальном смысле» (*Heidegger M. Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles' Physik B, 1 // Heidegger M. Wegmarken. S. 371. См. рус. пер. Т. В. Васильевой: Хайдеггер М. О существе и понятии φύσις. Аристотель «Физика» B, 1. М., 1995).*

⁵ Если спросить, какова „фюсис-природа” неба, земли, человека, мира, бога, ответ надо будет искать в том же направлении: *как* эти сущие „выходят на свет” в качестве самих себя, что они „делают”. Нужно будет их услышать, как отглагольные существительные. Нам понадобится заглянуть в этимологический сло-

себя вместе с тем есть и das Untergehen — *нисхождение* из своей раскрытости, заход (закат) своей явленности. Быть — значит выходить на свет, выступать, сказываться, но *быть* — значит и умалчиваться, *таиться* во всем своем раскрытии, выводить на свет „темную”, загадочную поразительность бытия, что и происходит в слове поэта и мыслителя.

Во всем только что сказанном нетрудно расслышать язык Гераклита, одного из главных (наряду с Парменидом) дометафизических мыслителей хайдеггеровской Греции. Смысл „фюсис” как бытия сущего кратчайшим образом передается, когда Хайдеггер толкует и переводит фрагмент Гераклита (DK. B123): φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ — *Das Aufgehen dem Sichverbergen schenkt's die Gunst* (*раскрытие расположено к самоутаиванию*).¹

3) *От изначального мышления к античным началам философии* (метафизики). В двойственности „фюсис” (бытия сущего), в ее неуловимой пограничности между окончательностью (τελειότης) и всегданачальностью — в двусмыслице *начала* — начало и внутреннее основание того упущения, оставления без внимания, что Хайдеггер называет „забвением бытия”. Теперь можно проследить внутреннюю логику превращения философии как изначального мышления (перво)бытия в онтологическую метафизику существенно сущего. Одновременно мы основательно уясняем смысл основных (конечных, терминальных) понятий классической греческой философии. Хайдеггер не раз воспроизводит логику этого превращения,² я приведу пару кратких описаний.

«„Существующее” — в качестве такового греки видели устойчивое, противостоящее падающему и рушащемуся. Существующее — греки знали его как устойчивое в смысле постоянного супротив изменению, простому появлению, чтобы затем снова исчезнуть. То, чем сущее есть сущее, — это постоянство в указанном двойном смысле: стойкость в себе и длительности. Существующее как такого рода устойчивость против изменения и распада есть то же, что присутствующее против всего отсутствующего и всяческого исчезновения. Постоянство и присутствие вместе ставят сущее в этом смысле назад, в само себя, но не убирает, а выставляет его в само себя как прообраз (Gestalt), выправляющий без-

варь, чтобы *глагольный* этимон имени подсказал нам путь к *событийному* корню вещи, к ее „фюсис”. Отсюда этимологизирующая речь Хайдеггера. Он мыслит так, чтобы мысль обитала в словах, говорящих от имени вещей.

¹ Heidegger M. Heraklit // GA. Abt. II. Bd 55. Frankfurt am Main, 1978. S. 110.

² Подробнее всего в работах «Учение Платона об истине» и «О существе и понятии φύσις».

образия всех путаниц. Постоянное, присутствующее из себя и наделенное в себе образом, развертывает из самого себя и для самого себя свои очертания и границы против всего размывающего и безграничного. Постоянство, пребывание в присутствии, образ и граница — *все вместе в простоте и взаимозависимости* принадлежит тому и определяет то, что звучит в греческом слове $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ как наименовании сущего в его существенности». ¹ Хотя характеризуется „фюсис“, но она здесь описывается так, что исчезновение ее первоначального — событийного — понимания в понятии неизменного существа („что“) видится неизбежным. «Что греки понимают под *существенностью* сущего его что-бытие, находит основание в том, что *бытие* сущего ($\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$) они вообще понимают как *постоянное*, в постоянстве *устойчиво присутствующее*, и как присутствующее себя показывающее, и как показывающее себя дающее вид, — короче: как *вид*, $\acute{\iota}\delta\epsilon\acute{\alpha}$. Лишь на основе этого понимания бытия как устойчиво самораскрывающегося и самопоказывающего присутствования возможно и необходимо истолкование существенности сущего — т. е. $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ — как $\acute{\iota}\delta\epsilon\acute{\alpha}$ ». ² Поэтому *идея* и «открывает вид» на то, что *есть* вещь собственно, во всем своем существовании как своей *собственностью*, своего „имущества“ (таково обиходное, еще и во времена Аристотеля обычное значение слова $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$). «...Когда нечто стоит здесь, хорошо выпрямленное в самом себе, когда оно состоялось и пребывает в *стоянии*, — это понимали греки как бытие. Что состоялось подобным образом, становится *устойчивым* в себе и при этом свободно вступает изнутри самого себя в необходимость своих границ, $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$. Граница не есть нечто, приходящее к сущему извне. Еще менее того она есть некий недостаток в смысле ущемляющего ограничения. Обретаемая в границе опора в сдерживании себя, само-обладание, в котором держится устойчивое, есть бытие сущего или, скорее, то, что впервые делает сущее сущим в отличие от несущего. Потому и состояться — значит достигнуть границы, дойти до предела. Поэтому основная характеристика сущего — $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$, что означает не цель и не предназначение, а конец». ³

В результате „фюсис“, природа сущего, сущее по существу ($\tau\acute{o}$ $\delta\upsilon\tau\omega\varsigma$ $\delta\upsilon\nu$), „само“ ($\acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron$ $\tau\acute{o}$...), — то, в чем и как сущее окончательно и навсегда восходит в себя, раскрывается и определяется в каче-

¹ Heidegger M. GA. Abt. II. Bd 45. S. 129—130.

² Ibid. S. 68.

³ Heidegger M. Einführung in die Metaphysik. S. 46. Ср. рус. пер. Н. О. Гучинской: Хайдеггер М. Введение в метафизику. С. 140.

стве, в „чтойности” ($\tau\acute{\iota}$ ἐστίν), в „виде” ($\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$, ἰδέα) самого самого себя, — это *окончательно* сущее получает смысл собственного начала, а *окончателность* (вечность, „актуальность”) — смысл *бытия*. Поскольку „вид” вещи в вечности проглядывает и выглядывает здесь лишь в *несобственных* обликах ее существования, возникает повод разделить мир на чувственный и сверхчувственный. „Идея”, так сказать излученная истиной-несокрытостью, полностью занимает место истины. У Платона, утверждает Хайдеггер, происходит «воцарение *идеи над алетейей*»¹ — бытие сущего уходит из существования сущего, становится обитателем умопостижимого мира сущностей, дополнительного к чувственному, онтологически дисквалифицированному миру существования. «Встроенностью в эту самонастроенность на идеи определяется существо понимания и потом впоследствии существо „разума”».² Настроенность на идеи как начала *правильности* бытия вещей и соответственно правильности суждений о вещах готовит место традиционному пониманию истины. Поскольку идея сохраняет силу начала, главенствующего (начальствующего) во всем существовании сущего,³ это главенствование получает смысл *властного управления, устройства*, а разум — смысл устроителя, архитектора мировой архитектоники.

Так Платон и Аристотель закладывают начала метафизики, которая с самого начала таит в себе метафизику субъективности, которая и разворачивается (приходит к себе, к своей истине-самодостоверности субъекта) на протяжении европейской истории. Именно эту *логику* европейской истории продумывал Гегель, прослеживая историю этого логического разворачивания от начала у Парменида и Гераклита до собственного завершения.

§ 4. Античная философия в диалогической онто-логике В. Библера: Собеседник

Мы спрашивали, на каких основаниях, соответственно каким образом современная философия принимает в свое — философское — внимание историю философии, и в частности античную

¹ Хайдеггер М. Время и бытие. С. 357.

² Там же. С. 354.

³ Идею идей (идею всеобщего благоустройства) Платон называет „владычицей” (κῆρυξ), от которой зависят истина и разумение, «и на нее должен взирать тот, кто хочет сознательно (ἐμφρόνως — разумно. — А. А.) действовать как в частной, так и в общественной жизни» (Государство. 517 с. Пер. А. Н. Егунова).

философию. Мы вкратце рассмотрели в этом аспекте философии Гегеля и Хайдеггера. Теперь мы вплотную подошли к новому повороту темы, к ответу на наш вопрос, содержащемуся в онтологической диалогике В. С. Библера. Но прежде чем переходить к рассмотрению этого ответа, намечу чуть резче, какие именно моменты позволяют и требуют двинуться в этом новом направлении.

4.1. Истина в смысле...

А. Гегелевское „снятие” и хайдеггеровское „преодоление”

Легко заметить, как меняется горизонт истории философии и смысл философского внимания к ней, если допустить возможность того, что предполагает Хайдеггер: что истина, — в свете которой открываются друг для друга мир и мысль, в свете которой поэтому и философия понимает свое дело (и соответственно историю этого дела), — может иметь *разный смысл*.

Гегелевская истина как *самодостоверность* знающего себя субъекта предполагает, что в истории европейской философии разворачивается единый (по логической сути вне исторических обстоятельств) процесс познания единой (по определению и смыслу) истины, совпадающий с процессом самопознания *субъекта* этой истории. Истина исторична внутри себя, поэтому история входит в бытие истины.

Греческая философия, понятая в этом духе, есть первый тезис, первое суждение духа о себе, первое его открытие, в котором дух не узнает еще самого себя в качестве самосознающего, но признает себя в качестве субъектности — ума, умного единства — бытия. Логика этого первооткрытия и составляет смысловую историю греческой философии, начало которой полагает Парменид, истину парменидовского начала выясняет Гераклит, субъективный (человеческий) полюс этой истины открывает Сократ и полностью во всем размахе бытийной субъектности последовательно разворачивают Платон, Аристотель и неоплатоники.

Дух, открывший благодаря грекам мир как свой дом, есть дух европейской истории как единого домостроительства. Это не просто дух „времени”, не дух классической древности или модернистской архаики, не дух греческого или германского народа, а тот самый дух, что строил европейский дом и по сей день царит в нем. Философия Гегеля тоже не спекулятивная выдумка „объективного идеалиста” или „панлогиста”, а опыт исторического самосознания, самоосмысления европейского — точнее, новоевропейского — ду-

ха, для которого греческая культура не экзотический объект исследований, а эпохальное событие собственной биографии. Впрочем, и самые тщательные исследования филологов и историков, не оставляющие камня на камне от спекулятивных реконструкций, ни на йоту не сдвинут краеугольный камень „гегелевского” духа — идею развития, продвижения от „еще не...” к „впервые...”, от мифа к логосу, от космогоний к космологии, от образа к понятию, от архаического к классическому, от старого к новому, — продвижения путями находок, откровений, открытий, освобождений от предрассудков, исследований... Не сдвинут, потому что филология и история как науки суть органы того же духа. Лишь там, где „абсолютность” новоевропейского духа (в смысле истинности которого коренится истинность научности) наталкивается на внутренние пределы, открывается возможность уяснить начало, начальнее „абсолютного самосознания”, и смысл истины — иной, чем самодоверность окончательного (божественного) знания: согласие субъективной логики теории с объективной логикой вещей.

Открытие пределов абсолютного, выход за метафизический горизонт — дело философии. В этом смысле Хайдеггер и ставит вопрос о преодолении метафизики. Дело идет о духе метафизики или о метафизике „абсолютного духа” во всем его историческом шествии, означенном двумя вехами, началом и концом: «Гегель и греки».

Хайдеггер, мы уже замечали (см. с. 171), понимает и задумывает преодоление метафизики вполне в духе гегелевского снятия: следующий шаг в критическом самопознании мыслящего духа как шаг назад, вглубь себя, открытие начала, изначальное того понятия бытия, что дух метафизики положил своим началом. Полагая истину сущего в существенном, неизменном, общем и верховном сущем (онто-тео-логический склад метафизики), т. е. в понятии бытия, в идее знания,¹ дух познания сразу полагает в начало собственное бытие, а потому знающее себя знание открывается в конце концов как полная истина бытия. Но логика само-сознания и само-познания, т. е. сама истина, само дело этого духа, ведет дальше.² Вопрос о начале самоначального духа в целом выводит его из

¹ Платон, по рассказу Аристотеля (Метаф. I 6, 987a29—b10), пришел к таким сущим (τά μὲν τοιαῦτα τῶν ὄντων), которые он противопоставил чувственно существующему и назвал идеями, имея в виду то неизменное, о чем может быть знание (ἐπιστήμη) и о чем можно дать общее определение (τὸν κοινὸν ὄρον).

² Ведет уже и Гегеля: дух, наконец нашедший себя в долгих трудах, всегда снова хочет свободно „отпустить” себя куда-то, но ничего, кроме „природы” и „истории”, давно уже пройденных им, не находилось.

себя, дает заметить подспудное основание, в котором коренится его самоосновательность. Что изначальное и существеннее бытия-существенности, бытия-идеи, бытия-знания? Только бытие, как-то уже открытое *до и вне* того, как его высвечивает „свет идеи” знания (идеи идей), бытие, *открытое* во всей полноте неустранимого присутствия и все же открытое не в свете идеи истины-знания. Речь, разумеется, не о бытии „чувственном”, „эмпирическом”, „еще не известном”, — это все тени, отбрасываемые светом сверхчувственно-известного (умопостижимого), или рационального, или объективно-теоретического бытия, — речь о бытии, открытом раньше того, как оно откроется в *свете идеи* знания, до восхода этого солнца. Это бытие, раскрытое в „собственной” истине („естине”), в изначальной странности, вызывающей изначальное (и окончательное) удивление. Бытие сущего (истина-*алетейя*) есть изначальная странность сущего, скрываемая навыками хозяйственного обхождения с ним, знаками знакомств, светом идеи всеобщего благоустройства и (соответственно) универсального умопостижения, — странность, скрываемая, но никогда не устранимая. Человек же есть существо, могущее быть удивленным (пораженным) странностью бытия (что-то вроде определения человека). Человек есть „место” (*das Da*) присутствия, открытия «полностью отчуждающей странности сущего (*die volle Befremdlichkeit des Seienden*)»,¹ т. е. бытия (*des Seins*). В отчуждающей странности бытие присутствует всей своей истиной (не-сокрытостью) в ответном присутствии дивящегося внимания, еще не знающего, как (по каким правилам) и что (идея искомого) знать, словно полностью отстраненного от бытия, отодвинутого, выдвинутого в ничто.²

Так, истина-не-сокрытость (*алетейя*), истина из-умленного внимания (*voeiv, voûs*) восходит из-за горизонта истины разума (*die Vernunft*),³ т. е. истины-достоверности (*certitudo*), истины-правильности (*rectitudo*).

Однако неприметное следование логике „снятия” в замысле и подготовке „преодоления” метафизического духа некоторым образом возвращает мысль Хайдеггера в историю *того же* духа. Ниче-

¹ *Heidegger M. Was ist Metaphysik? // Heidegger M. Wegmarken. S. 18* (ср. рус. пер. В. В. Библихина: *Хайдеггер М. Время и бытие. С. 26*).

² «Человеческое бытие означает: выдвинутость в Ничто (*Da-sein heißt: Hineingehaltenheit in das Nichts*)» (*Ibid. S. 12*. Пер. В. В. Библихина: там же. С. 22).

³ Как видим, спор этот разворачивается уже внутри слова, в переводах и толкованиях. Припоминание допонятийного начала получает у Хайдеггера смысл погружения в семантические и этимологические недра слова, в жизнь мысли, таящуюся в слове до того, как оно превращается в термин.

го странного, ведь самопреодоление („негативность”) и составляет духовность этого духа, историчность его истории. В истине духа открывается истина, истиннее его самосознающего бытия, но она мыслится с тою же моно-логичной окончательностью: мы наконец открыли истинное лицо мира. Это не мир „знания-силы”, он раскрывается в своем „мирном” существе не экспериментально-технически, а экзистенциально-поэтически, — но это и есть окончательно-изначальное, *собственное* лицо мира.

Б. Странность и спорность бытия

Если в философии мы встречаемся с разными онтологически продуманными истолкованиями смысла самой истины (не *мнениями об истине*, а философски уясняемыми и обосновываемыми смыслами самого истинствования истины, естествования естества), то это заставляет предположить особую — глубинную, подспудную, сокровенную — „сферу” мысли (до-мысли, за-мысли), где происходит толкование и перетолкование смысла истины (стало быть, смысла самой мысли и искомого ею бытия), приводящее к разрешению, допущению метафизически *особого* мира. Здесь-то и намечается граница, отделяющая философию, мыслящую в метафизической установке, от философии, углубляющейся в мышление, более изначальное, чем метафизика. Важна эта граница, важны интенциональные *устройства* первого шага, перехода от изначального удивления к вопросу и набросок горизонта возможных ответов. У Хайдеггера этот шаг единствен („алетейа” → „фюсис” → постоянство → форма → идея), он ведет в метафизику, метафизика пронизывает по-гегелевски единым духом всю историю европейской философии, преодоление метафизики возвращает к началу, к „несокрытости”, занимает место „метафизически” единой истины.

Между тем история философии не просто трудный и извилистый путь единого мыслящего субъекта, познающего на опыте свою субстанциальность, т. е. бытийность (объективность), т. е. истинность. Такое — гегелевское и, шире говоря, новоевропейское (картезианско-гегелевское) — представление истории философии соответствует *определенному истолкованию* (смыслу) истины, бытия, мира и человека в его бытии в мире. Если увидеть в этом процессе историю метафизического забвения начальной истины бытия, перетолковать логическую необходимость в метафизическую судьбу, замыслить преодоление метафизики в духе „снятия”, — новая *истина* останется истиной того же духа.

Однажды, впрочем, продумывая отличие собственного понимания дела мышления от гегелевского, Хайдеггер, словно продолжая решающий спор, заметил особый поворот всего дела. «Разговор с мыслителем может вестись только о деле (*von der Sache*) мышления. „Дело“ {...} подразумевает спорный случай, спорное, *тот самый* единственный случай, до которого мышлению есть дело. Но вовсе не мышление, так сказать, затеивает этот спор и вовлекает в него спорное. Дело мышления есть то в некоем споре, что спорно само по себе».¹ Спорность — это не просто странность (удивительность). В спорном предполагается спор возможных *ответов*, спорное держится в уме как спорное вниманием к оспаривающим ответам, т. е. внутренней отстраненностью от собственного ответа, даже от *идеи* ответа. Спорное в себе предполагает спор радикальный, странность бытия как спорность требует не просто внимания, но решающего, отвечающего, начинающего, основополагающего мышления. Это мышление, однако, — в отличие от метафизического — не категорично, оно не совпадает со своим решением, не впадает в него, оно заранее обращено к оппоненту, умеет отстраниться от горизонта собственной метафизической истинности, услышать и допустить изначально другое начинание. Странность и спорность бытия обнаруживается в *абсолютной единичности* сущего как спорного случая, как „предмета“ (*die Sache*) спора его онто-логически универсальных пониманий, под которые сущее *может быть* подведено.² Начальное мышление бытия как *спорной* странности сущего есть *спор* начал-начинаний, т. е. *философия* как всемирно-исторический спор — сократическая беседа (*διαλεκτικῆ τέχνη* — *искусство диалога*) — философий-метафизик.

В. История философии как сократическая беседа

Допустив, что для самой греческой мысли истина (а значит, и всегда уже совершившееся понимание бытия, мира, человека, самого мышления) может иметь совершенно другой смысл, чем для мышления Нового времени, мы замечаем сферу мышления, закрытую для метафизики, более изначальную сферу мышления, прини-

¹ *Heidegger M. Die onto-theo-logische Verfassung...* S. 31 (ср. рус. пер. А. Дежкина: Цит. изд. С. 29).

² Тут стоит вспомнить кантовскую «способность суждения», в которой суждение, выносимое понимающей мыслью о сущем, рассматривается со стороны его *подчиненности* тайне единичного (в себе) бытия *этого* сущего. Значимость этой „способности“ для философской онтологии еще далеко не оценена.

мающего во внимание разные метафизические смыслы истины бытия. Метафизическая мысль мыслит в определенном смысле, который есть для нее само-очевидное или само-достоверное, естественно-онтологическое начало, *идея* истины. Но в более радикальной философии речь заходит о возможностях *разных* метафизических начал, о логике метафизических основоположений, предполагающих архитектурно особые *фигуры* универсального само-определения и само-размыкания (или метафизического замыкания) смыслового мира. Речь заходит не о развитии (или, напротив, забвении изначального смысла) метафизических начал, фундаментальных категорий, принципиальных понятий, а об истоке этих истолкованностей (стало быть, о характере самого толкования, мышления, толкующего смысл истины) или эпохальных идей истины-естины, о начале метафизических начал, о за-мыслах мысли.

В таком случае греческая философия значима вовсе не потому, что мы вместе с ней проходим первые классы исторической школы, в которой наш дух получает свое высшее образование. Или открываем истинный — забытый — облик мира и смысл мышления. Как раз наоборот. Греческая философия оказывается предельно насущной современному мышлению, испытывающему пределы метафизики, потому что она являет радикально иной смысл самого „духа”. Даже там, где сама греческая философия складывается в метафизику, в этой метафизике сказывается совершенно особый „опыт бытия”, обуславливающий столь же особый смысл всех моментов, образующих метафизическую установку: самоопределение человека в его отношении к миру, идея бытия, истолкование истины. Можно сказать, что, входя в мир греческой мысли, мы вступаем в первый класс еще не ведомого нам толком миропонимания.

4.2. Философия как диалогическая со-временность исторических философий

Теперь я перехожу к выяснению тех философских предпосылок и допущений, которые решающим образом определяют характер всего дальнейшего исследования. Я учился философии и проводил собственные разыскания в тесном сотрудничестве с В. С. Библером. Дело, однако, не только в личном пристрастии к некоему философскому учению. В собственной работе я — в меру умения — держусь понимания философии как диалогической онтологической (метафизической) начал, потому что такое понимание, думается мне, отвечает существу философского дела в самом *тра-*

диционном его понимании: мышлению о перво-началах. Я разделяю также и то, что можно было бы назвать философским *пафосом* диалогики, ее умо-настроением (*настроением* ума и настроенностью на ум). Во-первых, философия берется здесь всерьез, в *собственном* строгом смысле, со всей логической и экзистенциальной ответственностью — а философия как *модус* человеческого бытия и есть бытие-в-ответственности, — не смазываясь ни в псевдонауку, ни в псевдопоззию, ни в псевдорелигию („псевдо” можно заменить на „сверх”, все равно). Во-вторых, всерьез берется здесь вся философия, во всем размахе и многоголосии ее истории. Устремленность философской мысли к предельной всеобщности (онтологической обоснованности) диалогика рассматривает, так сказать, с субъективной стороны как условие и форму предельной индивидуации. Целостность, значимость — начало — философской „системы” находится не в принципе, миро-, нраво- или науко-учительном, а в *оригинальном* уме — зачинателе, держателе и хранителе своего мира. В философии (метафизике) мысль всегда устремлена к *самому* миру (к смыслу бытия сущего), но *сам* мир всегда есть мир *этой* философии (метафизики). В диалогике философия принимает всерьез такое положение дела, т. е. не списывает его на исторические (идеологические, психологические) обстоятельства, а возводит в решающее условие философской задачи. Разные философии именно в своей разности берутся здесь всерьез — как философски значимые и даже растущие в своем философском значении. Мерой мира, мерой его мыслимой (до-казанной) настоящести — невыдуманности, бытийности, абсолютности — измеряется состоятельность философски настроенного ума, и в ту же меру его оригинальность оказывается исключительной. Философский ум (как некая регулятивная идея, конечно) каждый раз складывается абсолютно единственным — *своим* — образом сообразно мыслимому им — *по-своему* — абсолюту. Наводящими примерами могут послужить *монады* Лейбница или „сперматические логосы” стоиков. Однако некоторое понятие о парадоксальности такого самосознания философии можно дать, заметив, что речь идет об „идее идей”, о „божественном уме”, о „трансцендентальном субъекте” или „абсолютном духе”, словом, об абсолютно *едином* — во *множественном* числе.

Если в философском тексте видеть не просто систему высказываний, передающих более-менее обоснованное учение о сущности вещей, а находить в нем *след* работы авторского ума,¹ присутствие

¹ Речь, разумеется, о *внутреннем* авторе, о самом произведении, воспринимаемом как производящее начало, а не только как произведенный результат.

которого можно выследить и в мышлении которого можно принять участие, — философские системы окажутся необобщаемыми, нетипологизируемыми (спрашивается, каким умом), не встраиваемыми в общий дух или общую метафизическую судьбу. Речь может идти не об обобщении, а только о возможном общении.

В отличие от монологической метафизики диалогическая философия не столько *вводит себя* в качестве — наконец — *самой философии*, сколько *вводит в мир* каждой философии как в особый первоисточник *самой философии* (раз и навсегда допущенный возможный мир). Для диалогики поэтому философия (со всеми своими „учениями“) не только не кончается — путем включающего *снятия* или попросту *отмены* как предрассудка, — а, по существу, еще и не начиналась. По аналогии с известным изречением О. Мандельштама¹ можно сказать: Платон, Аристотель, Аквинат, Кант, Гегель — суть то, что *должно быть*, а не то, что было (как преодоленные „наивности“, „снятые“ односторонности, метафизические предрассудки), они еще предстоят, они далеко не сказали последнего слова.

Наконец, философия понимается здесь как одно из *средоточий* целостной культуры исторического бытия человека, как форма, в которой сказывается внутренняя *диалогичность* (диалогическое устройство) неделимых элементов бытия.

В этой главе я попробую наметить основные моменты диалогической концепции философии как *истории философии* в соотношении с рассмотренными уже пониманиями: диалектической *историко-логикой* Гегеля и деструкционной (чтобы не соблазнять словом „деструктивный“ малых сих) *онтологией* Хайдеггера.

Приведу сразу определяющие формулировки.

«История философии — это не просто одна из собственно философских дисциплин; это — философия по преимуществу, в чистом виде, без ее (философии) превращений, а точнее, вырождений в метафизическую систему, или в онтологически закругленную картину мира, или в набор нравственных императивов, или в научную (наукообразную) теорию.

⟨...⟩

Если отсеять, отсечь от философии те нефилософские (религиозные, научные, нравственные, мистические, метафизические, со-

¹ «Часто приходится слышать: это хорошо, но это вчерашний день. А я говорю: вчерашний день еще не родился. Его еще не было по-настоящему. Я хочу снова Овидия, Пушкина, Катулла, и меня не удовлетворяют исторические Овидий, Пушкин, Катулл» (Мандельштам О. Слово и культура. М., 1987. С. 40—41).

циологические) идеи, которые философская мысль якобы призвана лишь логически грамотно доносить и предельно обобщать, то в осадке останется собственно философская проблематика, философский спектр идей, философские формы мышления.

⟨...⟩

Лишь то, что существует на границе философии и философии, что соединяет и отгалкивает одну философскую систему от другой, — это и есть чистый золотой осадок деятельности философского ума, есть феномен философствования. Можно сказать, лишь немного заостря суть дела, что философ является действительно *философом* в уникальной неповторимости философского отношения к миру, когда он реализует свои способности как *историк философии*.

Конечно, формула эта справедлива ... лишь в той мере, в какой может быть обращена.

Историк философии лишь тогда действительно историк *философии*, когда „в промежутке между” философскими системами он мыслит как философ».¹

Продумаем некоторые утверждения этого вводного „манифеста”.

А. Философия и метафизика с точки зрения диалогии

Обратим внимание прежде всего на то, что с первых слов речь идет не о выдвижении некой новой философской концепции, а *просто* об уяснении сути философского дела в его, казалось бы, вполне традиционном понимании.

Философия занята началами. Но это занятие двойственно.

Философия, говорил Гегель, коренится в „духе времени”. Ее „надстроечное сознание” изнутри определяется мифическими структурами, мистическим опытом, „общественным бытием”, „волей к власти”, „коллективным бессознательным”... (бог знает, какие еще бытийные силы выдумает рассудок, преодолевший традиционный европейский рационализм). Сверх того, у каждого философа найдется и персональное „бытие”, которым будет определяться служебное назначение его „мудрости”. Замкнутая в духе времени (или в каком-нибудь ином *собственном* духе — народа, вероисповедания...) философия понимает свою философскую задачу в обслуживании „духовной потребности” основательнее *уко-*

¹ Библер В.С. История философии как философия // Библер В.С. На гранях логики культуры. С. 81—82. См. детальнее: Библер В. С. От наукоучения к логике культуры. С. 351—354.

рениться духом в той самой почве, где дух этот коренится изначально. Тут, у себя дома, философия выявляет первоначала, чтобы основательнее начать „начатое”, она артикулирует данное, вдумывается в изначальность начала, основательность основания. Впрочем, обеспечение фундаментальности фундамента занятие, мы уже замечали, опасное. Все метафизическое дело философии может принять здесь иной — собственно философский — оборот: именно здесь, у корней, у оснований и начал, в голову вдруг приходят „не те” мысли, возникают каверзные вопросы, апории, антиномии, парадоксы. Словно сквозь стены начинают слышаться странные потусторонние (нашему метафизически благоустроенному миру) голоса.

Мы говорили (см. с. 24), что философия озадачивается парадоксальным положением мысли относительно этих начал (принципов, оснований): размышляя о началах, мысль хочет обосновать то самое основание, на котором сама впервые становится основательной мыслью. Поэтому философия и движется в двух направлениях: она (1) *ищет, выявляет* первооснование, продумывает смысл его *первичности, основательности*, чтобы затем (2) *строить* — точнее, *перестраивать* — на нем умопостижимое мироздание. Начало-принцип, *полагаемый* философской метафизикой (или принимаемый ею), есть начало онто-логическое, уни-версальное, собирающее и архи-тектонически устрояющее на своем основании весь мир. В первом обороте философия может задержаться у входа (т. е. и у выхода) на территорию *своего* мира, затормаживаясь у начал, углубляясь в их собственную подспудную жизнь. Во втором — она входит на эту территорию либо как *метафизик-строитель* на расчищенную им стройплощадку, чтобы заново воздвигать дом на обоснованном им основании и по выверенным им планам, либо как „*служанка*”, чтобы наводить порядок в доме, не ею построенном.

По мере того как мысль втягивается в эпохальное домостроительство, она покидает философию, располагающуюся у входов и выходов, на границах, на спорной территории *между* „мирозданиями”, „мировоззрениями”, „системами”.

Момент, имеющий основополагающее значение для диалогического понимания философии, можно определить так: вдумываясь в основательность основания, философская мысль не только переходит к более глубокому (более развитому и конкретному) основанию (Гегель), не только отсылает из мира к „не” бытия, к *бездне безосновности* (Хайдеггер), но — выводит на грань с иным начинанием, иной *логикой основательности* (= ответственного бытия), иным *смыслом* бытия мира.

Именно на той грани, которой метафизические „системы” принципиально разделены, фундаменталистски исключают друг друга, именно здесь и только здесь они могут быть *философски* сообщены. Философия *в собственном смысле* (на своем месте, за своим делом) возможна только там, где по меньшей мере две „метафизики” вступают в выяснение отношений как системы обоснования (логики) собственных начал. Только в таком выяснении отношений, во внутреннем допущении, сообщении себе иного, каждая из „метафизик” оборачивается своим философским существом. Возможность такого общения — возможность философии — предполагает поэтому способность к *сомнению* в основательности первооснов собственного мира. Сомнению, как видно, столь радикальному, что оно возможно только со стороны: из *целиком — из-начально — другого* мира. Становясь темой такого взаимоусомнения и взаимооспаривания метафизически обоснованных миров, перво-начало не только оказывается *принципиально* спорным, но спорность (загадочность) его углубляется по мере принятия в философское внимания иных решений, иных допущений быть вразумительным миром. Здесь же, в этом между-мирии, не остается ничего, кроме „золотого остатка” собственно философии — философского *спора-диалога* о «первых началах и причинах». В этом смысле философия и понимается как диа-логика, т. е. *логика начала* онто-логик.¹

Б. Фило-софия как диалог „софий”. Драматургия философии

Сколь бы странным ни казалось это междумирное, всеотстраненное, бездомное положение философии, оно все же уясняется из сути философского дела, хотя такое уяснение и наведено современностью (см. ниже). Эта странность обрисовалась с самого исторического начала философии. Понадобилось сочинить неологизм „философия”, чтобы назвать это странное дело. Слово сразу же указывает на *отношение* философии к „софиям”.² „Филия” фило-софии означает исключительное *расположение* к мудрости *самой по себе*, „эрос”, ничем не довольствующийся в жажде всего и все в любой момент готовый потерять, — философский эрос, заставляющий *отстраниться* ото всего, слывущего мудростью, тра-

¹ См.: Библер В. С. От наукоучения к логике культуры. С. 4.

² Ниже, разбирая начала античной философии, мы подробно рассмотрим первоначальный смысл этого неологизма, а также его переосмысление на пути само-осознавания философами своего философского дела.

диционно признанной, общепринятой, авторитетно утвержденной или откровенной.

Своеобразие философского эроса раз и навсегда воплощает Сократ. Собственно философское уморасположение разворачивается в форме сократической беседы. Сократ занимает в ней центральное положение («мудрее всех», по словам бога) не потому, что *знает* и искусно *внушает* некую сверхмудрость (положим, платоновскую), а потому, что умеет *не знать*, умеет отстраняться ото всего, претендующего на „мудрость”, чтобы *испытывать* начальность ее начал. Идеальный Сократ философии разделяет с историческим Сократом единственное умение, искусность в его главном деле: сводничество и родовспоможение. Философ сводит метафизически самодовлеющие „софии” на свидание, сосредоточивает их в рождающих началах (*in statum nascendi*) и следит за *рождением* возможной „софии”, «испытывая родившегося на жизнеспособность». ¹ Форма сократической беседы — как путь к началам, как форма *исследования* начал *посредством* „софий” — не есть, следовательно, ни нечто, лишь предвещающее философию, ни пропедевтический прием, а собственная сущностная форма *самой* философской мысли с литературной композицией Платоновых диалогов. Настоящая сократическая беседа философа Платона — это лишь изредка прорывающийся наружу разговор, ведущийся «в душе» Платона между ним и ранними „физиологами”, пифагорейцами, Гераклитом, Парменидом, Демокритом...

Чистейшей формой античной философии (да и философии вообще) В. С. Библер считал «Парменид» Платона, в особенности его вторую часть. Это свернутый до элементарных ходов и апорий (безвыходностей), сосредоточенный в самом начинающем начале диалог *начал* — онто-логических набросков — всех возможных систем *античной* философии. Даже композиция «Парменида» такова. Словно на мгновение в одном месте (на вершине и в расцвете сил: акме) собрались все эпохи классической греческой философии: сам Парменид с Зеноном (VI—V вв. до н. э.), Сократ (герой) с Платоном (автором), некий юноша по имени Аристотель. „Гипотезы” диалога логически охватывают всю историю античной философии от *бывших* досократиков до *будущих* неоплатоников — как *бытие* единой философии, внутренне связующей множество *апорий бытия*, их решения, переосмысления, углубления...

¹ Подробнее см.: Ахутин А. В. Дело философии // Ахутин А. В. Поворотные времена. С. 22—87.

Логическая (и драматическая) композиция «Парменида» может быть положена в основу диалогической реконструкции и последующей истории философии как философии. Античная философия раскрылась бы тогда не как „первые шаги” в развитии, а как первое действие философской драмы.

Это не просто метафора. Образ развития философии как драматического действия В. С. Библер ставит на место схематизма *снятия* у Гегеля. Ведь в драматическом действии с появлением новых персонажей старые не уходят со сцены, а, напротив, по-новому раскрываются в новом повороте событий.

В следующем действии философской драмы «Парменид» — в прямом диалоге с неоплатониками — в этот диалог могла бы включиться средневековая философия (сама внутренне организованная как философский диспут, ведущийся по своим правилам). Затем — философская республика Нового времени.

Такова могла бы быть эпохальная форма философии XXI века.¹

В. Диалогическая реконструкция истории философии как форма современной философии

Если дело философии — дело о спорных началах бытия и мышления — столь бесповоротно сосредоточивается в собственном начале, речь идет далеко не просто об *уяснении* сути этого дела, а о его предельной *радикализации*.

Радикализация философского самосознания — разумеется, не как факт, а как запрос, нужда, требование, настоятельность которо-

¹ Представить всю историю философии в качестве единого философского симпозиума — всемирно-исторического философского „пира” или философской трагедии *современной* мысли — В. С. Библер задумывал в книге «Парменид. Век XX». В *первом акте* этой трагедии разворачиваются апории Платонова диалога (единое-многое, предел-беспредельное...) как средоточия основных споров всей античной онто-логики. Во *втором акте* в диалог включаются неоплатоники, выводящие эйдетический разум античности на грань с причащающим разумом средневековья. При этом герои Платонова «Парменида» не исчезают из беседы, не „снимаются” неоплатоническим „синтезом”, а могут повернуть логику „развития” вспять, обнаруживая неожиданные повороты темы. В *третьем акте* в диалог вступают герои произведений Николая Кузанского, продолжающие и радикально преобразующие исходный спор о бытии. Смысл мысли средних веков здесь представлен как *замысел* нововременного разума. В *четвертом акте* темы «Парменида» переключаются в спор логических начал XVII века, затем Кант, Фихте... «*Акт пятый*. Все участники Философской трагедии вступают в спор, со-ответствующий XX веку и со-вопросающий век XX в самый канун века XXI» (см.: Библер В. С. На гранях логики культуры. С. 438—439).

го измеряется, скорее, силой сопротивления и вытеснения, — отвечает философской интуиции и в целом духовной ситуации XX века. Говоря поневоле предельно кратко и упрощенно, намечу только одно.¹ Философская диалогика сосредоточивает внимание на том, что можно охарактеризовать как «возвращение к началам», происходящее во всех сферах культуры XX века: в науке, искусстве, религии, правосознании, даже в политике (насколько она сама остается в культуре, а не скатывается в обслуживание „реальных сил”, для которых разные „окончателности” и „изначальности” либо цинично дезавуируются, либо приобретают характер слепых одержимостей). Это возвращение означает, во-первых, своего рода *философизацию* этих сфер, сосредоточение многомерной эпохальной культуры (Новое время) в собственном „метафизическом” начале, в онто-логическом смысле (замысле). Во-вторых, припоминание (почти в платоновском смысле) иных начал, иных эпохальных осмысленностей бытия как неисчерпанных — и насущных — возможностей. Иными словами, некое движение самого современного *мира*, обращение его к сфере онто-логически *осмысляющих* его начал, втягивание его в *философское* средоточие бытия — вот что допускает и требует соответствующей (ответной) *радикализации* философии.

Радикализации философской озадаченности началом бытия соответствует открытие онтологической диалогичности этого начала. Диалог (или спор) ведется не просто мыслящими людьми *о* бытии, философская мысль о бытии неискоренимо диалогична, поскольку само бытие (в отношении к самому себе) включает в себе бытийно различные, возможные *смыслы* (онто-логические начала) бытия, могущие развернуться настоящим и вразумительным миром сущего. Диалогическая связь начал — возможных смысловых миров — как *виртуальная* структура бытия — вот онтологический корень философии как онто-диа-логики. Чуть ниже я попытаюсь показать, почему так понятая философия особо близка к античной.

Теперь обрисовывается также и своего рода „метафизический” смысл диалогической, т. е. радикальной, философии (которая философствует философиями): можно сказать, что ее задача — уяснение экзистенциально-онтологического смысла бытия как *спорности*.

¹ Детальный анализ этой духовной ситуации — В. С. Библер предпочитал говорить о ситуации «кануна XXI века» — см. в кн.: *Библер В. С. От наукоучения к логике культуры. Часть вторая. XX век и бытие в культуре.*

4.3. От науки логики к логике культуры

Осмысление современной философии как новоначинания истории философии — и в смысле деструкции метафизической онтологии у Хайдеггера, и в смысле открытия коренной диалогической связности исторических философий у Библера — находится в теснейшей связи с диалектической историо-логикой Гегеля. Разбирая, как в диалогике происходит размежевание с Гегелем, можно поэтому уяснить существенные ее черты.

А. История философии и логика

Прежде всего следует внимательнее вдуматься в соотношение исторического и собственно логического бытия философии у Гегеля. Обычно, вслед за самим Гегелем, в Логике видят очищенную от случайных околичностей, сведенную к элементарным диалектическим шагам историю философии. Мы читаем у Гегеля: «То же самое развитие мышления, которое изображается в истории философии, изображается и в самой философии, но здесь оно освобождено от исторических внешних обстоятельств, здесь оно дается в стихии чистого мышления».¹ Но в «Лекциях по истории философии» Гегель почти не занимается «внешними обстоятельствами». История философии понимается здесь, скорее, как историческое *инобытие* Логики, по отношению к которому сама Логика оказывается только *абстрактной стороной*. То, что в Логике простое понятие (категория) или элементарный шаг, развертывается в истории в целые „главы” логического, а вовсе не внешне исторического содержания. В. Библер замечает: «Понятие Логики («Науки логики») нисходит в историю философии и распускается в {...} форме той или иной замкнутой философской системы (каждому понятию логики в истории философии соответствует цельная *понятийная система* в сложном переплетении многих и многих понятий, суждений, умозаключений)».² Так, *простое* понятие бытия соотносено у Гегеля с системой *Парменида*, понятие бытия как становления — с философией *Гераклита*, понятие бытия как качественной определенности множества сущего — с атомизмом, понятие бытия как мира мер — с пифагорейцами и т. д.

Это значит, что, собственно, только в историческом раскрытии логика становится *вполне* логикой. Именно логика требует предельной исторической индивидуации. Вспомним: «...на каждом

¹ Гегель Г. Соч. Т. I. С. 32.

² Библер В.С. На гранях логики культуры. С. 83.

момента следует задержаться <...> ... каждый момент сам есть некоторая индивидуальная, цельная форма и рассматривается лишь постольку абсолютно, поскольку его определенность рассматривается как целое или конкретное, т. е. поскольку *целое рассматривается в своеобразии этого определения*.¹ Такая задержка, индивидуация философски значима, когда имеет не только „историческое значение” момента, когда, *во-первых*, развертывается во всей онтологической всеобщности, *во-вторых* же, когда выявляет внутренние логические связи ее с другими — столь же философски исключительными — индивидуациями.

Исторический философский мир, „снятый” в точку на траектории логического развития, может — и должен — быть вновь развернут как внутренний — логический — мир этой точки. Неизвестно, как далеко можно уйти, вдумываясь в этот мир, куда может завести собственный ход *исторических* философских систем (и эпох), вовлеченных в шествие всеобщего „духа” в качестве *логических* эпизодов, „снятых” (выясненных в их истине и признанных как необходимые ступени, моменты). Ведь на любой „ступени” мыслитель мыслит не отдельной категорией, а *всем* “логосом” (разумом), т. е., по Гегелю, всей системой категорий. Ведь каждая узловая категория есть законченное (хотя и не окончательное) понятие *начала* (принцип). Так, сосредоточенность на понятии бытия у (предполагаемого) Парменида определяет мышление целиком, вместе с логическим смыслом всех его категорий, таких, например, как „необходимость”, „причина”, „сущность”, само „мышление”. Когда Гераклит (гегелевский) понимает „бытие” как „становление”, логический смысл всех категорий изменяется и следует понимать „ум” или „закон” иначе, чем у Парменида. Все мышление — в его логике, в его смысле, в его понимании истины — своеобразно переосмысливается. Следует говорить уже не о бытии как моменте логического движения, а о своеобразной логике бытия, как мы говорим о логике „идеи” у Платона или о логике „ума” у Аристотеля. С другой стороны, само *бытие* впервые раскрывает таким образом особый смысл (ср. особый смысл „истины”, на которую указывает Хайдеггер), не снимаемый в каком-то „высшем” (более „конкретном”) смысле.

Так, именно логическая внимательность, заставляющая *задержаться* на историческом „моменте” как своеобразном определении *целого*, возвращает логику, очищенную, абстрагированную от истории, в историческую конкретность мысли, заставляя ради-

¹ См. с. 123.

кально изменить саму идею логического движения. Логика не резюмирует, не снимает историю, не извлекает из нее саму себя в качестве ее истины, а содержит историю логических самоопределений философии (историю философских *начал*) как цельную философию. Такая философия философий — вещь, однако, до крайности парадоксальная.

Разумеется, у Гегеля — как и во всякой метафизически ориентированной философии — всем управляет *одна* логика, моно-логика. У Гегеля это логика развития, восхождения мысли от простейшего, абстрактного понятия (бытия) к конкретности духа (истины бытия), содержащему в себе все „снятые моменты” *своего* самопознания. Но это содержание (система) схватывает также всю *историю философии* как нечто одновременное, связанное не только субординационно, но и координационно. Напряжение „Духа” определено обоими устремлениями: центробежным, расходящимся, индивидулирующим и центростремительным, свертывающим.

Стало быть, философская Логика (логика начала, онтологика), взятая в полном размахе, есть движение мысли, с одной стороны охватывающей и связующей всю историю философии в единство логической формы, а с другой — развертывающей эту форму в самостоятельное логическое бытие ее узлов („моментов”). Движение в „историю” противится „снимающему” движению в „логику” и тем самым выявляет иной характер *логической* связи исторических философий (иную логику философии). Именно в этом расходящемся движении мысли к предельной исторической (и логической) *индивидуации* снимается сама логика „снятия”, и на место *диалектики* развития единого мыслящего духа (диалектической моно-логики) выдвигается *диалогика* онто-логически самобытных „субъектов” исторического бытия. Таково предопределение диалогического понятия „культура”.

Б. Диалектическая дедукция и диалогическая трансдукция

Философская задача обоснования начала (первооснования) решается Гегелем в духе научного „познания”: истинные начала познаются на опыте как сущность того, с чего начали, что было предположено в качестве начала (что значит знать? что значит быть предметом познания?) и что было опровергнуто начавшейся на этих предположениях работой. Познающая — и самопознающая — мысль есть непрерывная работа самообоснования, открытие более глубокого, более основательного основания.

Единая логика этой работы самообоснования (сам „дух“) может быть определена как диалектическая дедукция: *вывод* или открытие собственного (истинного) основания путем самопровержения на деле.

Историческая индивидуация этой моно-логики (в «Феноменологии духа» и в «Истории философии») позволяет выявить чрезвычайно важный историо-логический смысл отношений, внутренне связующих отдельные философские системы и целостные эпохальные системы философий (в которых „дух времени“ дает себе отчет о себе). Мы замечали: то, что в Логике есть всего лишь понятие, категория, в истории есть *принцип* целостной философии. Общефилософский (логический) смысл исторической философской системы заключается в том, что она разворачивает свое начало (принцип) до (его) конца. Каждая философия есть философия, поскольку она есть *испытание* своего принципа на онто-логическую основательность в действительном опыте уразумения мира. Только проходя все лабиринты, тонкости и искушения этого умопостижения, мысль может натолкнуться на собственные внутренние пределы, т. е. уяснить, в чем, собственно, состоит ограниченность (абстрактность) ее осново-положения. Мысль *отбрасывается* к собственному началу, и только систематически разработанная, стоящая на собственных ногах философская мысль может испытать подобное отбрасывание. Величие, например, Платона как философа не в набрасывании всеобщей благо-устройющей идео-логии, а в том как он умел использовать идейное „небо“, чтобы глубже и безнадежнее отбрасываться к началу начал (см. «Тезтет», «Софист», «Парменид», VII письмо). Равным образом и Гегель помогает нам тут уяснить возможности выхода из моно-логики исторического развития (монологии, которая уже без всяких принципов и сложностей стала сама собой разумеющейся схемой для историков философии), поскольку в своем *конце концов* ясно понимал необходимость какого-то немислимого возвращения к *началу начал*.

Уяснение философией внутренних пределов принципиальной (моно-онто-тео-логичной) мысли (метафизики) исторически знаменуется тем, что мысль приобретает мистический или скептический оборот, словно дополняющие друг друга. Погружение вопросительности (спорности) начала в ослепительность „неприступного света“ у неоплатоников внутренне соотносено с воздержанием от суждений и скептическим *обзором* философски значимых основоположений греческой учености. Правда, скептический „обзор“, какой мы находим, например, в замечательном сочинении Секста Эмпирика, не имеет ничего общего с позднейшим скептическим релятивизмом. Он содержит обсуждаемые ос-

новоположения в таком напряжении внутреннего взаимооспаривания, что вовлекает в их философское продумывание прямее, чем иное глубокомыслие.

Между тем философское *отбрасывание* к началу (какое событие и есть, собственно, событие философской мысли, где бы оно ни случилось) не просто возвращает назад, как будто ничего не произошло. Человек (мыслящий) приобрел *опыт*. Уяснение внутренних границ исходного принципа наводит мысль на идею *нового*, более основательного принципа, в котором первый получает свое основание (в позитивной науке такая связь теоретических систем называется „принципом соответствия“). Открыт новый принцип (критерий истинности) разума, который заранее соответствует (в свете этой истинности) по-новому открывающемуся ему миру.

Так, если в основе греческой онто-логики лежит (по Гегелю) принцип *бытийной формы* (меры), то разносторонняя философская разработка возможностей этого принципа приводит к *самоопровержению* умопостижимого мира как мерного мира форм и открытию его собственного начала — безмерной „меры мер“, „формы форм“, к сосредоточению всего ума в „едином“ как сверх-сущем начале начал. Погружаясь же в неоплатоническую мистику Единого, античный ум-„нус“, можно сказать, *целиком* сходит с ума (с себя), отбрасывается в до- (или сверх-) разумное начало,¹ откуда может явиться иначе устроенным *интеллектом*, который «верит, чтобы разуметь, и разумет, чтобы верить».²

В этом смысле философия (разыскание первоначал) — как в логике своей истории, так и в логике своего метода — есть *диалектическая дедуция*.

¹ См. чуть детальнее: Ахутин А. В. О втором измерении мышления. Л. Шестов и философия // Ахутин А. В. Поворотные времена. С. 481—497.

² «Вере в Бога должно предшествовать понимание некоторых вещей. В то же время вера, которой в него верят, помогает больше понимать. (...) Имеются вещи, которым сначала нужно верить, чтобы потом их понять. Это явствует из слов пророка: „Если не поверите, не поймете“ (Ис. 7, 9). Так что ум подвигается вперед в понимании того, во что он верит» (Augustinus. Ennarationes in Psalmos. 118. Цит. по кн.: Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 228). Еще яснее: «Не всякий, кто мыслит, верит, ибо большинство мыслит, не веря, но всякий, кто верит, мыслит, и мыслит, чтобы верить, и верит, чтобы мыслить (Non enim omnis qui cogitat, credit, cum ideo cogitent plerique, ne credant; sed cogitat omnis qui credit, et credendo cogitat, et cogitando credit)» (De pr. Sanct. II 5). См.: The Cambridge History of later greek and early medieval Philosophy / Ed. by A. Armstrong. Cambridge, 1967. P. 348.

Диа-логика начинается снятием самого схематизма „дедуктивного” снятия. „Предыдущий” принцип, (по-гегелевски) находя свое основание в „последующем”, не утрачивает своей изначальности. Здесь происходит одновременно двойное само-обоснование: путем *перехода* к иному началу и путем *обращения* на себя, *отталкивания* в собственное начало,¹ основательность которого должна в результате переосмыслиться, углубиться и восстановиться в своей изначальности так, чтобы в нем открылась возможность самому быть основанием для того — „более высокого” — принципа, который и был открыт на пути самообоснования первого. Такой переход, в результате которого между системами — у их начал, в точке их со-начинания — устанавливаются отношения логического диалога вопросо-ответного *самообоснования* и *взаимообоснования*, В. Библер называет *трансдукцией*, т. е. логическим переходом между системами равномошной всеобщности.² Переход этот *обратен* историческому ходу, он не переводит одну „логику” в другую, высшую, а сводит эпохальные онто-логические „умы” к их *общему* началу-начинанию. Именно трансдуктивный характер связи философских систем (и эпох) способен логически обосновать их *индивидуальную* непреходящность.

В этом смысле логика философии (разыскание начал) есть *диалогическая трансдукция*, т. е. переход в обе стороны: преодоление некоего онтологического начала-принципа (смысла истины) в свете нового начала, содержащего истину первого, истину, к открытию которой предыдущее понимание истины только прокладывало путь, и — ответное припоминание и обоснование *собственной* истинности.

С этой точки зрения античная философия во всем многообразии ее философских систем есть философия ровно в той мере, в какой ее эпохальный принцип (или то, о чем у нас речь: Античные начала философии) содержит в себе неисчерпаемо *начинающее* смысловое начало: этот мир навсегда *само-начален*.

¹ См. краткий очерк такого двойственного самообоснования на примере трактата Плотина «Против гностиков»: Ахутин А. В. Трансдукция // Ахутин А. В. Поворотные времена. С. 297—323.

² Говоря формально, в отличие от *индукции*, т. е. логического перехода от частного к общему, и в отличие от *дедукции*, т. е. логического перехода от общего к частному, *трансдукция* есть логический переход от общего к общему, от одной „логической вселенной” к другой. См.: Библер В. С. От наукоучения к логике культуры. С. 72—80; Библер В. С. На гранях логики культуры. С. 432—433; Библер В. С. Замыслы. М., 2002. С. 118—124.

4.4. История философии как философия: диалогическая архео-логика онтологических начал

Гегелевский „дух” есть дух новоевропейского научного познания, развернутый во всех культурных измерениях и исторических метаморфозах и преувеличенный во весь метафизический рост. Диалогика понимает себя в отношении к этому новоевропейскому духу не только в том же духе, т. е. как его диалектически дедуктивное *снятие, преодоление*, новое открытие *последней истины*, но и в своем собственном *трансдуктивном* смысле. Добавлю сразу же, что трансдуктивное (диалогическое) отношение отличается и от деструктивно-редуктивного *преодоления* метафизики в смысле хайдеггеровского перехода к „другому началу” путем деструкции метафизической онтологии (понятой с гегелевской монологичностью) и возвращения к греческому начинанию. Диалогика — с помощью того же „духа” — критически выходит за его (внутренние) пределы, за пределы мира наукоучения, но не в „высшее”, а в то *изначальное*, где коренятся начала исторических „духов”, в том числе и „дух” новоевропейского мира (и его философия — наукоучение) как изначально истинный. Диалогика обосновывает такой смысл философии, который, с одной стороны, соответствует, как мы видели, ее традиционному смыслу, с другой же — *радикализует* его. Философия в собственном смысле слова, говорит она, — или сдержанней: возможная философия XXI века — находит себя там, где порождающий философию и восстанавливаемый ею вопрос о началах и концах сказывается наиболее остро и радикально: *на границах и стыках* эпохальных онто-логически различных миров („духов времени”, целостных опытов или культур мышления и бытия, смысловых событий бытия). Философски значимы в истории философии междумирные рубежи и точки трансдукции. Это крайние ходы мысли и тупики, где мысль наталкивается на себя и старается себя избежать, замалчиваемые противоречия в фундаментальных основоположениях, странная игра воображения, открывающего обескураживающую странность обиходного, — словом, все, что не дает историческому миру („культуре”) замкнуться „внутри” себя (в *своей* метафизической идее всеобщей благоустроенности), что внутренне остраивает ее и отстраняет от себя, допуская другое начало, начало другого — принципиально иначе устроенного — мира и отвечая на этот внутренний вызов. Тут, в этих крайностях и странностях, эпохальные (или культурные) миры словно заглядывают друг в друга, обращены друг к другу с

вопросом и со-обращены в этом вопросе к порождающему их началу.¹

Но потенциальная энергия философской мысли, таящаяся в этих точках, может породить настоящую философию, если философское внимание настоящего сосредоточится на них, чтобы расслышать и развернуть тот диалог о началах, что замер на первых словах или вовсе не начинался. Теперь, может быть, будет понятнее мысль В. Библера, одну из формулировок которой я привел в самом начале этой главы: «Философская логика (собственно философское мышление) полноценно и уникально работает лишь на стыке между различными философскими мирами и логиками. (...) Именно эти стыки и переходы и суть, строго говоря, логические формы и связи, присущие философскому мышлению, не делимые (философией) ни с какими другими сферами духовной деятельности».²

Так античная философия, понятая как исторически уникальное бытие мысли (или осмысленности бытия), как самостоятельная целостная онто-логически основательная культура, обращенная к своим началам, осмысленная как логика обоснования этих необосновываемых (первых) начал, входит — на стыке с другими историческими культурами мысли — в средоточие современной философии. Эпохально значимые логические начала-начинания и образуют это средоточие, и заново — впервые — только сейчас — порождаются в нем. В отличие от философии наукоучения в диа-логике эпохально значимые исторические философии не только не снимаются, но, вступая в вопросо-ответные отношения, напротив, оказываются в состоянии развить смысл собственных начал в ответ на неслыханные вопросы со стороны иных логических культур. Они пробуждаются от исторической летаргии, возвращаются к философской жизни, обнаруживают «бесконечные резервы» своих начал, развиваются, оставаясь собою, не переходя к другим, „более универсальным” началам, а открывая новые смыслы универсальности собственных.

Философская верность историческому бытию философии состоит не в том, чтобы аккуратно реконструировать бывшее как

¹ Помимо двух названных возможностей — культура Нового времени и Античная культура — равно возможной логической культурой (архитектонически цельным миром) будет, разумеется, и культура Средних веков. Но спектр логических начал-возможностей далеко не исчерпывается этими культурами, которые просто ближе других нам известны. Вообще же говоря, этот спектр остается существенно неопределенным.

² Библер В.С. На гранях логики культуры. С. 81.

прошлое, а в том, чтобы дать бывшему быть настоящим, продолжиться, участвовать в совершающемся сейчас событии мысли. Более того, такое соучастие, со-бытие, общение, диалог онто-логически (субстанциально) разных миров-разумов — возможные и совершающиеся в их началах — и есть само событие настоящей (возможной) философской мысли.

4.5. Диалогическая онто-логика и фундаментальная онтология

Чтобы понять, как античная философия в целом (в своих началах) может присутствовать в настоящей философии, мы рассмотрели, каким образом внутри философии, в ее собственной логике, вообще может (не может не) предусматриваться ее история, более того: каким образом исторические философии могут вовлекаться в философию в качестве насущных соучастников. Мы вкратце обрисовали три таких понимания философии как общефилософского дела: историо-логику Гегеля, онтологическую деструкцию Хайдеггера и, наконец, диалогизм В. Библера. Если некоторые важные черты внутреннего соотношения философии со своей историей выяснились при сопоставлении логики *диалогической трансдукции* с гегелевской логикой *диалектической дедуции*, то другой существенный узел проблем можно прояснить, сопоставляя *диалогическую онто-логику* с тем, как ставится вопрос о бытии в *деконструирующей редукции* онтологической метафизики — и истории как истории метафизики — у М. Хайдеггера.

А. Хронотоп философии

Диалогическое понимание философии появляется (помимо всего прочего) в результате „простого” уяснения сути философского дела. Отсюда, из этой сути, диалогизм находит доступ ко *всей* истории философии. Важнее, впрочем, что диалогизм тем самым и вводит всю историю философии в суть *самой* философии, в состав *современной* философии, если только она хочет быть философией по существу. Мы разбираем, стало быть, не какую-то *диалогическую* философию, а диалогизм, присущий *самой* философии, — в том смысле *самой*, в каком философы, сколь бы принципиально ни различались их философии, занимаются *одним* (по характеру озадаченности, по радикальности вопрошания) делом. Мы и продолжим наше движение, вдумываясь, повторю, в суть философского дела, а не просто придерживаясь некоего философского учения.

Поскольку — говоря предельно обобщенно — философия есть мышление, вопрошающее *о* первоначалах мышления и бытия, а не просто возводящее некие умозрительные конструкции *на* принципах, предполагаемых первыми, она — в этом общем и со-общающем вопрошании — допускает возможность своеобразной современности исторических философий. Мы поэтому и начали с описания особого местоположения философской мысли в историческом бытии. Пользуясь термином М. Бахтина, можно сказать, что философский „хронотоп” образуется *границами* смысловых миров, *рубежами* исторических эпох — это „хронотоп” всемирно-исторического перекрестка.¹

В философии мысль выбирается из-под власти „духа времени и места” и всего, что — в этом духе — имеет смысл и могущество *самого бытия*: мифического, почвенного, традиционного, мистического, жизненного, естественного... По отношению к этому „бытию” философская мысль есть мысль *отвлеченная* и, кажется, отвлеченная в какой-то пустой интеллектуализм. Но только такое радикально-философское отвлечение, абстрагирование от бытия, заданного готовым миром, впервые вовлекает все существо человека в *отношение к самому бытию*, а в его горизонте — и к онтологической осмысленности собственного исторического бытия. Эту-то сторону философского дела и помогает выявить фундаментальная онтология М. Хайдеггера.

Б. Фундаментальная онтология как онтологическая герменевтика и редуцирующее трансцендирование

Для Хайдеггера, я уже говорил, дело философии есть дело о бытии (некоторым образом даже дело самого бытия). Сама философия возможна потому, что мышление в существе своем уже *есть* мышление о бытии. В свою очередь, и мышление возможно потому, что человек в существе своего бытия *есть отношение* к бытию. Это значит, что человек *есть* не *естественно*, не „прямо” в бытии, а в *понимании* бытия: всегда уже понятость имеет силу непосредственного бытия (а не результата понимания), но все, имеющее силу бытия, заключает в себе понимающую истолкованность. Всякий раз истолковано, что значит быть миром сущего и что значит пони-

¹ Нетрудно заметить, что место рождения философии — Греция — и фактически является перекрестком средиземного мира. На колонизированных границах Малой Азии и южной Италии, на островах Архипелага философия зародилась, а стала сама собой, собравшись в Афинах, в средоточии самого греческого мира, в эпоху расцвета и зрелости.

мать, разбираться в этом мире. Но определенность человеческого существа *отнесением* к (самому) бытию отвлекает его из толкового пребывания в мире истолкованности и вовлекает в толкующее мышление бытия (как начало мира сущего, разное с сущим).

Тут нужно небольшое разъяснение, касающееся перевода.¹ Хайдеггер именует „жизненный мир” человека в существе его бытия словом *das Dasein*, что буквально значит и просто „существование”, и (в чем и заключается игра) *присутствие* вот тут, здесь и теперь, в мире как мире человека — Да — „самого” бытия. Одновременно это означает, что и человек существом своего бытия (мыслящим вниманием) *при-сутствует* при сути самого бытия. Существование человека держится — падает и подымается — этим *экзистенциальным* напряжением: возможностью *присутствовать* при — или в — существе самого бытия (происходящего, разыгрывающегося миром). Или же — *отсутствовать*, замыкаясь в границах той или иной истолкованности. Так можно было бы обосновать перевод немецкого слова *Dasein* словом *присутствие*, принятый философом и филологом В. В. Бибихиным в его переводе «Бытия и времени», который я цитирую.

Вот несколько важных определений из этого основополагающего труда М. Хайдеггера.

Присутствие, определяет Хайдеггер, отличается среди других сущих тем, что «для этого сущего в его бытии речь идет о самом этом бытии... $\langle \dots \rangle$ В своем бытии оно имеет бытийное отношение к этому бытию. И этим опять же сказано: присутствие понимает каким-то образом и с какой-то ясностью в своем бытии. $\langle \dots \rangle$ *Понятность бытия сама есть бытийная определенность присутствия*».² Это сущее, которое *есть* «способом понимания бытия» (т. е. характером и „степенью” *присутствия* в бытии).

Взаимоприсущность бытия и понимания в присутствии — бытие присутствует пониманием, а понимание присутствует (внемлет, экзистенциально мыслит) во внимании бытию — означает, что и „простейшее” (повседневное) понимание устроено *герменевтично*, и в предельном разворачивании *мышление о бытии* остается *герменевтикой*. «Феноменология присутствия есть *герменевтика* в исконном значении слова, означающем занятие толкования».³ Таким образом, философия (как онто-логия) укоренена в самом

¹ Детальнее см.: Ахутин А. В. *Dasein* (Материалы к толкованию) // Ахутин А. В. Поворотные времена. С. 551—600.

² Хайдеггер М. Бытие и время. С. 12.

³ Там же. С. 37.

(онто-логичном) бытии человека и — озадачиваясь бытием — призвана сосредоточить его в этом онто-логическом существе. Герменевтика движется, как известно, в круге: бытие всегда уже присутствует (*ist da*) пониманием (истолкованностью), каковое само присутствует (т. е. понимает) вниманием к бытию, подлежащему толкованию (пониманию), т. е. отсутствующему. Определенное понимание бытия размыкает, разрешает *мир*, в котором „само” бытие присутствует — как понятое — и отсутствует — как подлежащее пониманию и *вызывающее* мыслящее внимание (*das zu-Denkende, Denkwürdige, Fragwürdige*). Словом, герменевтическое устройство онтологической мысли можно передать простым определением: мышление *есть* мышление бытия (где род. падеж следует понимать и как род. субъекта, и как род. объекта).¹

При этом понятность (понятость, истолкованность) мира как мира сущего (с его „богами”, „народами”, „природами”, „историями”, „разумами”, „психиками” и прочими *естествами*) отбрасывает, как выражается Хайдеггер, «онтологическое обратное излучение» на толкование присутствия. Это значит: человек норовит истолковать, во-первых, себя на основании этих „реальностей” (и как одну из таких „реальностей”), во-вторых, и само *бытие* как „совокупность” этих реальностей, высшее *существо*, общий *род* или пустую „абстракцию” от сущего. Таков экзистенциальный исток *метафизики*.

Между тем „универсальность” бытия следует искать *выше*. «*Бытие есть transcendens просто*».² Заметим это „просто”: не „по ту сторону — в иной мир”, не „к высшему *существо*” пре-вос-ходящее, — а просто: выходящее за пределы *сущего как сущего в целом*, со всеми его по-сю- и по-ту-сторонними существами. Как „просто пре-вос-ходящее” бытие и находится в *онтологической* разности с сущим.

Это значит: следуя хайдеггеровскому пути в понимании *философии* (как фундаментальной онтологии), мы также подходим к „хронотопу” рубежа, находим философию обитающей на границах мира, стремящейся заглянуть за *край света*, „трансцендировать” мир. Бытие есть онтологическое „не” сущего, оно вне-мирно (разумеется, не так, чтобы быть мета-физической *частью*, которая вме-

¹ См.: Хайдеггер М. Время и бытие. С. 192—193.

² Хайдеггер М. Бытие и время. С. 38 («Бытием сущее ‘перекрыто’», — замечает Хайдеггер на полях. См.: там же. С. 439—440). Курсив Хайдеггера: *transcendens* (лат.) — part. от *transcendo* — *превосходить, переступить, выходить за пределы*.

сте с „физической” частью составила бы мир в целом). Если экспликацию определенной истолкованности мира, т. е. его метафизическую архитектонику, понять как онто-логику, можно сказать, что мышление бытия вне-онтологично, поскольку *основание* онто-логики не может мыслиться онтологическими категориями.

Теперь можно наметить связь и принципиальное различие в понимании этого философского трансцендирования тремя разбираемыми философиями.

Для Гегеля трансцендирование имеет смысл (дедуктивного) перехода *единственного* (абсолютного) мыслящего духа *из* одного *своего* мира (явления) *в* другой *мир*, более основательный, истинный, конкретный, бытийный. Сам *переход* (негативность) и есть *бытие*. В диалогике трансцендирование имеет смысл (1) *трансдукции* из одного „умного” мира в другой, равномошный, (2) *выхода* из этих миров на *диалогическую* границу между мирами (и соответствующими онто-логическими „умами”, миропониманиями), (3) *выхода* мысли на грань с вне-логическим (за-умным), внемировым бытием как темой, вопросом, загадкой диалога онто-логических начал, т. е. философски раскрытых и обоснованных *смыслов бытия*. Хайдеггер же строит философское трансцендирование как собирание мира в (феноменологической) *редукции* к бытийной *истине*, к *свету*, в которой мир раскрывается пониманием мира. Само же понимающее мышление — как мышление *бытия* (gen. subj.) — *трансцендирует* себя в редукции к своему *бытийному началу* (философия отсылает к некоему бытийному *мышлению*, мышление уплотняется в поэзию, поэзия дает слово молчанию). Герменевтический круг *мышления бытия* сосредоточивает мысль в источнике мысли. Поэтому и история философии, вовлекаемая в этот герменевтический круг, становится путем редукции (деструкции) к чистому перво-источнику, к из-начальной мысли (и поэзии) ранней Греции.

В. Герменевтический спор бытия и диалогический парадокс онто-логики

Диалогическое понимание философии сосредоточивает внимание на той же точке перво-начала или осново-положения, где онто-логическая мысль должна трансцендировать себя к *внемысленному бытию*, чтобы не проваливаться в бесконечность и не кружиться в самой себе. Ход, вполне традиционный для философии, логика его детально продумана Аристотелем в I книге «Второй Аналитики». В который раз мы повторим эту фигуру: начала, на которых основывается способная к основательному пониманию

(= логичная) мысль, не могут быть обоснованы в мире этой мысли (например, начала геометрии — в мире геометрии). Они должны быть либо *постулированы*, либо взяты из *опыта*, либо получены *наводящим* рассуждением (индуктивно). Однако *первое* (т. е. „априорное“) начало — *понятие бытия*, которое не выдуманно, а *есть*, не ограничено случайностью опыта, а *есть поистине*, — так получено быть не может. В отличие от постулируемых начал частных *эпистем* оно мыслится тем, что Аристотель именует *умом* (νοῦς) (см. с. 21). Этот загадочный „ум“, которым *дается* само бытие (в его истине-естине), но *дается* как *бытие-а-не-мысль*, эта странная игра сверх-сущего (если сущее связывается с чувственным) *ума* и сверх-умного (если ум связывается с рассуждающей мыслью) *бытия* и вводят нас в средоточие философии. Здесь же коренится и ее диа-логическое понимание, но вырастает оно из другого оборота, другой *границы* той же самой *точки*.

В глазах фундаментальной онтологии европейская философия оказывается историей *метафизики*, толкующей бытие из мира сущего и с самого начала (здесь Хайдеггер принимает историософию Гегеля) пред-полагающей толкующего (судящего) субъекта в метафизическое начало. Для диалогии вся предшествующая философия тоже определена *одной* чертой: она моно-логична, т. е. описанная онто-логическая задача понимается ею как задача обоснования *единственного* ума, находящегося (находящего себя) один на один с бытием.¹ С точки зрения диалогии феноменологически-герменевтическая онтология Хайдеггера есть новый оборот монологической онтологии. У этого оборота есть, впрочем, своя традиция: апофатическая мистика (от неоплатонизма до немецкой мистики).

Но как и фундаментальная онтология, диалогика находит свой корень в средоточии философского дела. Сторона, с которой внутренне связана диалогика, намечена в том же философском „топосе“. На границе между „знанием сущего“ и „мышлением бытия“ (в зиянии онтологической разности, могли бы мы сказать теперь) развертывается *сократический спор* или, по-платоновски, — *диалектика*, „венчающая“ построения благонамеренного миропостижения² и... текущая под их спудом. Плотин называет важнейшей

¹ Именно с *монархизмом* традиционно монологического строения европейской метафизики разбираются сегодня постмодернистские анархисты. Но, как всегда, анархия есть только обратная сторона монархии.

² Это различение ясно проводит Платон в известном месте «Государства» (RP. 511C), говоря: «...бытие и все умопостигаемое [мыслимое] при помощи диалектики [τὸ ὑπὸ τῆς τοῦ διαλέγεσθαι ἐπιστήμης — при помощи знания-умения разговаривать, вести беседу], можно созерцать яснее, чем с помощью только

(τὸ τιμιώτατον — почтеннейшей, ценнейшей) частью философии диалектику — искусство (науку, умение) вести сократическую беседу, задавать вопросы, отвечать и вновь спрашивать (Plot. Enn. I 3, 5, 8). Философская мистика первоначала всегда держится той или иной формой философской диалектики.

Напомню: диалектика, по Аристотелю, «прокладывает путь к началам» (Top. I 2, 101b4). Это значит, только противопоставляя альтернативные решения, в их взаимовопрошании и взаимооспаривании возможно двигаться к основаниям. И даже если это движение к безначальному началу приобретает характер выяснения истины, окончательно решающей спор, это выяснение пред-полагает словно *два* ума: один — держатель бытия как окончательно выясненного основания-начала, другой — согласившийся спорщик, постоянным подтверждением которого утверждается истинность этого перво-начала. Отсюда знаменитая формула Аристотеля, намечающая своеобразную *тройственность* („треугольность“) *точки* первоначала: «...αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετὰληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε αὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς — ум же мыслит себя в сопричастии [там и тогда, где и когда и пока сопричастствует] мыслимому; а мыслимое становится <мыслимым>, касаясь <ума> и мыслясь <им>, так что ум и мыслимое то же самое. Ведь ум <есть> воспринимающее <относительно> мыслимого и бытия» (Metaph. XII 7, 1072b 20—23). Это как в зрении, где зримое становится зримым, а зрение — зрящим в *том же самом* событии видения, и можно сказать, что в совершающемся видении зрение видит как видимое, так и само себя. Но это значит: именно там, где все, кажется, исчезает в чистой *прозрачности*, и проходят онтологически разделяющие границы. Так и ум исполняется в качестве Ума, вмещаая, воспринимая энергией своего внимания мир в целом, но в том же самом внимании и Мир впервые внятно исполняется в своем *бытии* миром. Быть миром в бытии и быть миром в уме, быть умом мира (мыслимого) и умом для ума (мыслящего) — все это обнаруживает свои онтологические дифференции именно там, где, кажется, исчезает в точке безразличного тождества: границы умного мира немислимы умом этого мира. Это парадоксальное онто-логическое расхождение в точке последнего отождествления намечено Аристотелем точным словом θιγγάνω — *касаюсь, дотрагиваюсь*.

так называемых наук [ἢ τὸ ὑπὸ τῶν τεχνῶν καλούμενων]» (пер. А. Н. Егунова: Платон. Соч.: В 3 т. М., 1971. Т. 3. Ч. 1. С. 319).

Как на вершинах аристотелевского ума, так же и в недрах хайдеггеровского бытия идет потаенный спор. Само *дело* (die Sache selbst) мышления, которое все еще остается мышлению после конца метафизической философии, понимается Хайдеггером как „судебное дело“, как разбор изначально спорного „случая“ (der Streitfall),¹ а характеристикой бытия порой выступает просто „спорность“ (бытие как das Strittige — см. с. 196).

Спорность эта уходит корнями во внутренний спор самого бытия с собой. Сущностный спор (о котором мы подробнее поговорим, разбирая гераклитовский „полюмос“) — или онто-логический диалог — не имеет ничего общего ни с софистической эристикой, ни с педагогическим приемом, ни с диалектической топикой. «В споре сущностном спорящие силы поднимают одна другую до самоутверждения их сущности. <...> И так спор становится все более острым и все более становится спором в собственном смысле слова. И чем сильнее разжигается спор, стремясь превзойти самого себя, тем непримиримее спорящие силы в своем буйствовании устремляются к проникновенности своей простой приверженности друг другу».² И спорят здесь уже не столько люди о бытии, сколько сами *бытийные силы*: бытие, самораскрывающееся Миром, в котором оно оказывает-ся также и противоборствующей мощью сокрытия, от-каза — „Землей“.

К этой „стороне“ (к этому средоточию) философской мысли и предлагает присмотреться внимательнее диалогика. Если философская онто-логика мыслится как моно-логическая *в конечном счете*, если, иными словами, спор, диалог заранее понимаются как *пропедევтический метод*, выводящий на истинный путь, которым мысль — в конце концов — приходит в согласие с самой собой и в соответствие с бытием (это ведь и значит „найти истину“), если — еще иначе говоря — одинокая мысль остается наедине с единым бытием, то и эта внутренняя ее раздвоенность (на мысль и бытие) должна быть преодоленной: или могущество бытия берет на себя сама мысль, гегелевский мыслящий дух, диалектически поглощающий всякое отличное от себя бытие, или мону-ментальный онтологизм Хайдеггера, строящийся *обратно* гегелевскому „духу“, отдает мысль в полное распоряжение бытию, коего голосом, сказом, намеком, знаком, зовом она призвана стать.

¹ Heidegger M. Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens // Heidegger M. Zur Sache des Denkens. Tübingen, 1969. S. 67.

² Хайдеггер М. Исток художественного творения / Пер. А. В. Михайлова // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 81.

Диалогика же как раз и акцентирует изначальные *различия, расхождения* в самой точке начала. Если, помня уже сказанное, попытаться передать суть диалогической онто-логики краткой формулой, получится что-то в виде следующего: бытие в онтологической разности с сущим может мыслиться только в диалоге онтологически (и архитектурно) различных логосов-умов. Ум в постижении бытия мира способен *коснуться бытия, тронуть бытие* как бытие (т. е. мыслить его вне-мысленность), лишь *расходясь, различаясь* — именно в том конце концов или начале начал, где ожидают последнего согласия и соответствия, — с самим собой. Иначе он — онтологический ум — либо поглощает бытие в себя (становится его *вместилищем*), либо погружается в апофатическую бездну бытия (становится его *вещалищем*).

4.6. Диалектическое самосознание начала, метафизическое забвение начала и диалогическая логика онто-логических начал

Суммирую сказанное еще раз. По Гегелю, в истории философии философия усматривает логику, по которой истина необходимо находит саму себя, обретая самосознание мыслящего „духа“, который и ведет весь процесс с самого начала. По Хайдеггеру, Гегель описывает историю „падшего“ духа, с самого начала утратившего смысл собственного начала. Как только истина бытия, его не-сокрытость, присутствующая в „патосе“ (состоянии *страдательном*) изумленного вопрошания, превращается в истину-правильность сущего, в некую идею „адекватности“, посредством которой сущность сущего (понятие бытия) связывается с мыслящей *способностью* человека (бытие понятия), как только, иначе говоря, определяется смысл связки „есть“ в обратимом суждении „бытие есть мышление“, — дело изначальной мысли кончается, начинается *дельное* — рассуждающее и рассчитывающее — мышление, промышляющее в благоустроенном мире и метафизически обеспечивающее эту благоустроенность. «Сама философия становится теперь неким предприятием среди других, она подчиняется цели, тем более сбивающей с толку, чем выше цель поставлена, — как например $\kappa\alpha\iota\delta\epsilon\iota\alpha$ Платона (...) Само то, что в „Государстве“ Платона философам предназначается место $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\varsigma$, высшей власти, уже есть существенное унижение философии».¹

¹ Heidegger M. GA. Abt. II. Bd 45. S. 180.

Но философия в мире метафизической правильности, мог бы возразить Гегель, вовсе не сводится к прикладной функции. Она не только вовлекается в дело исправления людей (и самого мира) и управления ими с точки зрения установленной ею (или обосновываемой в ней) правильности всеобщего благоустройства („идеи добра“). Философия есть «дух времени как мыслящий себя дух» (см. с. 135). Философская мысль не *применитель* правил и не *блюститель* правильного употребления мысли. Философия не наука о всеобщих нормах, методах, правах мысли. Мысль в философии обращена не во вне, руководствуясь благим намерением навести порядок в мире, она здесь обращена к себе, возвращена в себя, в начало, в исток своих миропонимательных и мироустроительных домыслов. Мысль в философии движется по правилам онтологической правильности, чтобы вдуматься в логику этой правильности, обосновать ее начало-основание, идею ее идей и, стало быть, задуматься об истинности этой „правильности“ (соответственно правды, даже праведности). В философии мышление эпохи не только утверждает свою метафизическую истину, но вдумывается в логику ее истинности, отстраняется от себя *в целом* и обращается в изначальное удивление, так сказать, *всем* эпохальным умом, всем его „логосом“, не редуکتивно, а продуктивно. Тогда превращение философского первовопроса в нормативную метафизику правильности окажется не роковым событием забвения бытия, а злоупотреблением служебным положением философии, лишь скрывающим ее настоящее историческое бытие.

Диалогика разделяет с гегелевской диалектикой такое — продуктивно-логическое — понимание философии как мышления *об* онтологике мира (= о мире как мысли). Если в своем метафизическом обороте философия эпохи собирает мир в онто-логическую целостность, возводит, домысливает его до его собственного ума („софийного” образа), в котором быть и пониматься одно и то же, то в философском средоточии философии сам „божественный” ум становится „предметом” логического исследования („мыслящий” становится „мыслимым”). Додумывая таким образом онто-логику (логику истины-„правильности”, определяющей, как именно мышление *есть* бытие, а бытие *есть* мышление) *до конца*, философия возвращает ее *целиком* (как целостный умный мир) к спорности ее (логики) или его (мира) начала. „Божественный” ум свертывается философией в *домысел* (или *замысел*) мира (среди других, возможных), человек же (как философ), находясь в таком вне-мирном начале, мыслит — всей онтологической, божественной умностью и истинностью этих замыслов — *само* бытие в его

совершенной *немыслимости*. Изначальное удивление (изумление) как исток, содержание и результат философии есть удивление *ученое* (как *docta ignorantia* Николая Кузанского). Из-умляющая несокрытость бытия нуждается в умном внимании.

Понимание исторического бытия философии отличается в диалогике как от гегелевского необходимого роста в самосознании духа, так и от хайдеггеровского необходимого падения в забвение бытия. Мы находим скорее разные, самоначальные — авторские — философские „системы” и эпохальные первоначала, каждый раз тематически эти системы связующие в некий философский „симпозиум” эпохи. В этом смысле я и говорю, в частности, об *античных началах философии*. Системы вовсе не обязательно строятся как псевдотеоретические мироздания. Систематизм философской мысли в сосредоточенности на том одном, чем она настраивается в качестве философской и чем поэтому повсюду устраивается, — на *своем* открытии начала, о чем единственно идет тут речь, в какие бы околичности эта речь ни заходила.¹ *Вопросом* о начале, коренной *спорностью* начала эти системы внутренне (скорее всего и чаще всего неявно) связаны друг с другом. Эта связь, этот спор и делает каждую из них впервые философией, т. е. не вторичным (правильным) мышлением *на* началах истинности (правильности), а первичным (изначальным) мышлением *о* начале возможных форм и смыслов тождества мышления и бытия.

С фундаментальной онтологией Хайдеггера диалогическую онто-логику сближает понимание радикального отличия философии от метафизики. Диалогика также находит исток философской мысли глубже онтологического начала (принципа тождества) и на свой лад открывает то, что Хайдеггер называет онтологической *разностью*: отличие бытия от сущего. Говоря точнее (впрочем, „точнее” здесь значит ближе к тому, как понимает дело диалогика), отличие истины бытия (не-сокрытости) от бытия истины в смысле онтологической правильности или некоего принципа тождества бытия и мышления. Бытие лишь *некоторым образом*, в *некотором смысле* раскрывается историческим (человеческим) миром. Умопостижимый универсум — лишь особое „не” бытийной „сокрытости”, особое бытие истины, истина же бытия не вмещается в универсум *этого* „не”. Бытие *немыслимо* не человеческим недомыслием, а онтологическим умом универсума. Поэтому умопостижимый мир вечен, но ограничен границей с другим воз-

¹ «Сын Клиния сегодня говорит одно, завтра другое, а философия всегда одно и то же» (Платон. Горгий. 482а).

можным универсумом (другой онтологикой „не” бытийной сокрытости).

Здесь пути расходятся. Последняя тема возможного разговора — тема *историчности* бытия или бытийной истории, для меня, признаюсь, самая темная у Хайдеггера.

Для диалогии каждый исторический мир, т. е. онто-логически обоснованная — идеальная, держащаяся принципом тождества мышления и бытия, идеей истины и истинного благоустройства — архитектоника сущего в целом, есть своего рода универсальная *идеализация* бытия (бытие, раскрытое в определенной *идее* бытия), не совпадающего с универсумом своего раскрытия. Соответственно и *ум* этого умопостижимого мира есть определенная онто-логизация мышления бытия, не совпадающего с мышлением в онтологике (в истине-адекватности) мира. В. Библер говорит об „актуализации в бесконечность” одной из возможностей (одной из логик) бесконечно-возможного мира. «...Такое понимание достигается в *философии*, и прежде всего — в истории философии (понимаемой как целостная философия). Причем здесь и философия, и история философии понимаются как определения философской логики. Когда одно всеобщее — одно понимание мира в его онтологике (в логике актуализации бесконечно-возможного бытия) — вступает реально в истории философии в напряженный диалог, в общение с иными всеобщими {...} тогда реализуется бытие всеобщего, [бытие] этой актуализации в бесконечность — бесконечно-возможного мира, [оно реализуется] как [бытие] *уникального*, особенного [мира]. И вместе с тем только в таком общении раскрываются бесконечные возможности все новых и новых ответов этой онто-логики на все новые и новые философские вопросы...»¹

Философия как диалог, спор онто-логических начал (и мыслимых в них — в началах, зачинах, завязках — *миров*) не разворачивается в монологическом движении самопознания единого духа, но и не свертывается в „патос” удивленно-вопрошающего внимания, которое настолько не рассчитывает на определенный ответ, что само принимает характер окончательного в своей неопределенности ответа (бытия в присутствии бытия). Диалогика „преодолеывает метафизику”, не отказываясь от онто-логической мысли, а, напротив, вызывая ее из метафизической замкнутости в себе на разговор, вовлекая в принципиальный, логически артикулированный диалог возможных *ответов*. Момент перехода от изначального вопроша-

¹ Библер В. С. От наукоучения к логике культуры. С. 351 (слова в квадратных скобках поставлены мной для пояснения. — А. А.).

ния к *возможному* ответу, полагающему определенное начало онто-логической правильности (смысл связки „есть”) оказывается решающим.¹ Диалектика Гегеля пронизывает единой логикой историю (европейской) философии от начала до конца; фундаментальная онтология Хайдеггера „снимает” (преодолевает) этот — метафизический — *ход мысли целиком* и путем возвращения к его забытому первоначалу хочет открыть — после «первого конца» — возможность «другого начала». В отличие от этих монологических схематизаций исторического бытия философия диалогика находит первичный акт начинания не в первом начале (европейских времен), а в начале *каждой* философской системы. Каждый философ есть философ постольку, поскольку начинает все „дело” с самого начала. Переход к *другому началу* составляет смысл эпохальных рубежей европейской истории (вообще — культуuroобразующих границ). Средневековая метафизика не есть просто развитие античных начал, тем более не внешняя „христианизация”. Новоевропейская метафизика не возникла из схоластики ни диалектически, ни в логике „метафизики субъективности”. Современный „конец философии” — не первый. Каждая отвечающая своему смыслу философия полагает *конец* философии, и другая может начаться, только открывая целиком *другое* начало. Тем более это относится к эпохальным началам. Философские эпохи связываются в философию актами *первоначинания*. Логика возможных первоначинаний и есть *собственно* философская логика, точнее говоря, таково (возможное) *другое начало* философии, продумываемое в диалогике.

4.7. Диалогика как парадоксо-логика

В философском пределе самообоснования мысль ищет саму себя и становится самой собой: на деле мыслящей не свои выдумки, а *сами вещи*. Она выясняет, *как* мышление *есть* бытие. *Устремляясь* к этому пределу (к собственному бытию), мысль выясняет, где и как она имеет дело уже не с собой, а с тем, что *есть* (что это значит: быть уже не мыслью, а бытием). Тут и возникает парадоксальное противоборство бытия *в* мысли и мысли *о* бытии (а-не-мысли). Онтологически основательная мысль есть (1) ум-бытие (или бытие-в-уме), (2) ум, мыслящий *себя* как *бытие*, т. е. как ум-вне-ума, (3) ум, мыслящий бытие как бытие-вне(сверх)-ума. Иначе говоря, именно в предельном отнесении к себе, даже в предельном совпа-

¹ Например, переход от раннего понимания „фюсис” к „идее”, как его описывает Хайдеггер (см. с. 189—191).

дении с собой (согласие и соответствие), онтологическая мысль (строй — логика — божественного ума) предельно (тем же пределом, той же границей, тем же „касанием”) расходится, разносится с собой. Она отслаивается от тождества с бытием (ставит под вопрос это онтологическое начало), а это значит — рискует перестать понимать в онтологически своем мире, остаться наедине с собой, еще (или снова) ничего не понимающей, быть отброшенной в *ничто* перед лицом абсолютно немислимого бытия. Метафизика устанавливает бежественную онто-логику, философия выясняет *невозможность* такого божественного ума (такой логики *тождества* мышления и бытия), а стало быть, невозможность какого бы то ни было понимания вообще.

Философия как диалогика имеет характер онто-логического *парадокса*. Диалогика имеет философский (онтологический) смысл (и не вырождается ни в пропедевтическую диалектику — в искусство аргументирования и опровержения, в разговоры „по поводу”, — ни в метафизику онтологической правильности) только как *парадоксо-логика*, как парадокс „касания”: расхождение мысли с собой и с мыслимым (бытием) в точке их предельного схождения.

Только на том пределе, до которого философия доводит логику позитивной правильности (космо-логику, тео-логику, науко-логику), открываются фундаментальные апории, антитезы, антиномии, кроющиеся в онтологических началах истины-правильности. Но и известные онтологические апории и антиномии приобретают характер радикального парадокса, только если онто-логическая трудность раскрывается как грань диа-логического спора разных онтологических начал, т. е. не просто как «тяжба с собой» (Кант) или диалектическое отрицание, опровержение (Гегель) того же самого разума, а как диалог онтологически разных (метафизически взаимоисключающих) разумов. «„Выход на бытие” (обоснование начала мысли внелогическим бытием), — замечает В. С. Библер, — был значим для философской логики испокон веков. Но только тогда, когда этот выход к бытию мог быть понят как выход на грань логик — *в иное мышление*, в иную логику (имеется в виду, разумеется, не правила *разговора о* предметах, а философская логика, т. е. онто-логика, „логос”, умопостижимая архитектоника мира. — А. А.), только тогда осмысление проблемы начала логики могло стать именно логикой и остаться во всех своих превращениях логикой, не эмигрируя в метафизику (онтологию), не растворяясь в мистике самодостаточного бытия, не усыхая в чисто гносеологических определениях».¹

¹ Библер В.С. Кант — Галилей — Кант. С. 15.

Там, где онтологическая герменевтика Хайдеггера усматривает игру (или спор) бытия, раскрывающегося миром и укрывающегося в нем (им), диалогическая парадоксология находит диалог „логосов” — возможных, архитектурно различных миров, — ведущийся на грани с бытием. Тогда (1) проясняется смысл онтологической разности: истолковываясь (на деле раскрываясь) во множестве возможных (схваченных в начале) миров (= умов), бытие не может быть метафизически истолковано изнутри какого-либо из них; (2) архитектурное различие толкований (онто-логик), связанных „темой” бытия, раскрывает разные мирообразующие смыслы бытия, не сводимые в некий единый мета-смысл; (3) „бытие” оспаривает мир своего смыслового истолкования не мистикой утаивания и умалчивания, а вразумительным *логосом* иного смысла, возможностью (началом) архитектурно иного мира.

Поэтому философия, понятая изнутри этого (так раскрытого) средоточия своего дела (*aus der Sache selbst*, из *собственного*, не заимствованного извне начала), именуется диалогической онтологикой или онтологической диалогикой. Ее собирающий „логос” есть „логос” полемический, „логос” *спора* онтологических начал.

Понятно, почему и как в этом повороте философия вновь возвращается к своей истории, понятны также логические предпосылки, позволяющие (и требующие) вернуть прошлую философию в философию настоящую (не обязательно в философию настоящего, каковой может просто не случиться,¹ мы говорим о возможностях). Диалогическая онто-логика — это набросок начала философии как (диа)логики философских начинаний. Она замысливает (возможную) современную философию как со-временность — *со-изначальность* — философий, допускающую — и вызывающую — их всегда мыслящее со-бытие. Чтобы соответствовать (при)открывшейся глубине изначальности, чтобы быть в этом смысле современной, философия никоим образом не „снимает” философскую бытийность (всеобщность, исключительность, насущность) каждой бывшей философии ни в монологическом бытии единого духа, проходившего эти стадии и эпизоды своего роста, ни в небытии некой смысловой *материи*, в океане (или *хаосмосе*) которой распадаются все „логоцентрические” конструкции. Напротив, философия, растущая как мыслящее событие философских начинаний, „поднимает” каждую философию в существо раскрываемого ею смысла и дает ей углубить его.

¹ Как говорит Хайдеггер, единственно философски озадачивающим сегодня может быть только одно: полное отсутствие философской озадаченности.

Чтобы читатель сразу же представил конкретную развертку этого замысла философии как со-бытия философий, приведу один краткий набросок В.С. Библера: «В своих работах я исхожу из предположения, что в европейской истории существенны по меньшей мере четыре интенции разума, четыре самостоятельные формы разумения. Разум античный (1) ориентирован на актуализацию „эйдоса“, внутренней формы бесконечно возможного бытия. Для разумения Парменида или Платона, Софокла или Фидия понять означает определить хаос, замкнуть его в космос; это — понимание под углом эстетиса. <...> Разум средневековый (2) ориентирован на актуализацию причастности вещей и бытия некоему всеобщему субъекту или, если говорить о земных вещах, на понимание предметов как продолжения определений субъекта-Мастера. Понять означает для этого разума раскрыть бытие вещей в их причащении бытию, целям, стремлениям субъекта. <...> Разум Нового времени (3) весь устремлен на познание вещей, как они есть сами по себе, на понимание предметов и бытия исключительно как предмета познания. <...> В диалоге многих разумов в современной ориентации «*разума диалогического*» (4) возможно понять парадоксальную и впервые логически определяемую несводимость бытия ни к одной из форм разумения, возможно дать логическое определение внелогическому бытию».¹

§ 5. Античная философия и современность

Подобно тому как античное искусство есть искусство, поскольку (и насколько) оно присутствует в качестве искусства (а не его истории) в современном искусстве, и в современном искусстве оно присутствует именно в качестве античного искусства, греческая философия продолжает быть философией, поскольку она способна присутствовать, соучаствовать в современной философии в качестве по-своему мыслящего персонажа: античного „опыта (смысла) бытия“ или „образа мысли“ — особого ума, коренящегося не в этнической ментальности, а в собственных началах бытия.

¹ Библер В. С. Кант — Галилей — Кант. С. 14—15.

5.1. Начала античной философии в диалогике

Мы вкратце рассмотрели, в силу каких собственно философских соображений современная философия может включать в свои основания особые начала, особый „семенной логос” античной философии как целого. Гегелевская логика развития — роста человеческого самосознания в процессе исторического самообразования — обосновывает, почему движение вперед в философском осмыслении требует держать в уме весь путь с самого начала. Логика исторического развития (генезиса, филиации...) остается и сегодня доминирующей, тем более что вместе со „спекулятивной диалектикой” Гегеля, давно сданной в архив, устранены все ее парадоксы, и, кажется, это просто естественная (= научная) логика понимания вещей.

Хайдеггер видит в истории гегелевского духа вековое господство духа метафизики, раскрывающегося до конца в современной метафизике субъективности. Преодоление метафизического духа, по сей день определяющего историческое бытие европейского человека, и переход к «другому (неметафизическому) началу» требует, по Хайдеггеру, припоминания «первого начала», первоначального удивления бытием, озарившего раннюю греческую мысль и озаренного ею. Это озарение было тут же забыто в открывшемся мире (за-быто бытием открывшегося мира), а впоследствии окончательно загромождено «арабо-иудео-христианской» теологией.¹

Для диалогики философия — это разворачивание неукротимого спора, идущего в корнях вещей и сказывающегося в мышлении человека, — спора о «первом и последнем», о возможных смыслах бытия. Он начинается в неслышном «разговоре души с самой собой» (так Платон определяет мышление) и достигает всемирно-исторического размаха. Философия такого размаха и есть *сама философия*, ютящаяся до сих пор по задворкам „конфессий”, „мировоззрений”, „идеологий” и собственных метафизических учений. Она находится в собственной истории, там, где ее „прошлое” (вопросы и ответы) не только не прошло, но еще толком не начина-

¹ Аристотель был признан средневековой схоластикой учителем философии, но это, считает Хайдеггер, как раз и свидетельствует о полном забвении смысла философии. «Во-первых, то, что в средние века называлось философией, было вовсе не „философией”, а разумным прологом к теологии. Во-вторых, *Аристотель* именно поэтому был понят не из начал греческого мыслительно-поэтического бытия, а на средневековый, арабо-иудео-христианский манер» (*Heidegger M. GA. Abt. II. Bd 45. S. 221*).

лось, потому что, едва начавшись, ее разговор каждый раз обрывался на полуслове. Философии собственно еще не было, истории философии рассказывают нам о том, как философия по-разному не состоялась. Во всей своей истории и в неслыханном существе философия есть будущее — еще только возможный, предстоящий крупный разговор, спор, борьба «души с самой собой».¹ Нужна, стало быть, *лишь* (!) умная душа, способная расслышать в себе (как свои) эти замолчанные голоса, допустить, принять (понять), вместить их, выдержать напряжение этого спора и *нарастающую* в нем спорность, загадочную *немыслимость* бытия, всегда — со всем *бывшим* — еще только *будущего*.

Разноголосая — спорящая с собой и спорная в своих началах — античная мысль входит в этот философский спор самостоятельным (самомыслящим) персонажем.

Античная философия как целое, предполагаем мы, имеет *свои* начала.

Это значит: античная философия — разумеется, прежде всего и глубже всего эллинская — продумывает до оснований, до корней особый склад или онтологическую архитектонику своего исторического „жизненного мира“, особую — свойственную античному „опыту бытия“ или античной культуре — истолкованность, понятность (вместе с соответствующей непонятностью), осмысленность мира.² Это мыслящий себя „дух времени“, говоря по-гегелевски, или „эпоха метафизики“ (Хайдеггер³), или „логическая культура“ (Библер). Продуманный в онтологических началах (т. е. в целом) античный мир как определенный возможный смысл целокупного

¹ Л. Шестов любил приводить слова Плотина о том, что душам предстоит еще последняя и великая борьба «ἀγὼν μέγιστος καὶ ἔσχατος ψυχῶν πρόκειται» (Plot. Enn. I 6, 7, 31).

² Стоит еще раз уточнить: философии нет никакого дела до греческой „ментальности“, или „исторической психологии“, или „морфологии культуры“ в смысле О. Шпенглера. Философски значима *мыслящая себя* „морфология“, продумываемая и до-казываемая до онтологических оснований, доводимая до *ума*, стало быть, вразумительно сообщающая повсюду, где ум, каким бы „своим“ жизненным миром он внутренне ни определялся, пробуждается настолько, чтобы заняться делом философского осмысления, оправдания, обоснования морфологии *своего* мира в качестве онтологии *самого* мира. В философии *местный* опыт бытия осмысливается как *общий и возможный*.

³ «В метафизике происходит осмысление существа сущего и выносятся решение о существе истины. Метафизика лежит в основе эпохи, определенным истолкованием сущего и определенным пониманием истины закладывая основание ее сущностного образа. Этим основанием властно пронизаны все явления, отличающие эпоху» (Хайдеггер М. *Время и бытие*. С. 41).

бытия, более того, как само это бытие, на деле — эстетически, экзистенциально, интеллектуально — сбывающееся именно в этом, раз и навсегда значимом смысле, — этот „умный мир”, этот смысловой „субъект”, свернутый в точку начала, может присутствовать в мире современной философии.

По-разному, в разных смысловых поворотах, притяжениях, отталкиваниях, современная философия обнаруживает это присутствие.

Прежде всего там, где философия испытывает синдром истощенности, диагностируемый как конец философии. Опыт конца обращает к началу, начинанию, требует вспомнить, как это все началось. Тут философская мысль и стремится вдуматься в начала греческой философии не для того, чтобы снова поставить на них свое дело, а для того, чтобы, как выражается Хайдеггер, сделать шаг назад, уловить в сказанном несказавшееся, в том, что удалось помыслить, оставшееся не принятым во внимание, оставленное на потом, на будущее, — иными словами, чтобы обрести здесь, в первоисточнике философской мысли, возможное будущее: *другое начало*.

Иной поворот философского внимания понимает это углубление в первоисточник как вступление в сферу *возможных* начал, в начало начал, где собственно античный *ход* мыслится вместе с иными — столь же эпохальными — допущениями. Философия, продумывающая эту возможность (т. е. возможное будущее), сосредоточивает внимание на присутствии в началах (в замыслах, еще остающихся за мыслью, только еще могущих прийти на ум), в подспудных интенциях современного мира своего рода *виртуальную* со-временность таких эпохальных миров-умов-смыслов-начал.

Античная философия имеет собственные начала. Это значит: античная философия содержит общезначимые для философии начала мышления и бытия в их взаимообосновании, свои, но общезначимые ответы на вопрос, где и как мышление касается бытия, а бытие мыслится. Речь идет о том, как греческое понимание бытия образует *понятие* истинного бытия (идею)¹ и как оно *расходится* с

¹ Это гегелевская „сторона” дела. «Понятие — это и есть истинное бытие, его мы обычно подразумеваем за словом „понятие”. (...) Верно ли, что предмет философии есть понятие, так сказать, саморазвертывание мысли в ее самопроявляющем и познающем отношении к тому, что есть? Это истинно так, таков ответ традиции от Аристотеля до Гегеля» (*Гадамер Г. История понятий как философия* // Гадамер Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 27).

этим (собственным) понятием. Речь идет об особой идее истины (см. спор Хайдеггера с Гегелем) или — чтобы подчеркнуть общезначимость этой идеи — об особой *логике истины*.¹ Речь идет об особом смысле (логике) связки „есть” в основополагающем философском суждении «бытие есть (не есть) мышление».

Определенный образ мира — во всей его человечески значимой насыщенности — отвечает и открывается некоторому образу мысли, имеющей определенное строение, определенную архитектонику, логику. Архитектоническую определенность мышления, свойственного античной культуре, можно назвать античной логической культурой мышления или античным разумом.

Стремясь определить античный разум его собственным архитектурным началом, В. Библер называет его *эйдетическим разумом*. Имеется в виду греческое слово εἶδος (*эйдос*) — *вид*, в котором нечто ведомо как оно *само*, которым оно видно (выделено, заметно,² дивно), — образ, форма.³ Эйдос — это понятие бытия как понятого (пойманного, известного) и поэтому содержит в себе ответ на вопрос, что мышление имеет в виду знать в качестве существенно сущего. Для эйдетического разума это — сущее в его собственном *бытии*, не в *присущести* (творящему действию), не в *сущностном* законе, а — в целостности собственного бытия. Сразу намечается и апория, присущая такой онто-логической перспективе: в собственном бытии сущего *все* бытие должно быть понято как *собственность* (οὐσία) этого сущего.

Вот одна из кратких характеристик *античного начала* философии, *античного* Ума в диалогике В. Библера.

¹ Ср. Библер В. С. От наукоучения к логике культуры. С. 69: «Предполагаю, что в истории культуры (в сопряжении многих культур) существуют различные, несводимые друг к другу, предельные понимания того, что „логично...”, а что „нелогично...”. (...) В античной культуре реальный смысл вопроса о предельной логичности моих размышлений (и — более формально — рассуждений) скрыт в... вопросе: как возможно определить (и — определить) „хаос” — в форме „космоса”, во *внутренней форме*; как возможно многое определить как исходно — единственно — сущее?»

² Например, в смысле „видный ученый”: речь не о знаменитости ученого NN, а о том, что в этом ученом *видно*, что такое научная мысль.

³ Характер „начала” это слово, наряду с еще более известным греческим словом ἰδέα ((*идея*) *идея*), однокоренным со словом *эйдос* и имеющим, по существу, тот же спектр значений, приобрело у Платона. Основы русских слов *видеть* и *ведать* образованы чередованием гласных в одном корне. Тот же индоевропейский корень в основе греческих слов обнаруживает утраченная в них „дигамма”: *φείδος* (*вид, фигура*), *φείδεν* (*увидеть*), *φείδω* (*смотреть, наблюдать*), *φῶδα* (*я знаю, ведаю*).

«Для античного Ума *понять* предмет мыслительного внимания означало определить *хаос* (таково здесь „определение” непонятного, *подлежащего* пониманию в соответствии с идеей понятия как эйдетического определения: *неопределенное* или *беспредельное*; это также и антиидея бытия: бытие как противоборствующее бытию-идеи. — А. А.), эйдетизировать его в космос, в упорядоченное, „украшенное”, эстетически значимое бытие, означало <...> ответить на вопрос (наличие определенного, сквозного *вопроса* — самое главное в идее понимания...), *что такое быть, действительно и извечно быть сущим*. <...> Именно загадочность бытия вещей (их „первосущести” — Аристотель) мучила и озадачивала разум античного человека. Именно такая первосущность лежала в основе *понятия* <...> античной культуры. „Эйдос”, *внутренняя форма*, был разгадкой и все новой и новой загадкой античной — эллинской в первую голову — „энигмы”. Иными словами, бесконечно-возможное бытие вещей и самой человеческой души понятийно (но и практически) актуализировалось в *апории*: быть означает быть *многим* — быть означает быть *единым*, этим, единственным, замкнутым на себя. <...> Эйдетизировать бытие вещей вещи означало вместе с тем эйдетизировать собственное бытие, обрести внутреннюю форму „микрокосмоса”, души». ¹ Эйдетический разум — «это разум, для которого *понять* бытие отнюдь не означает познать, каково оно есть „само по себе (объективно. — А. А.)”... Для эллинского духа *понять* мир (и самого себя) означает — всей силой разума, мышления — определить хаос мира в космос, мысленно „устроить” беспредельное, вместить его в пределы образа, внутренней формы, эйдоса, означает соединить логос и эстезис». ² Поэтому греческое слово γινώσκω, которое, не долго думая, переводят „*познавать*”, точнее выражает смысл греческого разума, если его передавать более близкими к его собственному (повседневному) значению словами: „*узнавать, распознавать, замечать*”.

Платон не сочинял курьезных мифов, когда говорил о том, что понимание подобно припоминанию. Эйдетически устроенная мысль, в самом деле, подобна всматривающемуся распознаванию того, что всегда уже как-то виднеется, показывается, известно, распознано настолько, что позволяет всматриваться. Мысль словно наводит взор на фокус так, чтобы всегда уже *как-то* видное могло проступить в своем *собственном* виде, скрывающемся источнике

¹ Библиер В. С. От наукоучения к логике культуры. С. 4—5.

² Там же. С. 294—295.

этих „как-то”. С другой стороны, именно эйдетическое (эйдетически настроенное, воспитанное, образованное) *всматривание* в вещи, в их *собственный* вид образует — формирует — человеческий ум: как множественность сущего *есть* единый эйдос мира, содержит в себе про-образ — идею и логику — человеческого ума. Поэтому эйдос есть онтологическое начало, его онтологика скрывается в связке „есть” онтологического суждения «бытие есть (= как эйдос) мышление; мышление есть (= как эйдос) бытие».

Философия Нового времени разворачивается как *наукоучение*. Она видит свою задачу в том, чтобы испытывать на всеобщность и „чистоту” разум как разум экспериментально-познающий: „субъект” задает *свой* вопрос „черному ящику” мира, строит из себя рациональную конструкцию, чтобы вещи могли внутри этой конструкции рационально ответить на этот рациональный вопрос, ответить в условиях и границах разумной конструкции, в остальном же умалчивая о себе. Основная проблема наукоучения — проблема гносеологическая (как возможно познание: как „наша” мысль может добраться до бытия „вне нас”?), проблема метода, если же она строится как онтология, то это онтология возможной теории познания (см. с. 158—159).

Греческая философия испытывает на чистоту и всеобщность иное самоопределение ума. Эйдетический ум — это ум-устроитель, ум-формообразователь, ум-художник. Она разворачивается как логика и онтология своего рода поэтики: поэтики самоустроения всего в целом (космос), поэтики устройства государства (полития), поэтики образования человека (пайдея), поэтика сложения сущего в единстве бытия (*логос*)... Там же, где, как например у Аристотеля во «Второй Аналитике», разрабатывается античная эпистемология (своего рода теория знания), основной проблемой оказывается поэтика определений (как ум образует, или выявляет, или схватывает первые определения, начала знания?), а не отношение „субъекта” к „объекту”. И даже формальная силлогистика строится Аристотелем как логика определения и отношений при-сущности, а вовсе не как „логика дедуктивных наук”.¹ Вопрос этой философии не как возможно познание субъектом объективной реальности, а — что такое сущее в умо-зримой чистоте его бытия. Тут, скорее, возможность человеческого — заблуждающегося, ошибающегося, мыслящего о „фантазмах”, о „ничем” — мышления будет почти неразрешимой проблемой.

¹ См.: Лукасевич Я. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. М., 1959.

Такое самоопределение разума — полноценного разума, „касающегося” бытия, а не некоего исторического недо-разумения — принципиально (в началах) отличается от новоевропейского. Там, где греческий *распознающий* ум видит цель (мысленно увидеть и определить сущее — например, мужество, человека, мир — в неделимой целостности его бытия), познающий разум Нового времени находит „предмет” познания, только еще подлежащий познанию, т. е. проникновению в сущность, лежащую как закон (или сила) за пределами существующих явлений (действий).

Эйдос, предположенный в качестве архитектурного начала и тематического *вопроса* античного разума в целом, обретает смысл, далекий не только от обыденного, но также и от специально платоновского. Это смысловой узел, апорийный перекресток разных, расходящихся (но им — этим вопросом — сообщенных) путей античной мысли, начало каждого из которых образует своеобразная вариация эйдоса. Это начало определяет „априорный” базис культуры, до и вне всяких специальных рефлексий оно решающим образом сказывается в практике человека (античной культуры) как существа разумного, понимающего.¹

Там же, где речь заходит о выявлении начал этого архитектурного единства, в частности в философской аналитике, открывается его внутренняя *полемичность*, несходимость. Общее начало порождает множество авторски и содержательно разных, но внутренне соотнесенных вариаций в понимании первоначала. «Для античности это возможность эйдоса. Эйдос — это Число — у Пифагора, Атом — у Демокрита, Идея — у Платона, Форма — у Аристотеля».²

Расхождение „учений” не столкновение мнений, оно обусловлено онто-логической неоднозначностью самого эйдоса: аритмология пифагорейцев, онтологика Парменида-Зенона, атомизм, эйдология Платона... обнаруживают апории, присущие этому архитектурному началу античного разума. Эйдос — онто-логическая форма, позволяющая переходить от эйдоса-образа мысли к эйдосу-образу сущего, умо-зреть чистый („умный”) вид сущего, но происходить этот переход может разными, даже взаимоисключающими,

¹ Я говорю не о каких-то разумниках, а о всеобщем определении человека. Всякое человеческое не-разумие — страсть, глупость, безумие — определены (вместе с соответствующим „миром”) характером возможного разумения. Только потому и можно говорить о некоем разуме культуры, что им заранее всегда уже особым образом пред-устроены хозяйство, ремесло, политика, этика, психология...

² Библер В.С. На гранях логики культуры. С. 209.

путями. *Эйдос* — это то, что сводит все эйдо-логики в сократический спор.

Эйдос определяет архитектонику греческого ума как ума теоретического, т. е. ума, направленного на устройство понимаемого в его собственном, чистом (идеальном, умном) виде (= бытии).¹ Философия же, как заметили мы в самом начале, есть мышление, не столько стоящее на первоначалах, сколько испытывающее эти начала на начальность (всеобщность, логичность, онто-логичность, бытийность), пытающаяся их обосновать. То, что продумывает античная философия, — логические начала эйдетической поэтики, а не теории познания. Она продумывает сам эйдос, эйдетическую онто-логику и поэтику как возможность определения бытия и мышления. Осмыслить возможность — и невозможность — эйдетически понять бытие (или эйдетически определить само понятие) — вот дело античной философии.

Если эйдос есть архитектурное начало античного разума, определяющее логику теоретического мышления как поэтику устройства космоса из хаоса, видимого (зримого) из безвидного, то философия продумывает начала этого всеобщего начала. Ее занимает само „из“. Античная философия продумывает эйдос как возможное понятие бытия. Философская мысль — в отличие от теоретической — выходит за пределы эйдетического определения истинности (тождества понятия и бытия сущего в эйдосе). Внимание, которое порождает философию и образует ее центр, средоточие, есть внимание к самому бытию, к бытию-загадке, относительно которого бытие-эйдос есть лишь возможный образ разгадки.

Но философия не поддается соблазну превратить умную загадку в патетическое недо-разумение. Она предельно далека от неуловимых речей о неуловимом бытии. Загадка бытия задается скрытой апорийностью эйдетического определения бытия и понятия. Античная философия как философия (не теория, не метафизика) и есть *апоретика эйдетического разума*, ее начала суть онто-логические апории.² Именно эйдос — архитектурное начало античного разума — и открывается в античной философии как фундаментальная апория, как *невозможность* быть сущему умно устроенным миром.

¹ Напомню, что греческое слово θεωρία (θέα — зрелище + ὄραω — видеть) означает зрение зрелища (θέατρον — театр, место для зрелищ).

² Образцом такой собственно философской апоретики остается, как не раз уже отмечалось, „гимнастика“ платоновского «Парменида».

Если философия Нового времени начинается там, где гносеологический разум в своих метафизических (онтологических) идеях вступает (по слову Канта) в тяжбу с самим собой, то в античной философии разыгрывается спор идей бытия, (апорийный) спор начал бытия. Не теоретически значимые космос, предел, эйдос, единое ведут речь в философии, а внутренний спор бытия-хаоса и бытия-космоса, бытия-предела и бытия-беспредельного, бытия-видности (знания) и бытия-утаивания (вопроса), бытия-тождества и бытия-инаковости (различия).

Понять сущее в полноте его бытия, понять сущее в его начале — синонимические выражения. Философия думает о том, как это возможно: что такое бытие как таковое — или — что такое быть перво-начально. Идеи первого начала или идеи бытия и суть начала философии. В греческой философии возможные понимания бытия-начала обрисовываются двумя пределами-идеями: быть — значит всегда начинаться, всегда расходиться, различаться с тем, что *стало* быть, чтобы не разойтись с собой — гераклитовское начало, — и — быть перво-начально — значит быть безначально, быть целиком на границе с небытием — парменидовское начало.

5.2. Античные начала в современной философии

Отступление. Философская современность.

В противоречии с тем, что мнится так называемой злобе дня, нужда в философском осмыслении — одна из первейших и острейших нужд человеческого существования здесь и теперь. Нужда эта отвечает нужде человека быть — сейчас и здесь — *в качестве* человека *вполне*, т. е. не „просто” выжить и прожить, что называется „провести время”, но *сбыться*. Сейчас и здесь, в нынешнем мире человек на этом пути вынужден встретиться с самим собой в невиданной и неслыханной доселе разноликости, в *изначально* разных — потому исключаящих друг друга — смысловых горизонтах, определяющих пути и способы „сбываться” (чтобы уяснить обескураживающую остроту встающего вопроса, скажу традиционной формулой: пути и способы *исполнить свое божественное предназначение* или — еще традиционной — *спастись*). Необходимость встречи на пути к *самому себе* с собой-другим, идущим к себе другим путем, не-обходимость для „меня” этого другого пути (ситуация *перекрестка*) можно назвать философской совестью (со-вестью, извещенностью об этом другом пути, от которой нельзя уже уклониться). Философская со-весть подсказывает: *сбыться* в качестве человека невозмож-

но, не включаясь в со-понимание *начал*, во всемирно-исторический диалог о том, кто мы такие и что вообще происходит.

Философия, как и все, происходит в „жизни”, порождается „духом времени”, определяется разными силами (потребностями, желаниями, волями), которые разные учения считают базисными, но все эти „жизни”, „духи” и „потребности” обретают жизненность, духовность, могущество в понимающем существе, затерянном в сверхчеловеческом мире, как „тростинка”. Сущее в целом касается нас, потому что *некоторым образом* происходит в недрах понимающей мысли, происходящей в какой-то бесконечно малой точке сущего. Парадоксальное оборачивание мысли в мире миром в мысли и есть дело философии.

Благодаря философии мир этого — нашего — места и времени (во всех его могуществах и обреченностях) — наш „случай” — может открыть себя в качестве обще-значимого, включить свой уникальный опыт бытия человеком в историческое самосознание человека. Философия, стало быть, современна не тем, что занимается проблемами, считающимися „актуальными”, и не тем, что извлекает из прошлого уроки для настоящего, — она, напротив, извлекает опыт настоящего для настоящей — сверх-временной — со-временности *времен*. В условия возможности такой — одной на всех — со-временности, такого всеисторического онто-логического *диалога* о смысле бытия входит способность к радикальному — до метафизических оснований и корней доходящему — *сомнению* в истинах и правдах, в демонах и божествах нашего собственного „современного” мира, нашего *случая* бытия.

Мир этот по сей день — теперь, впрочем, скорее, уж негативно — определен *духом* научного познания и технического управления. Технику следует здесь понимать в столь же всеобъемлющем смысле, что и науку: есть *социальные науки*, будут соответствующие *социальные технологии*, есть, положим, наука психология, постигающая природу „души”, будут соответственно и психотехники (в частности, например, психоанализ). Трудность радикального сомнения в *нашем мире* кажется непреодолимой: предполагается поставить под вопрос то, что всегда уже — априорно — понято (и потому имеет силу бытия), всегда уже разумеется само собой („естественный” свет разума), что дает „логике” вещей могучую необходимость и — главное — составляет „природу” самой мысли, способной ставить вопросы и решать задачи. Нужно сделать шаг назад там, где, кажется, отступить некуда. Требуется умение отодвинуться, отстраниться от самой *истины*, господствует ли она в облике *объективности* или — в *идее* самодостоверности знающего (объективного), повсюду владеющего собой («all is under control») *субъекта*. Войдя

в само существо своей эпохи (своего „духа времени”), нужно затем суметь *выйти из себя*, чтобы допустить философского собеседника: изначально иную идею, иной смысл (априорный за-мысел) мышления и бытия, а следовательно, смысл (и могущество) бытия, — *богом, миром, человеком, знанием, красотой, славой, правдой, смертью...*

Именно там, где философия Нового времени, от Декарта до Гуссерля, по меньшей мере понимавшая себя как наукоучение, усомневается в себе, возвращается к своим онто-логическим началам и ставит их под вопрос, — там, в этой радикальной — т. е. собственно философской — озадаченности началами собственного разума философская мысль открывает возможность иных начал и заново встречается с философской мыслью прошлого, застигнутой в той же озадаченности. Здесь мы находим каждый из наших миров (и нас самих, их обитателей), теологически, метафизически, логически, эстетически — всячески — продуманных и обоснованных в качестве *самого* единственно возможного мира, здесь — в началах-начинаниях — мы находим эти миры как *допущения* быть миром.¹

Некими значимыми чертами греческая философия, причем ранняя, традиционно именуемая досократовской, особенно близка современной философской ситуации. Поэтому прежде чем переходить к работе с „материалом”, подытожу сказанное так, чтобы различить в приведенных уже характеристиках начал античной философии начала (возможной) современной философии.

А. Стихия начала

Характерное умонастроение конца XX века сказывается в осознании эпохального рубежа: конца времен, только что бывших „новыми” (modern times), исчерпания их „духа” и наступления некоего времени, о котором нельзя сказать ничего, кроме того, что оно „пост”. Речь идет не об очередной смене „стилей”, „течений” или „концепций”, а о выходе из-под власти каких бы то ни было навязчивых общезначимостей вообще. Нельзя сказать (как говорили в XIX веке), что человек возвращает таким образом себе собственные „отчужденные” силы, он сам — человек-субъект — наряду со

¹ «Начало (до... бытия, до... мысли и — в „самом начале” бытия, в самом начале мысли) — это вечный и конкретный (Sic!) домен философии: того „есть...”, что есть бытие только в статусе философского внутривероятного *предположения*... {...} Мгновение начала бытия раздвигается в философской мысли в длительное *бытие начала*» (Библер В.С. На гранях логики культуры. С. 44).

своими богами, природами, законами — один из „фантасмов” (теперь вопрос, чьих). Что было судьбой, оборачивается игрой, магический диктат языка (в широком семиотическом смысле) взламывается искусством поэтической (играющей языком) речи, творящая стихия выходит из положенных ей пределов, устоявшиеся формы оказываются лишь ее бегущими, переливающимися „патосами”. Европейская культура рубежа веков на разные лады развинчивает (деконструирует) свои культурные „вещи” и „тексты”, открывает в тайне их *данности* поэтику создания, редуцирует, возвращает созданное в стихию начала, в стихию возможностей, виртуальных форм, набросков, починов и канунов.

В этом возвращении окончательно (казалось) ставших в себе „существ” в поэтическую стихию становления и созидания¹ нынешние времена близки той ранней эпохе греческой культуры, которую филологи называют эпохой *мифопоэтического* мышления. Парадокс этого „мышления” в том, что безусловное и подчиняющее (*миф*) становится сочиняемым, поэтически условным (*эпос, лирика, трагедия*) или логически проблематичным (*космогонии*).

Античная культура (как культура) также рождалась в „деструкции” мифической заданности, распуская структуры известного мифа в безвестной первостихии начала, возвращаясь ко временам, «когда ничего еще не было». Ранняя греческая мысль не *ликвидирует* миф какой-то „рациональной” критикой, напротив, она стремится глубже войти в него, погрузиться (и погрузить его) в *стихию начала, в переводы, в изначальное „тоху вабоху”* («безвидное и пустое»)² В мысленном возвращении к первоистоку всего исток фило-софии и того, что философия именуется *мыслью*: возвращение в начинание, произведение начинания. В муках рождения начинающего „логоса” из безначального мифа и доначального хаоса в античности мы распознаем знакомые нам муки рождения (начинания) культуры из хаоса небытия, варварства или из беско-

¹ Напомню, что „поэзия” по-гречески — ποιησις — означает *создавание, изготовление*.

² Там исток Фалесовой „воды” (как и гомеровского Океана):

«Когда вверху не названо небо,
А суша внизу была безымянна,
Апсу первородный, всесотворитель,
Праматерь Тамат, что все породила,
Воды свои воедино мешали».

(«Энума элиш»).

нечных мифов, каждый из которых привычно претендует на извечность, безначальность и, следовательно, безусловную начальственность.¹

Инициация в бытие человеком — т. е. *испытателем* бытия — всегда происходит на *границе* между мифической извечностью традиции, божественных, естественных или исторических законов, имеющих силу законов безначального бытия, с одной стороны, и *небытием* изначальной стихии, „вакуума” чистой виртуальности (все-возможности) — с другой. Эта *инициация* — поэтическая и философская — требует *смерти* в мире „мифического” бытия (нерожденного, вечного, данного), погружения в первостихию не-бытия (рождающую) и рождения в мир, содержащий *в себе* эту возможность рождения в мир, словно состоящий из различаний, начинаний, наставаний. Иначе сказать, *вместе* с эллинами VII—VI вв. до н. э. мы сегодня открываем поэтический и философский „логос” как *инициацию* в будущее — возможное, безвестное и неожиданное, не в то будущее, что когда-нибудь настанет, а в настоящее будущее, что уже *есть* здесь, неузнаваемое под знаками давно состоявшихся знакомств и сложившихся навыков быть.

Я нахожу, к примеру, пафос и направленность тех современных философских работ, которые заняты так называемой „деконструкцией” (оставим истрепанную кличку „постмодернизма”), чрезвычайно близкими „досократовской” мысли. Она тоже занималась своего рода деконструкцией мифа: теогоний, традиционных установлений, общепринятых мудростей. Соответствующие „конструкции” занимают философски настороженную мысль и се-

¹ В России эта память о «родимом» «древнем хаосе» издавна питала поэтических муз, словно возмещая нашу философскую глухоту. В предсмертной пушкинской речи «О назначении поэта» А. Блок, вдохновляясь не только ницшевским «духом музыки», но, может быть, в большей мере мотивами Ф. Тютчева, писал: «Из хаоса рождается космос, мир, учили древние. Космос — родной хаосу, как упругие волны моря — родные грядам океанских валов... (...) Хаос есть первобытное, стихийное безначалие; космос — устроенная гармония, культура; из хаоса рождается космос; стихия таит в себе семена культуры... (...) Мировая жизнь состоит в непрестанном созидании новых видов, новых пород. Их баюкает безначальный хаос; их взращивает, между ними проводит отбор культура; гармония дает им образы и формы, которые вновь расплываются в безначальный туман». «На бездонных глубинах духа, где человек перестает быть человеком, на глубинах, недоступных для государства и общества, созданных цивилизацией, — катятся звуковые волны, подобные волнам эфира, объемлющим вселенную; там идут ритмические колебания, подобные процессам, образующим горы, ветры, морские течения, растительный и животный мир» (*Блок А.* Собр. соч.: В 8 т. М.; Л., 1962. Т. 6. С. 161, 163).

годня: существа, вызванные к жизни спекшимися в сознании мифологемами, вещи, силы и орудия, созданные из слипшихся слов; идола, манипулирующие людьми тем более властно, чем более люди рассчитывают манипулировать самими идолами!... Философски значима тут не сама по себе разборка „вещей” на „приемы”, „произведений” на „тексты”, „текстов” на „фигуры” и „материалы” — все это вполне соответствует классическому научно-аналитическому духу, — а направленность внимания: к *первоначальному*, мыслимому как *стихия*, в которой надо *распутать*, *растворить* все миры, сочиняемые поэтами, чтобы присутствовать при собственном рождении сущего.

Современность, следовательно, со-временна ранней греческой философии в опыте *радикального* начинания: то, что было мудростью (смысловой архитектоникой) мира — просто самим миром, — кончается, и никакого скрытого мира, никакой тайной мудрости в этой отброшенности к началу начал — в мир-до-мира, мысль-до-мысли — нет. Фундаментальная онтология и диалогическая онтологика согласны в этом пункте: античная философия сходится с философией современной — и обе они входят в средоточие философии — именно в общем опыте абсолютного зачина, почина, начинания. Мы сообщены здесь общим умонастроением, своего рода поэзией, пожалуй, даже мистикой этой мысли-до-мысли, вот-вот-мысли и вот-вот-мира.

Говоря, например, об изречении Анаксимандра как о самом раннем изречении западного мышления, Хайдеггер уточняет: дело не в том, что оно *древнее*, дело в том, что оно лежит в началах того мира, конец которого мы переживаем. Мы в этом отношении со-временники, как со-временны закат и рассвет. „Логос” философии, охватывающий исторический мир этими *крайними* пределами, есть поэтому всегда *эсхатологический* „логос”. Таково по смыслу и изречение Анаксимандра. «Но какое право имеет эта рань на то, чтобы обращаться к нам, пожалуй, самым поздним позднякам философии? (...) Или же в хронологически-исторической удаленности изречения скрывается событийно-историческая близость его неизреченного, изрекаемого в грядущее».²

¹ Имею в виду легион новых мифологизаторов, реконструкторов архаических или конструкторов модернистских культов, изобретателей национальных идей, геополитических мыслителей, социотехнологов, политтехнологов, психотехнологов и т. п.

² Heidegger M. Der Spruch des Anaximander // Heidegger M. Holzwege. Frankfurt am Main, 1963. S. 300. Ср. рус. пер. Т. В. Васильевой в изд.: Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 31.

Б. Идея бытия

Современная мысль перекликается с греческой также и в другом — классическом — обороте. Мы уже отмечали, что теоретическая мысль XX века сосредоточивает внимание на начальных определениях и более всего на определении собственного „предмета” в неделимом (элементарном) существе его бытия, в его бытийной „атомарности” (см. с. 52). Определение предмета теперь не столько *предваряет* теоретическое исследование его „механизма” или „поведения”, сколько становится *целью* исследования. *Идея* или *природа* атомарной единицы, вопрос: что значит *быть* — математическим, литературным, историческим, социальным... — становятся ведущими. Припоминается платоновская „идея” или аристотелевская „фюсис”, но смысл их радикально изменяется.

Возвращение „к самим вещам”, провозглашенное феноменологией, знаменует кризис гносеологического субъекта (вместе с *его* объектом). Хотя оно означает также редукцию архитектурного мира ума (умного мира) к некой изначальной (усредненной) жизни (или материи) *сознания*, очевидна улавливаемая феноменологией всеобщая интенция мысли к бытию „предмета”, которое не только не может быть сведено к бытию его *в качестве* (в аспекте) предмета познания, но и запрашивает мысль, постигающую в совершенно ином, нежели познание, смысле. В центре мыслящего (понимающего) внимания и в культуре XX века, и — по-своему — в античности оказываются не сущностные силы и законы, лежащие за явлениями, вызывающие их и проявляющие в них свое действие, а бытийность вещи, ее само-бытие, бытие — всем беспредельным бытием — в качестве (= в определенности) самой себя.

Бытийное существо сущего вновь ставится в центр мыслящего внимания, но внимание это устроено, так сказать, *обратно* платоновскому (точнее, платонистски-метафизическому): неделимая существенность бытия находится не в горизонте идеальной всеобщности, не в системе умного мира, где все находит свое место и назначение, а в *точке пересечения* таких (возможных) горизонтов и миров-умов. Платоновская идея вспоминается не столько как идеальный прообраз — „теорема” — сущего, сколько как радикальная „проблема” — источник, порождающий (и таящий в себе) много-образные „эйдолы”, „стороны”, „аспекты”, „планы”, типы „идеализаций”, уже существующие и — главное — еще только возможные. Кантовское истолкование идеи как фундаментальной проблемы разума таким образом бесконечно углубляется: тут обретаются (и изобретаются) не просто идеи разума, а идеи разумов,

мгновенные смыслы универсального разума („концепты”, как порою говорят сегодня¹).

Онтологически важнейшим в „идее” как идее *бытия* является теперь *различие*, необходимо предполагаемое в ней *вместе* с тождеством (ср. «Софист» Платона), — то онтологическое различие, о котором впервые заговорил М. Хайдеггер и которое, как мы отмечали, стало едва ли не основной темой современной философии (см. с. 28). Этот внутренний спор сказывается уже самим выражением *идея бытия*: бытие (по идее) есть всегда *другое* относительно определившей (схватившей) его идеи. Идея как идея бытия есть всегда как ответ (один из ответов, ожидающий очередного контр-примера), так и всегда остающийся вопрос.²

Идеи сосредоточивают в себе *спорность* всех узлов, которыми человек связан с сущим, т. е. встроены в него и дают ему стать чем-то: числом, словом, вещью, красотой, правом, душой, событием, миром... Бытийность такого рода „универсалий” пред-усматривается сегодня не во всеобщем горизонте вечных и универсальных истин-ответов, а в углубляющейся вопросительности и развертывающейся многомысленности (логической многоплановости) этих *идейных тем*.³

В. Эстетичность и поэтичность идеи бытия

Так обрисовывается еще одна особенность современной мысли, позволяющая (и требующая) вступить в живое общение с античной мыслью как современницей: понять ее как собственную

¹ „Идея” Платона как *концепт* застигается и рассматривается, так сказать, *in statu inveniendi*, в состоянии изобретения. «...Философ особенно должен не доверять именно концептам, коль скоро он не сам их сотворил (об этом хорошо знал Платон, хотя и учил противоположному...). Платон говорил, что следует созерцать Идею, но сперва он должен был сам создать концепт Идеи» (*Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия / Пер. С. Н. Зенкина. М., 1998. С. 14*).

² «Задача или вопрос, — пишет Ж. Делёз, — не являются субъективными, ограничивающими определениями, отмечающими момент недостаточности познания. Проблемная структура является частью объектов и позволяет постигать их как знаки... <...> Еще более глубоким является Бытие (Платон говорил Идею), „соответствующее” сущности задачи или вопроса как таковой. Есть как бы „щель”, „зияние”, онтологическая „складка”, соотносящая бытие и вопрос. В этой связи бытие — само Различие» (*Делёз Ж. Различие и повторение / Пер. Э. П. Юровской. М., 1998. С. 87—88*). Делёз ссылается тут на онтологическое различие М. Хайдеггера. „Складка” — это *Zwiefalt* (двустворчатость) бытия, „учреждающего” сущее двойным движением: „просняения” и „вуалирования”.

³ См. главу «„Ученое незнание” Нового времени. Идеи разума и антиномии разума» в кн.: *Библер В. С. Кант — Галилей — Кант. М., 1991. С. 181—206*.

возможность, внутренний голос в разговоре современной мыслящей души с самой собой. Идея как форма, в которой сущее дается одновременно в неделимом единстве собственного бытия и в сущностной несводимости к интеллигибельным идеализациям, есть форма художественного произведения. Это — эстетическая явленность бытия сущего и соответственно эстетическая интуиция ума.¹

а) *Эстетисис и теория*. Начало первой философии Аристотель находит в природном стремлении человека к знанию (τοῦ εἰδέναι), свидетельством чему служит любовь к „эстетисису“, к чувственным восприятиям как таковым, помимо их полезных применений (χωρίς τῆς χρείας) (Metaph. I 1). Любовь, стало быть, к „бескорыстному“ разглядыванию, ощупыванию, разнюхиванию, опробованию и слушанию — праздное любопытство — есть начаток той любви к сущему «ради него самого» (Платон), что именуется фило-софией. Благодаря способности и любви к праздному — свободному, досужему — любопытству всегда занятое и озабоченное внимание человека может отвлечься от своих забот и увлечься формами и различиями сущего самого по себе, удивиться диву бытия. Зрение особо значимо в этой любопытствующей захваченности самим сущим, поскольку полнее других восприятий способно, воспринимая, оставить сущее в самом себе, даже, напротив, отставить его целиком от „применения“ к человеческому телу (и делу). Искомым на этом пути будет *собственный вид* — эйдос — сущего, в котором оно видно целиком, в полноте своего бытия (в своем существе). В таком виде сущее, правда, нигде и никогда не видно, разве что зрением ума (действующего здесь в опасной связи с *воображением*). И вот на пути от разглядывания к умозрению стоит нависящий феномен красоты: произведение искусства являет одновременно вид *красоты* и вид *истины*.

Эстетическое качество сущего — отстраненное самобытие — есть поэтому вместе и *теоретическое* качество.² Эстетическая природа теоретической мысли (созерцания) дает понять, каким об-

¹ *Эстетическое* здесь не следует связывать ни с „эстетикой“ как дисциплиной, ни с идеологией „эстетизма“. Речь идет о *красоте* как *виде* истины бытия, образцово явленном в произведении искусства.

² Не случайно это греческое переживание *теории* (θεωρία) современные теоретики вспомнили, когда теоретическая мысль достигла предельной отвлеченности и должна была держаться сама собой, внутренними критериями и „эйдетическими“ интуициями. „Красота теории“ как критерий истинности — общее место в рассуждениях ведущих физиков-теоретиков XX века. В. Гейзенберг прямо возводит этот критерий к Пифагору и Платону. См.: *Гейзенберг В. Значение красоты в точной науке* // Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М., 1987. С. 268—282.

разом любовное влечение может приводить как раз к предельной отвлеченности, как отстранение, отдаление может быть выражением *страсти к*. Лишь художественная восприимчивость дает пример такого странного сочетания: полной захваченности и полной отстраненности, неприкосновенности и интимной близости.

б) *Искусство и философия*. Гегель, мы помним, характеризует форму „греческое мышление” как стадию «прекрасной индивидуальности». На этой ступени духа истина сияет ему как красота. Но красота для Гегеля есть истина абстрактная, истина еще не знающего, не распознавшего себя духа. Что греческое мышление мыслит „эйдетически” значит, что оно мыслит, так сказать, в *образах*, тогда как собственной формой мысли может быть только мышление в понятиях.

Тюбингенские однокашники Гегеля, Ф. Шеллинг и Ф. Гельдерлин, напротив, нашли именно в греческой „эстетической” истине *перспективную* идею философии. Идея бытия — *тождество* идеи и бытия — имеет не просто эстетико-теоретическую определенность, образ этого тождества следует искать в средоточии искусства, в поэзии.

Философское понимание настроено на *тождество* мышления и бытия. Но тождество мышления и бытия не есть только мышление, это не „эфир” чистой (гегелевской) логики. Мышление в тождестве с бытием есть некоторым образом не-только-мышление, мышление-бытие. Философское творчество одновременно и послушание, его произведение („поэма”) одновременно и само-бытие, более того, само немислимое бытие. Иначе говоря, философ мыслит, как художник, в содружестве природы и свободы, техники и вдохновения, мастерства и наития, сознательного и бессознательного. В «Системе трансцендентального идеализма» (1800 г.) Шеллинг „дедуцирует” искусство как истинный *органон* философии. «...В искусстве мы видим как документ философии, так и ее единственный извечный и подлинный органон, беспрестанно и неуклонно все наново свидетельствующие о том, чему философия не может подыскать внешнего выражения, а именно о бессознательном в действии и творчестве в его первичной тождественности с сознательным. <...> Раз философия когда-то на заре науки родилась из поэзии <...>... то можно надеяться, что и ныне все эти науки совместно с философией, после своего завершения, множеством отдельных струй вольются обратно в тот всеобъемлющий океан поэзии, откуда первоначально изошли».¹

¹ Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма / Пер. И. Я. Колубовского. М., 1936. С. 393—394. Философия искусства Шеллинга (вместе с философи-

В 1797 и 1799 гг. вышел в свет роман Ф. Гельдерлина «Гиперион». В одном из писем герой романа, путешествующий по Греции и размышляющий о том, что можно по-гегелевски назвать «прекрасной индивидуальностью» греческого человека, именно с поэтической натурой греков связывает их философскую одаренность. «...Без поэзии они никогда не были бы народом философов! <...> Философия, как Минерва из головы Юпитера, рождается из поэзии бесконечного божественного бытия. <...> Великое определение Гераклита — *ἐν διαφέρων ἕαυτῷ* (единое, различающееся в себе самом) — мог придумать только грек, ибо в этом вся сущность красоты, и, пока оно не было найдено, не было и философии».²

Как видим, Шеллинг и Гельдерлин, говоря о красоте в горизонте философии, имеют в виду не столько эйдетическую пластику „прекрасной индивидуальности“, сколько *поэзию*. Эстетически-теоретический смысл умно созерцаемой истины сущего — или *идеи бытия* — восполняется (и существенно преобразуется) поэтическим (пойетическим) смыслом: тождеством созданности, сочиненности и само-бытности, откровенности умозримого.

Философская мысль родственна поэтической в том, что мыслимое ею из-обретается (обретается в качестве всегда — безначально — сущего путем порождения из начала, из ничего). А это значит: единое само-бытное *есть само* не потому, что замысел полностью воплощен, и не потому, что его бытие полностью освоено мыслью (идеей), — само-бытность поэтически сочиненного или философски из-обретенного в том, что оно — само-бытное — начинает быть само, *по ту сторону* исполненного замысла или найденного последнего основания (истины). Поэтическое творение есть сотворение *всегда творящего*. Совершенное и окончательное оказываются здесь незавершимым *источником* поэтических замыслов и вечным зачинщиком философских изобретений, о которых авторы не имели ни малейшего понятия. Трагическая маска Эдипа в трагедии Софокла «Эдип тиран» или идея прекрасного, искомая

ей русского символизма) лежит в основе грандиозного труда А. Ф. Лосева. Сполным основанием (а вовсе не только по соображениям маскировки) писал он историю античной философии как историю античной эстетики. В работе «Очерки античного символизма и мифологии», чудом изданной в 1930 г., А. Ф. писал: «Принципиально не может быть у греков такой философии, которая не была бы эстетикой, и такой эстетики, которая не была бы в то же время философией, и именно „первой философией“» (Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930. Т. 1. С. 84—85).

² Гельдерлин Ф. Гиперион / Пер. Е. Садовского // Гельдерлин Ф. Сочинения. М., 1960. С. 355—356.

собеседниками в «Гиппии большем» Платона, суть изобретения, превышающие замысел изобретателей: в них сочинены-открыты навечно неустранимые *зачинщики* споров и *источники* трагического и мыслящего удивления. В этом смысле формула Гераклита, приводимая Гельдерлином, относится и к искусству, и к философии: речь не о „единстве многообразного“, не о „тождестве противоположностей“ и прочей золе давно угасшей мысли, а о парадоксе бытия, расходящегося в себе со всей полнотой своего единства.

М. Хайдеггер, возвращаясь к тому, что осталось непомысленным в греческом начале, и подготавливая переход к другому началу, идет путями близкими, порою совпадающими с теми, что были намечены Гельдерлином и Шеллингом. Приведу здесь только одно высказывание, которым он завершил курс «Основные вопросы философии». «На переходе к другому началу существо (истины. — А. А.) должно быть мыслительно подготовлено. Иначе, чем в первом начале, сложится в будущем соотношение сил, ранее всего основывающих истину поэзии, — а тем самым искусства вообще — и мышления. Не поэзия первое — *подготовителем* на переходе должно быть *мышление*. Искусство же в будущем — либо вовсе не существует, либо есть произведение (приведение в исполнение — *das Ins-Werk-setzen*) истины — *некое* сущностное основание существа истины».¹

в) *Истина бытия как произведение*. Схематизм произведения искусства — ведущая идея диалогической онтологии В. Библера. Схематизм здесь надо понимать в кантовском смысле. Но — в отличие от философии, чье умо-зрение было настроено и устроено аппаратурой научно-познавательного исследования, — не связи естественнонаучного опыта (эксперимента) считаются наводящими на *идеи разума* (и заранее регулируются ими). На *идею бытия* наводит „опыт“ произведения, образцом которого выступает произведение искусства. Речь, разумеется, о том, что открыло в произведении искусства искусство современное, а открыло оно нечто противоположное „классическому“ образу произведения, а именно его *производящее, творящее* существо (*forma formans*), скрываемое идеалом совершенно завершенной сотворенности, так сказать, замурованное в нем.

Произведение, наводящее не идею бытия (и наводимое этой идеей, этим — современным — оборотом идеи бытия), есть (1) каж-

¹ Heidegger M. GA. Abt. II. Bd 45. S. 190. Детально смысл произведения искусства как учредителя и хранителя истины рассмотрен Хайдеггером в работе 1936 г. «Исток художественного творения». См. рус. пер. А. В. Михайлова в кн.: Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 47—108.

дый раз единственный и неделимый — исключительный — *эйдос* искусства: этот стих, этот этюд, афоризм, книга или даже инсталляция, перформанс... — как *начало* и *канон* самого себя, значим момент *перворождения* «из сора»; (2) неделимый *эйдос*, как бы вывернутый наизнанку: он выносит на поверхность свой исток, начало, маевтику рождения, приемы сочинения, он создается как «самолет, в полете творящий самолеты» (О. Мандельштам), поэтому он (3) принципиально вариативен („сериален”¹), это замысел, обнаженный в серии набросков, едва ли не черновики, и таким образом (4) всегда *обращен* к адресату как *соавтору*, соучастнику в игре и муке... бытия, скажем сразу, чтобы перебросить мостик к философии.

Идея бытия — истина-добро-красота, (при)открытая в таком опыте художественного произведения, не утрачивая онто-логической сверхличности, возвращается на землю, в руки, воображение, ум конечного человека, обретает *лицо* смертного, в трагическом недоумении обращенное поверх барьеров и времен к собратьям по событию бытия, разыгрываемому в историческом мире.

Именно характер бытия произведения искусства — самоначальность, адресованность, творящая форма, бытие в со-авторском исполнении (восполнении) — наводит на идею всеобщей онто-логики. Так идея произведения искусства оказывается исходной и для античной мысли (*эйдос*, *космос*), и для мышления в канун XXI века. Философская „эстетика” *эйдоса* и „поэтика” *логоса* — искусство и логика — связаны в первичных проблемах античности и современности.

Античность, собранная в такое умное лицо, обращает к нам *вопрос* своей *идеи бытия* ликом трагедии и философской озадаченностью (как в «Пармениде» Платона). Иначе бытие испытано человеком средних веков и новоевропейским. Так мы подходим к идее бытия-произведения. «Мир (как бесконечно возможный) — один, но он имеет (в нем нашими вопросами формируется) бесконечное число *смыслов*. Полифония логик — это полифония *смыслов* мира (бытия), отнюдь не нейтральных друг к другу, но диалогически сопряженных и — только в таком сопряжении (диалоге) действительно имеющих *смысловой* (логически), но не метафизический характер».² «В ключе *реального* создания произведений

¹ Термин из теории новой музыки. Означает построение музыкального произведения на определенных неизменных сочетаниях — сериях или рядах — звуков (и/или других параметров), повторяемых и вариационно преобразуемых.

² Библер В. С. Замыслы. С. 257.

возникает (решающая для XX века) форма понимания бытия, космоса вещей „как если бы...” они были произведениями. Так складывается онтология и философская логика культуры». ¹

Г. Диалогизм идеи бытия

Важнейшая черта сходства между греческой культурой и культурной (т. е. очень проблематической) возможностью нынешнего мира — положение мирового перекрестка, ситуация встречи изначально расходящегося, различающегося с собой. Якоб Буркхардт определяет человека постгероической эпохи Древней Греции (VII—конец VI в. до н. э.) как человека *колонияльного* и *агонального* (от греч. ἀγών — *общественные состязания*). ² Тут значимо соседство этих двух, вообще говоря, разных обстоятельств — исторического процесса и внутренней черты культуры — как двух связанных характеристик человека. Связь этих характеристик означает, что выход на границы — основание городов на перекрестках путей ойкумены (как например Милет или Элея³) — словно встраивает некий перекресток в учреждения полиса и в самосознание человека. *Номос* и *этос* полиса внутренне устраиваются разговором-договором — *логосом*, собранием, допускающим *другого* как предел своего и так открывающим в *своем* присутствии *другого*. Допущение другого как *соперника-соучастника* внутренне определяет характер встречи друг с другом (на агоре, в народном собрании) и глубже (внутри) — встречу с собой как другим. Полагая в основание общежития „творение логосов”, обмен „логосами” — *разговор-обсуждение* (обоснование-возражение, спор, суд), — человек находит себя в общем соревновании об общезначимом, например, в *спорах* о том, что Солон назвал *благозаконом* (ἐυνομία) — правдой, выправляющей все выходящее за свои пределы, не позволяющей «ни одним, ни другим верх взять в неравной борьбе». ⁴

Агональность — общая черта архаических культов, воспроизводящих противоборство периодически сменяющихся тео-косми-

¹ Библер В. С. На гранях логики культуры. С. 231.

² Burckhardt J. Griechische Kulturgeschichte. Bd 3. Der griechische Mensch. Leipzig. Б/г. S. 46.

³ Собственно, основания Европы, как впоследствии Александрия, Рим, Константинополь, Венеция, Флоренция... — местожительства европейского духа как духа мирового общения (мировой агоры или мирового форума), места *встречи* разноликого человека с собой.

⁴ Эллинические поэты / Пер. Г. Церетели. М., 1999. С. 250.

ческих могуществ, но единственно у эллинов агональность стала конститутивным началом культуры.¹ Полис как форма общежития „свободнорожденных” основывается на состязании речей. Состязание — основная форма воспитания и образования (παλδεία). Нет ничего утопического в требовании Платона «обязать законом» вести воспитание так, чтобы воспитуемый прежде всего и более всего стал «в высшей степени сведущим в деле вопросов и ответов» (Государство. 534d. Пер. А. Н. Егунова), это общепризнанная политическая „арете” (политическая доблесть, добротность, пригодность к жизни в полисе).

Все события панэллинской (культурной) значимости имели характер состязаний. Таковы не только известные атлетические игры, но и „мусические” соревнования — аэдов, музыкантов, комедиографов и трагиков.

Агон — не битва, хотя сражение и может быть осмыслено и представлено как божественный агон, чему свидетельство «Илиада». Грань, разделяющая ритуальный агон от агона как формы культуры, это расположение *игры*: не полное совпадение действующего со своим делом, само-цельность действия, зрелищность, не только внешняя, но и внутренняя. В агонально-игровое исполнение словно встроен взгляд соперника, судьи, зрителей (себя-соперника, себя-судьи, себя-зрителя). Соперник здесь не внешняя сила, которую нужно побороть, а соревнователь, *соучастник* состязательной игры-зрелища. Победа, одержанная в состязательной игре, значима не потому, что завоевывает что-то, награда отличает достижение, исполненность — *акме* (ἄκμη) — высшую точку, яв-

¹ Этот тезис Я. Буркхардта энергично оспаривает Й. Хейзинга, на обширном материале показывая, что игровая состязательность — общая черта самых разных культур (Хейзинга Й. Homo ludens. М., 1992. С. 87—93). Следует поэтому сразу же уточнить, что не сама по себе агональность отличает эллинскую культуру, а особый ее оборот, в котором агон освобождается от ритуальной функции и принимает характер оппонирования, возводится в сферу *логоса*: выясняющего разговора. Обобщающая позиция, занятая Хейзингой, приводит к размыванию границ между формами культа и культуры (соответственно и границ между разными культурами). Здесь, впрочем, не место входить в исторические и культурологические штудии. Я не описываю, а сознательно идеализирую, чтобы резко обозначить некую общезначимую черту эллинской культуры. Помимо детального исследования „агонального человека” у Я. Буркхардта (см.: Burckhardt J. Op. cit. S. 71—86), агональная основа греческой культуры рассмотрена в кн.: Зайцев А. И. Культурный переворот в Древней Греции VIII—V вв. до н. э. Л., 1985. См. также гл. III («Игра и состязание как функции формирования культуры») и IX («Игровые формы философии»): Хейзинга Й. Указ. соч. С. 60—93, 167—174.

ляющую „природу” человека (атлета, певца, политика...) в ее полном расцвете, в чистой *арете* (ἀρετή) — добротности, пригодности, в зримой „идее”. Но главное — зримой становится сама „природа” того, в чем и чем победитель силен, ловок, умен: тело, мелос, слово, само существо („идея”) трагического или комического и того, что в них раскрывается. Состязание оказывается поэтому тем временем и пространством,¹ в которых не люди играют друг с другом, а разыгрываются являемые ими „природы”. Вот почему всеобщий „полюмос” (сражение-тяжба-спор) может быть понят, как «отец всего и царь всего» (Гераклит).

В состязании речей, например, является (разыгрывается) природа слова во всех обликах и поворотах его *арете* — пригодности быть словом. Оно становится заметным, некоторым образом зримым: особым искусством (τέχνη — в обоих смыслах: и как „искусство слова”, и как „техника”) и „предметом” рассмотрения, обсуждения, изучения в риторике, софистике, философии (в теориях „языка и стиля”). «Поэтика» Аристотеля имплицирована в состязательности поэтических искусств, это система суждений *судьи*, задумавшегося на досуге о том, что, собственно, делает поэзию поэзией в отличие от исторической прозы, что отличает эпос от трагедии, в чем существо комического и в чем «душа трагедии».²

При той легкости, с какой греческий язык позволяет создавать отвлеченные понятия (субстантивируя в среднем роде инфинитив, прилагательное, причастие), теоретик или философ мог изобретать для собственного пользования тонкую и богатую терминологию, но «как только какой-нибудь философ или какая-нибудь школа настаивали на своем школьном языке, рядом являлся другой с новым языком; и здесь господствовал чистый агон».³

¹ Тут нужно было бы слово, соответствующее немецкому Spielraum — *игровое пространство*, пространство, дающее место событиям разыграться.

² «Между Гомером и греческой теоретической поэтикой, — замечает, например, С. С. Аверинцев, — существует смысловое соотношение вопроса и ответа» (Аверинцев С. С. Греческая „литература” и ближневосточная „словесность”: Противостояния и взаимосвязи двух творческих принципов // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., 1971. С. 209).

³ Burckhardt J. Op. cit. Bd II. S. 357. Сегодня одна из наиболее провоцирующих понятийную работу философской мысли проблем — это проблема, кажущаяся исключительно лингвистической, проблема перевода слов, имеющих по всем признакам характер терминов (т. е. передающих *понятия*) с таких языков, как арабский, санскрит или китайский. Перевод здесь требует не подыскивания точного слова, а собственно философской работы по переосмыслению наших понятий, т. е. всей логики понимания существа сущего. Надо допустить другого

Другая важная черта состязательной игры — взаимность, обратимость успеха и поражения, равномошность и равноправие (ἰσωνομία) не только участвующих „сил”, но и „мер” их преобладания. И в этой черте проступает мир архаического мифа, сложенный (схваченный) как агон, как взаимообмен бытия восходящего и нисходящего, выраженного и пораженного, выступающего на свет и отступающего во тьму (дня и ночи, смерти и жизни). Именно эту „фигуру” взаимообмена бытием, космического заимодавства имеет в виду ранняя греческая мысль, выразившаяся, например, в известном изречении Анаксимандра (первого дошедшего до нас оригинального (частью) текста греческой философии).

ДК. В 1.

ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· δίδοναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισι τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν

Пер. А. В. Лебедева¹

А из коих [начал] вещам рождение, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды [= ущерба] в назначенный срок времени

Тут важно не упустить из внимания множественное число местоимения ἐξ ὧν, не переводить, как Г. Дильс, «из чего... в то же и... (Woraus... in das hinein... auch)». Но и во множественном числе местоимение может не означать каких-то особых отдельных от „сущего” (τοῖς οὖσι) начал, а указывать просто на само множество сущего: сущее *есть*, находясь (пребывая) в агоне друг с другом, во взаимовоздаянии. Бытие сущего и *есть* агон рождения и гибели. Однако отличает эту агональную космо-логику от архаической мифологии только то, что „сквозь” мифические рассказы (μύθοι) усматривается (имеется в виду) само *начало* мифа, его форма, даже схема: *логос*.

как *соперника, оппонента* не по „взглядам”, а по „технике” (онтологике) мысли, совершающейся в слове и отливающейся в термины, иначе все расплывается в том тумане приблизительности, который сходит за „мудрость” *вообще*. Пусть кто-нибудь попробует взять в толк такое, к примеру, *объяснение* термина китайского буддизма „ци”. Переводчик передает этот термин греческим словом „пневма” (имеющим и вполне терминологическое значение у стоиков или в христианском богословии) и комментирует: «Квазиматериальная энергетическая субстанция, имеющая потенции как духа, так и материи. Единая субстанция универсума в традиционных китайских учениях» (Философия китайского буддизма. СПб., 2001. С. 195).

¹ Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Пер. А. В. Лебедева. М., 1989. С. 127.

Отсюда путь ведет прямым к Гераклиту, последовательно строящему агональный (сопоставительно-полемици-игровой) космос¹ как всеобщую *форму* — логос. Мы увидим, что при этом происходит, когда займемся Гераклитом особо. Сейчас замечу лишь, что решающий шаг делается, когда агональное понимание озадачивается собой, когда мыслящее внимание сосредоточивается, так сказать, на элементарной форме агона и усматривает тут онто-логическую *проблему* или элементарную форму онтологической *апории* (одно-два). Агональная связь целого разрывается, преобразуясь в спор единого и многого, который сам понимается как агон (скажем, у Эмпедокла), ищет разрешения в аритмологической гармонии пифагорейцев, но возводится Парменидом и Зеноном в окончательно неразрешимый спор бытия-мыслимого и бытия-немыслимого. Именно внутренняя спорность, онто-логический диалогизм мышления бытия (бытия-умозримого — идеи-вида и бытия-незримого — идеи-искомого, идеи-загадки) развертывается в античной философии и составляет не только ее содержание, но и склад. Философия складывается в софистических речевых играх и в досужих „диалектических” упражнениях. Она встает на ноги в форме свободного сократического диалога у Платона и осуществляется вполне как эпохальное целое в скрытом диалоге философов — беззвучном диалоге греческого ума с самим собой о бытии (если перефразировать платоновское определение мышления). По содержанию этот диалог воспроизводит фундаментальные апории (апорийные обороты) греческой *идеи бытия*.

Что же может подсказать эллинская „агональность” современной философии, что тут сходного? Было бы серьезной ошибкой думать о восстановлении какого-нибудь мифопоэтического образа бытия, — скажем, гераклитовского — и перетолковании его в духе Ницше или Хейзинги. Речь идет не о „возвращении” в миф, а, напротив, о включении в разумный диалог пониманий. Во-первых, философское послание эллинов значимо лишь в единстве упомянутых черт: изначальность мысли, вопрос о бытии сущего, эстетическая и поэтическая интуиция (данность) бытия, агонально-диалогическая апорийность идеи бытия. Во-вторых, эллинское „по-

¹ Детальную и, я бы сказал, математически убедительную демонстрацию агонального характера гераклитовского космоса дал А. В. Лебедев: *Лебедев А. В. Агональная модель космоса у Гераклита // Историко-философский ежегодник. М., 1987. С. 29—46.* «...Космические противоборствующие силы, — пишет тут, в частности, автор, — выступают как соперники в агональном состязании: лейтмотив гераклитовской философской Музы — *παλίντροπος ἁρμονία*, вечный маятник „выигрыша и проигрыша”...» (с. 31).

слание” не отменяет, не снимает других эпохальных — бывших и сущих — „посланий”, оно включено в их возможный диалог.

Один из апорийных оборотов греческой идеи бытия, пожалуй, яснее других может стать внятными нашему времени, будто прямо касается нас. Он может быть описан как „агон” единого и единицы (единичного). Разве мы в самом деле не находимся в горячей точке этого „агона” между глобальной унификацией и острейшей индивидуацией (тотальностью и атомизмом, коллективизмом и индивидуализмом, не трудно заметить и другие вариации этого „агона”)? Беда в том, что за корыстью, страстями, ментальностями, приверженностью модернизации или традиционности, всемирности или провинциальности... кроется *онто-логическая* трудность, о которой много думал Аристотель в споре с платониками. Каждое сущее (каждый индивид, каждый культурный мир, скажем мы) есть особое — в пределе *единственное, уникальное* — явление, осуществление, воплощение *всего* бытия. Каждое сущее есть неделимая единица единого: единственное — *исключительное* — единое, единственная повсеместная, навечная и общезначимая *истина*, единственная *идея* всеобщего бытия. Бытия, которое не совпадает со своими идейными осуществлениями, не вмещается в них, апофатично, трансцендентно, — и только в качестве такого „не”, в качестве загадки, спорности, достовопросности (говоря по-хайдеггеровски) связует, *сообщает* друг другу индивидуальные идеи (единицы) как множество, со-ревнующее о бытии.

Если это верно, альтернатива „агона” современности обрисовывается такая: или он будет возведен в диалогический логос, или разразится тотальной войной.

* * *

Таковы предположения, предпосылки и предубеждения, определяющие мой подход к теме и предопределяющие возможный выход.

Начала античной философии, взятой как целое, — это (1) начала, определяющие философию как античную в особом смысле, в особой логической архитектонике свойственного ей мышления, — архитектурные начала; (2) начала античного мышления в их философском продумывании (обосновании), т. е. раскрытые (а) в их внутренней апорийности (невозможности) как фундаментальные, воспроизводящиеся проблемы античного разума и (б) в их внутренней диалогичности как полемическое сопряжение необходимых и несовместимых определений бытия, — полемические начала.

Архитектоническое начало греческой философии, начало ее теоретического оборота (или теоретической закраины) я условно связываю с пифагорейством. Это начало: мера, форма — *единица* бытия. Именно это определение начала есть „предмет” философского продумывания в греческой философии. Именно это начало обосновывается философией как начало бытия и знания. Начала этого начала она ищет. Апории этого начала ее озадачивают.

Собственно философское, апорийное или полемическое начало, то, что связывает многообразие авторских философий в полемическую целостность античной философии, я условно связываю с изначальным спором Гераклита и Парменида, гераклитовского и парменидовского пониманий начала и (то есть) бытия. Логическая (внутренняя) связь этих — и именно этих — начал философской мысли, мне кажется, достаточно очевидна у Платона. Она радикально переосмысливается, но не менее конститутивна для мысли Аристотеля. И еще у Платона ощутима изначальная сила этого тройственного начала.

Философски понять философию прошлого — значит научиться у нее допустить ее в качестве настоящей, дать ей снова быть в настоящем, дать слово ей самой и услышать его как философски насущное, обращенное прямо к нам. Стало быть, верность понимания античной (в частности) философии зависит не от того, насколько философия сумеет устранить себя в объективности исторической и филологической науки, а, напротив, от того, насколько современная философия сумеет стать философией, т. е. быть тем самым, *что* она хочет понять.

Такова сверхзадача предстоящей работы, ее философский горизонт.

Однако предлагаемые разыскания все еще слишком погружены в исторический материал. Я не могу считать их чем-то большим, чем подготовительной работой, материалами к...

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

НАЧАЛА И АПОРИИ АНТИЧНОГО МИРА. АРИТМОЛОГИЧЕСКАЯ АРХИТЕКТОНИКА МИРА ИЛИ УМ-УСТРОИТЕЛЬ

ПРОЛОГ В «ФИЛЕБЕ»

Стремясь к мудрости, любо-мудр — в отличие от мудреца, поглощенного мудрым знанием, — занят архитектурой, устройством мудрости, ее *строительными* замыслами и элементами. Речь идет не только о том, *что* истинно, а о том, *как* истинное истинно, как, какими чертами проступает в окружающем то самое, что оно истинно есть. Это и значит: философия ищет мудрость в *форме*, ищет *форму* мудрости, *склад* существенности, являющийся мерой и формой вразумительности. *Что* говорит знаток (мудрец или ученый), философа занимает постольку, поскольку то, *что* он говорит, — а главное, то, что и как для него *есть* то, *о чем* он знает и говорит, — обусловлено тем, *как* он думает. Словом, как выявляется умом (в уме) то, что сущее есть по существу. В отличие от теоретика-методолога философ занимается онто-логической формой — устройством мыслимости сущего — не для того, чтобы научиться лучше пользоваться этим устройством, а чтобы исследовать его *начало*, скрытое основоположение, содержащее и допускающее определенный строй отождествления существенности и мыслимости.

Допустим, я говорю: для греческой мысли таким „как”, *началом* мудрой формы, элементарной, доступной формой недоступного целого было *число*, — число как форма, в которой существенность сущего сходится с его мыслимостью. Разумеется, этим еще ничего не сказано, потому что неизвестно, что такое число в греческом понимании и как вообще число может быть формой „существенно сущего”. Опрометчиво думать, будто число настолько формально, что не допускает различий в понимании, дескать, дважды два всегда четыре. Но в том-то и дело, что формальность греческого числа отличается от формальности знакомого нам числа

(вообще говоря, произвольной точки на непрерывной числовой прямой). Игнорирование этого различия — источник множества недоразумений в трактовке пифагорейства. Пусть дважды два четыре истина, но истина не дважды два четыре.

Греческое число — онтологическая форма, это метрическое, эйдетическое число. Пояснить, что это значит, и будет целью первого раздела.

Известно: определение числа в качестве *начала* Аристотель связывает с „так называемыми пифагорейцами”, к ним в большинстве вопросов примыкает, по словам Аристотеля, и Платон (Arist. *Metaph.* I 6, 987a30). Связь платоновской эйдологии с пифагорейской аритмологикой настолько тесная, что *теоретической* философией Академии была своего рода *математическая онтология* и *космология* (в духе «Тимея»), составлявшая, видимо, содержание так называемого устного или неписаного учения (ἄγραφα δόγματα).¹ Иногда этой пифагорейско-платоновской традиции противопоставляют аристотелевскую,² но единица-мера и для Аристотеля есть архитектурное начало теоретической онтологии, а потому и этики, и физики, и эпистемологии.³ Перед нами

¹ Основные труды об этом „эзотерическом” учении, принципы которого были изложены Платоном в некой лекции «О благе» (~ 350 г.) и составившем предмет основных занятий в древней Академии: *Krämer H.-J. Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der Platonischen Ontologie.* Heidelberg, 1959 (Amsterdam, 1967); *Geiser K. Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaft in der Platonische Schule.* Stuttgart, 1963¹ (1968²). См. подробный разбор в ст.: *Васильева Т. В. Неписаная философия Платона // Вопросы философии.* 1977. № 11. С. 127—132. См. также: *Мочалова И. Н. Метафизика ранней Академии и проблемы творческого наследия Платона и Аристотеля // АКАДЕМЕΙΑ. Материалы и исследования по истории платонизма.* СПб., 2000. С. 230—234, 250—255; *Диллон Дж. Средние платоники.* СПб., 2002. С. 13—23. Для выяснения аритмологических оснований платоновской эйдологии значима работа Юлиуса Штенцеля: *Stenzel J. Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles.* Leipzig; Berlin, 1933.

² См., например: *Гайденко П. П. Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ.* М., 1980.

³ Доказательство, по Аристотелю, есть „уплотнение среднего термина”, поиск „неделимой далее единицы”, заключающей в себе все ей присущее. «Единица же есть тогда, когда достигается непосредственное, т. е. когда имеют непосредственную посылку, которая одна в прямом смысле слова. И как в других [областях], так и [в доказательствах] начало есть нечто простое, но оно не везде одно и то же: в весе это будет мина, в пении — четверть тона, а в другом — другое. Так в силлогизме единица — это непосредственная посылка, в доказательстве же и в науке — нус» (Arist. *Вторая Аналитика.* I 23, 84b35—85a1. Пер. Б. А. Фохта. См.: *Аристотель.* Соч.: В 4 т. М., 1978. Т. 2.

лишь вариации, аспекты, различные ходы архитектурно-логически (онто-логически) единого *ума*. Морфологическая „физиология” Аристотеля не столько противостоит аритмологии „так называемых пифагорейцев”, сколько позволяет понять далеко не абстрактно-арифметический смысл пифагорейского числа, сосредоточивающего в себе смыслы *меры, формы, „природы”* (бытийной единицы), *атомарной сущности*...

Говоря о пифагорейском *начале* античной философии, я имею в виду начало не историческое, а логическое. Это значит, что имеется в виду не „учение” пифагорейцев (тем более не „мудрость” Пифагора), ранних или эллинистических, а аритмологический образ мысли и соответствующий ему образ мира. Не столько „кто, что, когда” сказал интересует философию, сколько „в каком смысле и почему”, по какой внутренней необходимости это сказать приходится. Не тайная *мудрость* пифагорейской общины и не „трезвая” *наука* пифагорейских математиков¹ позволяют нам связывать пифагорейство с философией, а, скорее, нечто, благодаря чему эти стороны пифагорейской жизни и обороты пифагорейской мысли внутренне связаны и могут превращаться друг в друга.

Почему тайна бытия оказывается уловимой простейшими пропорциями (*аналогиями*, по-гречески) и симметриями (*соразмерностями*), а аритмо-геометрическая математика — мыслимой как онтология? Каким образом *форма* именно в своей предельной формальности, схематичности, идеальности — как *число* и *фигура*, как мысленная форма и даже как форма мысли, — каким образом такая форма мыслится как *само сущее*, как сущее, схваченное в самом *существовании* его *бытия*, т. е. в том, *благодаря чему* оно есть, а не только мыслится („идеализируется” как исчислимое, измеримое), — словом, как *форма* может быть средоточием *содержания*: содер-

С. 299). См. также кн. X «Метафизики»: «Быть единым, — говорится здесь, к примеру, — это значит быть целым и неделимым, а скорее всего, быть первой мерой для каждого рода. (...) Единое есть начало числа как такового. Отсюда и во всех остальных областях мерой называется то первое, чем каждая вещь распознается...» (Metaph. X 1, 1032b16—20). Онтология числа-меры связывает пифагорейство, платонизм и перипатетиков. См. об этом: Krämer H.-J. Arete bei Platon und Aristoteles. Kap. 3.

¹ Имею в виду рассечение, отстаиваемое В. Буркертом в его знаменитой книге: Burkert W. Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon. Nürnberg, 1962 (англ. пер.: Burkert W. Lore and Science in Ancient Pythagoreanism. Cambridge (Mass.), 1972). См. также: Жмудь А. Я. Наука, философия и религия в раннем пифагорействе. СПб., 1994.

жать само „что” каждого сущего? Что такое „число” как онто-логическая схема¹ или смысл связки „есть” в обратимом (двусубъектном) суждении: «бытие *есть* мысль»? Вот вопросы, ведущие к уяснению *философского* (онто-логического) смысла пифагорейства. Наш вопрос не в том, что придумывали ранние пифагорейцы, а в том, что значит думать по-пифагорейски и возможно ли это. Мы ищем архитектурное начало греческого мышления в целом, определенность ума как *неделимой* единицы (единицы ума), то самое начало *ума*, о которых спорит греческая философия.

Чтобы с самого начала наметить образ целого (образ мира и образ мысли), обнаруживающий искомую архитеконику, рассмотрим, как строит образ мира по-пифагорейски Платон. Конечно, при такой постановке вопроса перед нами сразу же встает громада «Тимея» — основного „пифагорейского” трактата Платона, но мы его осторожно обойдем и остановимся на диалоге «Филеб», сочиненном, видимо, в ту же эпоху, что и «Тимей».² «Филеб» выбран еще и потому, что позволяет заметить внутреннюю связь разных логических ходов греческой мысли, он находится как бы на пересечении ее расходящихся путей. Платон словно припоминает здесь свои пифагорейские истоки, берет в качестве универсальной логической схемы начала пифагорейской аритмологии, так что приходится специально выяснять, как же эта схема связана с его эйдологикой (как, например, она представлена в кн. VI «Государства»). Судя по всему, сама тематика и странная „пифагорейская” онто-логика «Филеба» прямо связаны с содержанием лекции «О

¹ Пифагорейское число можно рассматривать как „трансцендентальную схему” (говоря кантовским языком) античного понятия.

² Филологи, как водится, спорят о датировке этого диалога. Большинство все же склонно считать его поздним сочинением, написанным в конце 50-х годов, во всяком случае после радикальной критики теории идей в «Софисте» и «Пармениде», либо незадолго до, либо вскоре после «Тимея». Если так, в этом пифагорействе позднего Платона мы видим, как исторически пройденное вновь обнаруживает свою начинающую мощь. Филологи опять же единодушно считают «Филеб» одним из наиболее бессистемных, путаных и темных диалогов Платона. Но мы сосредоточимся только на одном и, как мне кажется, весьма ясном мотиве. Детальную философскую интерпретацию «Филеба» дает Х.-Г. Гадамер: *Гадамер Х.-Г.* Диалектическая этика Платона. СПб., 2000 (к сожалению, и перевод, и само издание выполнены весьма небрежно). См. также: *Boussolas N.* L'être et la composition des mixtes dans le «Philèbe». Paris, 1952; *Hackforth R.* Plato's Philebus. Cambridge, 1972; *Schipper E.* Forms in Plato's Later Dialogues. The Hague, 1965; *Striker G.* Peras und Apeiron. Göttingen, 1970; *Benitez E.* Forms in Plato's Philebus. Assen; Maastricht, 1989.

благе», представляющей так называемое „неписаное учение” Платона.¹ Наконец, четыре „рода” начал, предполагаемые здесь, весьма близки четверице Аристотелевых причин.²

1. Начало пути

Пытаясь ответить на тематический вопрос диалога: в чем наше благо? — и натолкнувшись на трудность, Сократ диалога сразу же ставит вопрос о счастье (в удовольствиях оно, в разумности или в чем-то третьем?) в зависимость от умения разбираться во множестве разнородного, т. е. в зависимость от разумения. *Практический* вопрос о высшем благе превращается в вопрос *логический* (и не может не превратиться, если только в существо человеческого *этоса* входит *вопрос*, вынуждающий разбираться): каков наилучший и вернейший путь решения вопросов. Иными словами, что следует предположить (уже найти), чтобы поиски ответа вообще были возможны, как решено — устроено — то, в чем ответ вообще может находиться. Чтобы решить трудный вопрос, стоит подумать о том, что значит — решать. Вдумываясь вместе с философом в это *решающее* начало, мы, позднейшие читатели, имеем шанс уловить своеобразные, может быть, решительно отличные от знакомых и привычных нам черты *мира*, в котором искомое решение возможно, и *ума*, который способен находить решение, уже как-то заложенное в этом мире.

Есть, говорит Сократ диалога, излюбленный мною, но постоянно ускользающий путь, который указать легко, но следовать которым чрезвычайно трудно. «Между тем все, что когда-либо было открыто в искусстве, появилось на свет только этим путем³ {...} Бо-

¹ Ученик Аристотеля теоретик музыки Аристоксен со слов Аристотеля рассказывает, как были разочарованы сторонние посетители платоновских лекций «О благе», услышав, что речь идет не о деньгах, здоровье или славе, а «о числах, о геометрии, об астрономии и, в конце концов, о том, что благо есть единое...» (Аристоксен. Элементы гармоник // Подг. изд., пер. и прим. В. Г. Цыпина. М., 1997. С. 41).

² См., например, изложение теории в «Застольных беседах» Плутарха (кн. VIII, вопр. 2, 719 С—Е): *Плутарх*. Застольные беседы / Пер. Я. М. Боровского. М., 1990. С. 139. См. ниже, с. 266, прим. 2. Ю. А. Шичалин считает, что в «Филебе» Платон пытается «найти общий язык с Аристотелем» и под именем Филеба и Протарха вывел Евдокса и Аристотеля (*Шичалин Ю. А. Поздний Платон и Аристотель (постановка проблемы)* // *Mathesis*. Из истории античной науки и философии. М., 1991. С. 81—84).

³ Речь, стало быть, идет об универсальном методе открытия, устройства, понимания, т. е. об архитектурной логике.

жественный дар, как кажется мне, был брошен людям с помощью некоего Прометея¹ вместе с ярчайшим огнем; древние, бывшие лучше нас и обитавшие ближе к богам, передали нам сказание, главившее, что все, о чем говорится как о вечно сущем, состоит из единства и множества и включает в себя сросшиеся воедино предел и беспредельность (πέρας δέ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμφυτον ἔχόντων).² ...Все это так устроено (διακεκοσμημένον)³... {...} Вот каким образом боги... завещали нам исследовать все вещи, изучать их и поучать друг друга» (16c—e).⁴

2. Как все становится быть

Итак, два начала всего сущего и — соответственно — всякого разумения, постижения сущего — *единое* и *многое* или *предел* и *беспредельное*. Но этих начал недостаточно, чтобы понять многообразие сущего.

Звук, например, есть нечто одно, но беспредельное (неопределенное) — по высоте, силе, тембровой окраске он может быть выше и ниже, громче и тише (эту неопределенную *двойственность* — больше-меньше — Платон и называет „неопределенной двои-

¹ Пифагорейский контекст этого места столь очевиден, что практически все филологи (за редким исключением) отождествляют «некоего Прометея» с Пифагором. См.: *Venitez E.* Op. cit. P. 51. „Прометей” тут связует два разных аспекта: «То, что было открыто в искусстве (ὄσα τέχνης ἔχόμενα ἀντηρέθη)» и «то, о чем говорится как о вечно сущем (ὄντων τῶν ἀει λεγομένων)». Прометей мифа похитил божественный огонь и научил людей искусствам. Благодаря огню человек освобождается от наличных и заданных — диких, сырых, натуральных — форм и обретает умение творить искусственные — искусные, культурные — формы. Ему поэтому становятся доступны начала формотворения вообще, т. е. в самом деле источник божественной демиургии.

² Платон отождествляет „свой” начала — единое и многое — с традиционными началами пифагорейцев — пределом и беспредельным. Аристотель говорит, что отличительной чертой учения Платона было понимание этой пары пифагорейских начал как единицы и двоицы „большого-малого” (*неопределенной двоицы* — ἀόριστος δυάς) (Arist. *Metaph.* I 6, 987b25; XIII 7, 1081b30). См. ниже, с. 332 сл.

³ Слово διακοσμέω означает *наводить порядок, выстраивать, расставлять в порядке* (например, войско). Аристотель, рассказывая о пифагорейцах в «Метафизике», говорит о том, как они согласовывали числовые соотношения с *устройством целого* или с *устройством в целом* (πρὸς τὴν ὅλην διακόσμησιν) (*Metaph.* I 5, 986a5). Ниже мы подробно поговорим об этом важнейшем слове.

⁴ Цитируется перевод Н. В. Самсонова по изд.: *Платон. Соч.:* В 3 т. М., 1971. Т. 3. Ч. 1. С. 17—18.

цей”)... Человеческое ухо первым вносит в эту двойственность человеческую меру, наводит свой порядок: различает чрезмерно высокий звук, определяет звук как слишком громкий или слишком тихий, звук острый, пронзительный, глухой...и — некий средний — в меру слуха.¹ Более того, слух различает отдельные качества, ступени, градации и формы звуков: шумы и звуки природы, музыки, речи. Не умея в этом разбираться, мы вообще не будем смыслить ни в артикуляции, ни в просодии, ни в музыке, но зная только это, мы далеко не становимся сведущими в мире, так сказать, звуковых существ — звуков речи или музыки. «Лишь знание количества звуков и их качества делает каждого из нас грамотным» (17b). Лишь там, где неопределенной изменчивости звука ставится предел, задается форма, с помощью, например, краткости или определенной долготы гласных (соответственно слогов), с помощью разбиения звука „препятствиями” согласных разного качества (звонких-глухих, носовых, гортанных...), производящих слог как элемент слова; или с помощью попеременно открываемых и закрываемых, расположенных на определенных расстояниях отверстий духовых инструментов или закрепленных на колках, соответствующим образом натянутых, настроенных струн, — с помощью такого рода инструментария непрерывной стихии (звука) полагаются пределы, в ней появляются некие различимые, определенные и устойчивые в своей определенности (звуковые) *сущности* (τὰ ὄντα, αἱ οὐσίαι [φωνητικά]) — созвучные и несозвучные тона и интервалы музыки, фонемы членораздельной речи, просодические ритмы и метры.

Итак, чтобы могли быть определенные существа, необходимо предположить два противоположных рода (начала): стихию неопределенно-относительного больше-меньше и то, что Платон называет здесь *пределом* и для чего поначалу не находит родового имени (25b—d). В качестве примеров, наводящих на понимание природы беспредельного, Платон приводит: горячее-холоднее, сильнее-слабее, суше-влажнее, быстрее-медленнее и др. Последняя пара подсказывает, что этот „род” далеко не исчерпывается только „материей” осязаемых качеств. Можно быть более и менее богатым, храбрым, ловким, речь (и мысль) может быть более или

¹ Человек как первомера имеется в виду известным изречением Протагора: «Человек есть мера всех вещей, для существующих, в какой мере они суть, для несуществующих, в какой мере они не суть (πάντων χρημάτων μέτρον ἀνθρώπου εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν)» (Platon. Theaet. 152a).

менее ясной (как показывает ход разговора в том же «Филебе»). Сюда входит все, что Платон назовет «неопределенной двойцей», двойственностью.

Каков же „род” предела? Это, понятно, то, что полагает предел неопределенной двойственности: «...прежде всего равное и равенство, а вслед за равным — двойное (как видим, противоположное двойственному. — А. А.) и все, что служит числом для числа или мерой для меры (πᾶν ὅτι περ ἄν πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ἢ μέτρον ἢ πρὸς μέτρον [слово „служит” здесь лишнее и затемняющее смысл: „и все, что только ни есть число относительно (для) числа, а мера относительно меры”])» (25b). Иначе говоря, род „пределов” — это внутрисчисловые отношения, мир пределов — мир чисел и мер. Чуть ниже Платон повторяет (и подтверждает): «Я говорю о разновидностях „равное”, „двойное” и прочих, которые сдерживают [παύει — прерывают, даже обуздывают, смиряют] различие друг от друга противоположностей [двойственности больше-меньше] и, вложив в них соразмерность и согласие, производят число» (25e). Некая двойственная природа, с одной стороны, и числовые отношения — с другой, *вместе* порождают¹ вразумительный образ некой сферы сущего (например, здоровья, полиса, красоты).

Звучащий мир — членораздельная речь или музыка (взятые в качестве примера) — возникает, только если мы допустим *третье* начало, определяющее сочетание первых двух (единое-многое, предел-беспредельное) и порождающее архитектурный строй музыки или речевой артикуляции (что касается стихии *звука*). Это начало — *мера*: звуки и сочетания звуков, отмеренные и соразмеренные числовыми отношениями. «...После того как ты узнаешь, сколько бывает интервалов между высокими и низкими тонами, каковы эти интервалы и где их границы, сколько они образуют систем (предшественники наши, открывшие эти системы, завещали нам, своим потомкам, называть их гармониями и прилагать имена ритма и меры (ῥυθμοὺς καὶ μέτρα) к другим подобным состояниям, присущим движениям тела, если измерять их числами (δι' ἀριθμῶν μετρηθέντα); они повелели нам, далее, рассматривать таким же образом всякое вообще единство и множество), — после того как ты узнаешь все это, ты станешь мудрым, а когда постигнешь всякое другое единство, рассматривая его таким же способом, то сделаешься сведущим и относительно него...» (17d—e).

¹ Для определения удачной „смеси” неопределенного и предела Сократ использует здесь выражение «правильное общение (ἢ ὀρθή κοινωνία. 25e7)», и μίξις, и κοινωνία означают также *совокупление*.

Именно *такое* число, число-мера, число (или величина), определенность которого внутренне связана с определенностью *качества, вида, формы*, т. е. с определенностью существующего, и есть *пифагорейское* число.

Грамматика есть «единая наука» о *числовых отношениях*, о связях элементов речи, фонетические различия которых (гласные, полугласные, согласные, немые...) определяются *числом* (18d). Теория музыки есть единая наука о многих созвучиях, интервалах, ладах, определяемых *числом*. Медицина есть единая наука о болезнях, определяемых мерой нарушения той соразмерности (определяемой *числом*) природных сил, которая образует здоровье тела (26a). Так устроено *всякое* знание-искусство (*техне*), соответствующее внутреннему устройению того рода сущего, с которым оно имеет дело. Так устроен каждый род сущего и все сущее в целом. В частности, например, построить теорию *удовольствия* — значит дать своего рода его *аритмологию* (18e).

Началом же разных мероопределений является мир чистых мер, мер самих по себе — *чисел* в их собственных качествах и внутренних соотношениях. В *такой* теории *так* понятых чисел мы имеем дело с первичными элементами как всех искусств, так и всякого сущего.

Предел, полагаемый неопределенной (беспредельной, безмерной) возможности большего и меньшего, определяет некий мир (и мир вообще) как мир существ, отмеренных и связанных в своем бытии соразмерностью. Так, говорит Платон, происходит «*γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέραιος ἀπειροσμένων μέτρων* — становление¹ в бытие *⟨неким⟩* существом из мер, произведенных вместе с *⟨положенным⟩* пределом» (26d). Так все *становится* быть.²

¹ Заметим это странное в устах Платона выражение: «становление в бытие». Известно, Платон онтологически различает становление и бытие (*γένεσις* и *οὐσία*), да и здесь позже напомним об этом противопоставлении (54a). Но речь идет не о природном происхождении, а об *онтологической* апории, ее нельзя отвести различением бытия „вечного“ и бытия „устойчивого“ на время (см.: *Benitez E. Op. cit.*).

² Ср. популярное изложение Плутарха: «Бог не иначе творит мир, как полагая пределы материи, которая сама по себе беспредельна, не в смысле величины и множественности, а в силу ее неустроенности и беспорядочности, что и дало древним основание назвать ее беспредельностью (*τὸ ἄπειρον*). Ведь форма и образ — это предел оформленной и получившей образ всеобщности (*παντός*), и пока не было пределов, она оставалась бесформенной и безобразной; когда же в ней возникли числа и отношения, она, как бы связанная и охваченная линиями и возникшими из линий поверхностями, а из поверхностей — объемами, получила первые виды различных тел...» (*Плутарх. Указ. соч. С. 139*).

Например, предел *года*, положенный текущему времени, порождает мир определенных *времен* года, каждое из которых имеет свою меру, свою пору (временное „угодьё”), свой срок „годить”. Отмеренным сроком в свою очередь определяется своевременное и несвоевременное (пригодное и негодное ко времени), свои погоды и невзгоды, сроки созревания, спелости и смерти, успеха и поражения и т. д. — словом, весь мир „трудов и дней”, с такой „пифагорейской” тщательностью описанный Гесиодом.¹ Так возникают «времена года и все, что у нас есть прекрасного, — из смешавшихся неопределенных и имеющих предел (ἐκ τούτων ὄραί τε καὶ ὅσα καλὰ πάντα ἡμῖν γέγονε, τῶν τε ἀλείρων καὶ τῶν πέρας ἔχόντων συμμιχθέντων)» (26b).

В образе года намечается особая беспредельность: умеряемая пределом безмерность тут далеко не только неопределенная двойственность „теплее-холоднее” или „суше-влажнее” времен года, сезонов, — но *само* «безмерное, превыше чисел время (ἄπλυνθ' ὁ μακρὸς κἀναρίθμητος χρόνος)» (Софокл²). Мы представляем суть дела все еще слишком образно, когда думаем найти о-пределение времени в «подвижном подобии вечности»,³ как если бы течение времени замыкалось круговращением неба и временное существование уподоблялось вращению некоего калейдоскопа или сценического круга, периодически выводящего на сцену своевременные существа и уводящего со сцены те, чье время истекло. „Вечность” не исчерпывается набором одних и тех же „представлений”, ее содержимое соразмерно только безмерности времени, неведомо, какие там таятся времена.⁴

¹ В особенности заключение, ст. 765—828. Ср., к примеру:

«В среднем десятке шестое число для растений опасно,
Но хорошо для зачатия мальчиков. Девочке вредно
Замуж идти в этот день, равно как и на свет рождаться
{...}

Винную бочку вскрывай четвертого; самый священный
День меж четвертыми — средний; про тот, что идет за двадцатым,
Мало кто знает, что утром хорош он, но к вечеру хуже».

(Ст. 782—784, 819—821. Пер. В. В. Вересаева).

² «Аякс» (ст. 646. Пер. С. В. Шервинского).

³ «Он (демиург. — А. А.) замыслил сотворить некое движущее подобие вечности (εἰκό... κίνητόν τινα αἰώνος); устроая небо, он вместе с ним творит для вечности, пребывающей в едином, вечный же образ, движущийся от числа к числу, который мы назвали временем» (Платон. Тимей. 37d. Пер. С. С. Аверинцева).

⁴ Как намекает миф о разных оборотах космоса из «Политика», Платон вполне допускает, что и в «подвижном подобии вечности» времена могут обернуться самым странным образом.

Все, что становится быть, выводится на свет, получает определенность сущего („природу”, форму, облик, срок) в меру „смешения” двух безмерностей: беспредельного и определяющего, — ведь „начало” меры не мера. Многообразие, различие сущего образовано совокупностью неукротимой разности и безразличного тождества. Более того, время, обозначившееся в качестве общего горизонта (единой „идеи”) беспредельного (ведь возможность „больше-меньше” предполагает изменение, что в свою очередь предполагает время), позволяет заметить: бытие (неизменное) сущего включает в себя становление — непрерывное вос-становление, самодостижение,¹ его присутствие есть *смешение* чистой подвижности и неподвижного покоя. Сущее становится быть в размерности пределов, положенных „бегу времени”: в возвратах, повторах — в музыкальных ритмах,² поэтических метрах, исторических периодах, — в *фигурах* собирания и обретения времени, в мусических искусствах Памяти.³ Следовательно, если ты хочешь понять, как все устроено, бесполезно допытываться ответа прямо у вещей или выдумывать смелые гипотезы, надо разбираться в том, как разное и меняющееся складываются в напоминающее друг друга подобное, как ритмически перекликаются времена и как разное несет печать целого. Для этого прежде всего надо разбираться в том, как число относится к числу, а мера к мере.

3. Образ мира и образ мысли

Мы упустили одну проблему. „Род” пределов („равное”, „двойное”, „пропорциональное”, „квадратное”...) сам представляет собою целый мир, чистый, идеальный мир чисел-мер и числовых отношений. В этом идеальном мире уже есть *своя* неопределенность (множественность) и свое определяющее начало, начало самого предела: единица. Причем важно единицу понимать именно

¹ Так Платон в «Протагоре» доказывает верность стиха Симонида: «*Стать человеком добротным поистине трудно*», в котором оспаривается изречение Питтака: «Добрым быть нелегко». Быть „в форме” не значит добыть бытие однажды и навсегда, быть — значит постоянно становиться. Подробнее см. ниже, с. 545.

² «Ритм, — определяет Аристоксен, — есть строй времен (*χρόνων τάξις*)» (Syrian. Comm. in Hermogenis librum Peri ideōn 18). Цит. по кн.: *Цытин В. Г.* Аристоксен. Начало науки о музыке. М., 1998. С. 45. (См. ниже, с. 298 сл.)

³ Понятно, почему в сообществе Муз присутствует Клио (история) и Урания (астрономия).

как начало предела, как то, чему *подобно* все определенное. Значит, мир пределов, мир отношений чисел между собой (вспомним: πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς — 25b) сам есть „смесь” чего-то неопределенного (величны? количества?) и предела — единицы. Эта идеальная (аритмо-логическая) „смесь” чисел-мер-отношений есть нечто среднее, связующее свою „идеальную” беспредельность (как бы умную „материю”, ὅλη νοητή, скажет Аристотель (Metaph. 1036a10)) и единицу. Только сам будучи „смесью”, т. е. многообразным *миром*, мир чистых *мер* может *быть* вечным (умопостижимым) прообразом явного космоса.

В «Филебе» Платон не очень ясно различает два смысла первой пары начал — предела и беспредельного: (1) мира чисел-мер относительно мира им формируемого и (2) единицы относительно мира чисел. Тем не менее необходимость *третьего* „рода” — смешанного, среднего, промежуточного, развертывающегося как *связь* первых двух начал — он специально подчеркивает. Собственно, об этом весь «Филеб» и сочинен: о едином устройстве многообразного мира. Говоря о «даре Прометей», о божественной подсказке, что начало всех искусств и сущностную основу всего всегда сущего (NB!) образуют предел и беспредельное, сросшиеся воедино (ἐν αὐτοῖς σύμφυτον ἔχοντων, лучше: врожденные друг в друга), Платон замечает, что, имея определенную единую *идею* относительно некоего множества, не следует сразу же отбрасывать само множество в неопределенность: вся суть в том, как единая идея определяет, формирует, устроит множество в определенное, обозримое и со-относимое (соизмеримое) целое. «...Теперешние мудрецы, — сетует Сократ, — устанавливают единство как придется — то раньше, то позже, чем следует, и сразу же после единства помещают беспредельное; промежуточное же (τὰ δὲ μέσα, а *средние* [звенья]) от них ускользает. Вот какое существует у нас различие между диалектическим и эристическим способами рассуждений» (16e—17a). Стало быть, диалектика (в отличие от эристики) есть искусство выстраивать — в рассуждающем продумывании — именно *средние* звенья, хорошо артикулированный мир (космо-логос), единство, различенное в себе вплоть до «атомарных эйдосов» и не выпущенное при этом из пределов единства. Не „платонистское” обособление (= опустошение) единого от многого и не софистические прыжки между неопределенно многим и неопределенно единым, а синтетический „диайресис” (разделение, рас-пределение, со-размерение) среднего — вот что способно выявить сущее в определенности его бытия, т. е. эпистемически понять. Только в конце этого пути, где прекращается определимость, «вступает в свои пра-

ва отношение *апейрона*, которое само по себе означает именно невозможность всякой определенности и постигаемости...».¹ Так определяется *двоякий* смысл бытия: бытие непонятное, подлежащее пониманию, а это значит — определению, т. е. бытие-неопределенное — и — бытие-определившееся, ставшее и установившееся в виде целиком (умо)зримой единицы, единой меры всех своих разно-видностей.

Таков статус и смысл *онто-логики*: формы, определяющей архитектуру сущего и соответственно логику возможного знания, иначе говоря, определенную форму *тождества* (= связи, „смешения”) мысли и бытия. Мы видим здесь, как Платон выясняет (выясняет на свой лад, конечно, но не выдумывает) то, что можно назвать античной онто-логикой, определяющей архитектуру *космоса* (устроения вещей) и *логоса* (соответствующего устроения понятий). Онто-логику единого-многого, предела-беспредельного мы и будем называть здесь аритмо-логикой. Отсюда, из этой, так определенной, „середины” определяется и мета-логический смысл *начал* (как начал именно аритмо-логоса), определяется также и логическая неизбежность присущих им *апорий*.

Пройдем еще раз эту странную середину между неопределенным и определяющим.

Единица и неопределенность количества — начала арифметики, но арифметика есть наука о множестве чисел, их свойствах и отношениях. Точно так же: теория пропорциональных отношений чисел и геометрических форм есть идеальное (аритмо-логическое) начало мира сущего, другим началом которого будет неопределенная изменчивость множества качеств. Но много- и разно-образный мир *сущего есть* третье начало: смешение, общение двух первых начал, между которыми нет ничего общего, среднее пропорциональное между чистыми формами, с одной стороны, и... зиянием хаоса или течением времени („чистого” небытия) — с другой. Все дело умопостижения, кажется, в том, чтобы вместить *все* в эту *середину* или *охватить* как умозримую единицу все. И кое-что наводит мысль на такую возможность.

Между потерянностью в неопределенном и искомой единицей, между формальной аритмологикой и интуицией бытия — в *середине* между „чувственным” и „умопостижимым” — находится феномен прекрасной формы. Музыка, архитектура, пластика дают нам ближайший чувственный образ аритмо-логического мира и содержат правила всяческого совершенного (прекрасного) устроения,

¹ Гадамер Х.-Г. Указ. соч. С. 136.

т. е. космоса (см. 51e—d). Словом, то самое начало *меры* (числа), которое определяет сущее в сути (истине) его бытия, есть одновременно начало, определяющее меру — и форму (логику) — истинности его *знания*, меру его *красоты* как внутренней и внешней соразмерности, а также меру его *добротности-годности*.¹

Но думая о совершенном космосе, не упустим из внимания, что беспредельность (неопределенность, безмерность, несоизмеримость) остается *началом* бытия, она не упраздняется другим началом — бытием-определенностью, но, скорее уж, напротив, выявляется мерой: неразрешимая числом *несоизмеримость* — факт математического — идеального, чистого, истинного — мира, а отнюдь не мира мнений или ощущений. Гармонический строй мерных отношений есть нечто *среднее*, промежуточное, связующее два противоположных начала, не принадлежащих миру мер. Беспредельное — столь же мирообразующее начало, что и предел. Все, устраиваясь, приходит в существование, словно разрываясь двумя противоположными, противоборствующими тягами: сдерживающей мерой и движением сдерживаемого безмерного (как звучание в музыке, движение, ритмически разделенное позами тела в танце).

Нарядный порядок добротного мироустроения (*космос*) уходит корнями в стихийный хаос, его собственные пределы мерно уходят в океан безмерного, и — как увидим — в самом средоточии соразмерности, в измеряющей мере, в *единице* скрывается безмерность *несоизмеримого*. Существование существующего в мире подобно симфонии бегущих звуков струны, хорошо натянутой между тем, что в симфонии существования не звучит. Это непостижимое *смешение* определенного и неопределенного, явного и неявного являет собой *красота*, не сводимая к чему-то «прямому и круглому» (51e).

Теперь, может быть, яснее видно, почему и как число — пифагорейское число — может исполнять роль онто-логической связи в суждении „мышление есть бытие, а бытие есть мышление”: эта связь, этот промежуток, переход и *есть* аритмо-логически устроенный космос, логический образ мира и космосообразная логика мысли. Именно об этом и говорит приведенная выше фраза Платона (26d) о том, как производится становление в бытие посредством мерных определений. Единица-мера и задаваемые ею мерные пределы и отношения суть как основания бытия сущего, так и основа-

¹ Нетрудно распознать за этими обликами *меры* классическое триединство позднейшей метафизики — триединство истины, красоты и добра.

ния его умопостижения. Поэтому, приоткрыв нам путь, ведущий к началам как всех наших искусств (πάντα γὰρ ὅσα τέχνης ἐχόμενα), так и всего, «о чем говорится как о вечно сущем (ὄντων τῶν ἀεὶ λεγόμενων εἶναι)» (16с), боги тем самым указали нам и то, как надо исследовать, изучать и научать друг друга.

4. Ум-устроитель

Идеальная (неизменная, вечная в себе) аритмологика определяет — формирует — мир многообразно существующего. Это его *логическая* „причина”.¹ Что есть каждое сущее, становится видно, когда это сущее есть *предельно* оно. Но в изменчивом мире ничто не есть предельно. Предельная определенность (= осуществленность) есть лишь замысел, цель, *идея*, определяющая существование каждого сущего как самопостигающее самодостижение, стремление к ней (к себе), становление ею (собой): «Природа [сущего] как становление, — говорит Аристотель, — есть путь к [своей] природе» (Phys. 193b12). Существование же всего сущего в целом есть осуществление идеи бытия (= блага).² Кажется, больше ничего не надо, перед нами классическая платонистская схема. Платону, однако, нужно теперь еще *четвертое* начало: *производящая* причина смешения. Хотя становление в бытие происходит „из мер и пределов”,³ нужно что-то еще, что может это *сделать*: о-пределить, — нужна решающая, определяющая причина. Эта «причина их смешения друг с другом (τῆς συμμείξεως τούτων πρὸς ἄλληλα τὴν αἰτίαν)» (23d) именуется *умом* (νοῦς) (28с—е).

Ум причиняет иначе, чем логическое (аритмо-логическое) основание становящегося бытия: он *создает, творит*.⁴ Ум занимает здесь божественное место демиурга и поэта (τὸ ποιῶν, творящее) творимого космоса (τὸ ποιούμενον). Он не совпадает с онто-логи-

¹ «Гармония бывает как математической, так и основанной на слуховом восприятии... Знание того, что *есть*, основано на чувственном восприятии, знание же того, *почему* есть, — на математике» (Арист. Вторая Аналитика. I 13, 79a1. Пер. Б. А. Фохта).

² «...Каждое определенное становление становится ради определенного бытия, все же становление в целом становится ради всего бытия» (Филеб. 54 с. Пер. Н. В. Самсонова).

³ Это становящееся быть и те, из которых становящееся становится (27a11—12).

⁴ «То же, что созидает все эти вещи, мы назовем четвертым, причиной (τὸ δὲ δὴ πάντα ταῦτα δημιουργοῦν λεγόμεν τέταρτον τὴν αἰτίαν)...» (27b). Такова платоновская версия четырех аристотелевских *причин*.

ческим (чистым) миром форм, которые, как известно из «Тимея», служат демиургу всего лишь своего рода чертежом, подспорьем, средством.

То „начало”, что полагает пределы беспредельному, не есть ни предел, ни беспредельное, ни „смешанный из них” мир мер, определяющий членораздельную связь многообразно сущего. *Четвертое начало* — это начало, причиняющее, учиняющее, начинающее — начало-виновник.¹ Тут уместно говорить не „что”, а „кто”: тот, кто определяет, устрояет, творит. «...Все мудрецы, — снова прибегает к авторитету древности платоновский Сократ, — ...согласны в том, что ум у нас — царь неба и земли... {...} Скажем ли мы, Протарх, что совокупность вещей и это так называемое целое управляются неразумной и случайной силой, как придется, или же, напротив, что целым правит, как говорили наши предшественники, ум и некое изумительное, всюду вносящее лад [συντάττουσαν — *составляющее, строящее* (как строят войско перед сражением)] разумение?» «...То, что ты сейчас говоришь, — отвечает Протарх, — кажется мне даже нечестивым. Напротив, сказать, что ум устрояет все достойно зрелища мирового порядка — Солнца, Луны, звезд и всего круговращения небесного свода (τό δὲ νοῦν πάντα διακοσμεῖν αὐτὰ φάναι καὶ τῆς ὄψεως τοῦ κόσμου καὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἀστέρων καὶ πάσης τῆς περιφορᾶς ἄξιον)...» (28с—е, выделено мной. — А. А.). Дстойно зрелища небесного строя (τοῦ κόσμου — *красивой устроенности, нарядного порядка*) сказать, что строит все в это прекрасное устройство ум. Добротная красота этой стройности — свидетельство умности строя.²

Обратим внимание: ум, руководствующийся аритмо-логикой, творит, приводя в порядок, устраивая, соразмеряя, разбирая и согласуя. Это не библейское творение из ничего волей и повелевающим словом (правда, тоже соотносящимися с законами некой изначальной „софии”, некоего мудрого искусства). Это также и не „творение” по законам какой-нибудь единой теории поля. Этот ум

¹ Таков обиходный смысл слова αἰτία.

² Замечу на всякий случай: это вовсе не возведение на космический трон всем нам знакомого ума, извлеченного (вместе с душой) из „микrokосма” человека, а особое и строгое *определение* (само-определение) ума. Только теперь, после того как такое определение дано, можно впервые задуматься также и о том, что происходит в нас (и с нами), когда мы думаем, что думаем. Такое расположение, когда ум находится *только* „в нас”, не естественное обстоятельство, а результат другого, но не менее спекулятивного само-определения ума.

творит, устроая, а устроает, полагая пределы, определяя. Вместе с тем — и это очень важно — ум-устроитель, ум-определитель, будучи началом и причиной устроения, не тождествен ни с устроаемым, ни с чистой аритмо-логикой устроения, он мета-логичен и мета-космичен. Ведь космо-логос в целом — определенное — находится „внутри”, в середине, а на его пределах и за этими пределами (как полагающий их, определяющий) — ум.

Когда Сократ, словно вовлекаясь в какую-то умственную игру, подтрунивая над собой, выдвигает „четвертую причину” (и готов, если понадобится, допустить и пятую, и шестую...), Платон делает решающий шаг, выводящий (логически) из космоса „так называемых пифагорейцев”. Выводит этот шаг недалеко, ровно на пределы мира, но теперь можно взглянуть на него *со стороны*. Никакого „пространства” для этой „стороны” не существует, только сам взор, но в этом взоре космос оказывается *замыслом, чертежом*, отличным от *художника*, хотя у художника никаких других замыслов быть (пока) не может. Происходит онтологическое событие: растождествление, расхождение мыслимого и мыслящего, появление „ума” как особого онтологического „персонажа”.

Ум — это логос (аритмо-логос), свернутый в неделимую единицу, но ум же есть и свертывающее. Ум — мероопределяющее начало, начало всех единиц-начал, начало всех эпистем,¹ поскольку в отличие от них ум *есть* начало самого себя: ум, разъясняет Аристотель (см. с. 24), *есть* как мыслящий сам себя или само-определяющийся.

Итак, ум это не мышление в смысле метода или эпистемической логики, а ее мета-логическое основание (см. с. 20—21). Как *предел*, который он полагает, ум и принадлежит к определенному (устроенному и управляемому им) миру, и не принадлежит, он держит в себе (в уме) единое как идею идей и не тождествен с ним. Ум, *мыслящий* себя, словно таит от себя, *мыслимого* (определенного), какие-то задние мысли. В своей мета-логической закраине, в мистике единого, он тайно общается с мета-космической закраиной сущего: уже не с беспредельным (подлежащим определению), а с запредельным — с бытием, оставшимся *упущенным* идеей (допущением) бытия как бытия-определенного и ума как ума-определителя.²

¹ Единица всех единиц, положенных и обоснованных им (обоснованных собою) начал различных родов сущего и различных эпистем (вспомним аристотелевские примеры, с. 259, прим. 3).

² Сокровенное тождество единого и хаоса вполне понятно неоплатоникам: «Коль скоро в единице заключена потенция (δύναμις) любого числа, единица оказывается собственно умопостигаемым числом, не являясь ничем отдельным».

Разум-определяющий (и пределом устрояющий) и бытие-определенность (эйдос: целиком в уме видная единица сущего) — это одно из возможных само-определений (само-пониманий) разума, а именно — античное. Линию раздела можно провести иначе.

Ум-определитель творит, приводит из небытия в бытие,¹ устрояет сущее, полагая предел неопределенности, проводя границу между определенным и неопределенным, умо-зримым и невразумительным (а-логичным). Определяющий разум в своей идее *отделяет* бытие (в пределе) уже не просто от еще-не-определенного, а от *небытия*: за пределами мира-в-уме — только хаос и безумие. Ум и есть предел, отделяющий вид бытия от бытия безвидного (не-бытия). В такой идее мыслимости бытия (быть мыслимым — значит быть определенным) ум мыслит (определяет) свое собственное бытие умом (понять — значит определить). Он, снова напомним Аристотеля, мыслит (определяет-устрояет) мыслимое, мысля (определяя) при этом себя как определяюще-устрояющего, как *нус-косметор*. Ум не просто определяет, но само-определяется. Значит, как определяющий себя ум мыслит... неопределенно, ограничивая бытие, он граничит если не с полным небытием, то со стихией *возможностей* бытию быть, а мысли мыслить. За Платоном, Аристотелем, за академиками, перипатетиками, стоиками... всегда различимо лицо Сократа, вновь и вновь испытующего, что за метафизическое дитя у них рождается, стоит ли оно на собственных ногах...

Но, заглянув за пределы античного ума и тем самым их обозначив, вернемся восвояси.

Конечно, этот ум-царь² (начинающее и начальствующее начало), ум-созидатель, ум-устроитель — образ характерно платоновский, но Платон недаром ссылается здесь на древность. Он выясняет для себя в этом образе общие черты греческого (само)понимания ума. Выводя на сцену этот персонаж, Платон не выдумывает его для решения своих проблем, а хочет рассмотреть его в его

в действительности (ἐνεργόν), однако сразу всем по своей идее (κατ'ἐπίνοιαν — *мысленно*). Сообразно сказанному ее (единицу. — А. А.) и называют „материей” и „восприемницей” за то, что она производит двоицу, материю в собственном смысле и вмещает в себя все логосы, коль скоро во всем является производящим и наделяющим началом. Равным образом ее именуют „хаосом”, гесиодовской первородной стихией, откуда происходит все прочее, как из единицы» (*Ямвлих. Теологумены арифметики* / Пер. В. В. Биbihина // Лосев А. Ф. История античной эстетики. Последние века. Кн. II. М., 1988. С. 398).

¹ Так Диотима в «Пире» определяет ποιήσις (Пир. 205b9).

² Устойчивый эпитет царя у Гомера — «устроитель народов — κοσμήτορε λαῶν». См., например: II. 1,16; 375. 3, 236 etc. См. ниже, с. 291.

собственном виде, скрывающемся обычно в его делах. Нам приоткрывается собственно греческая *идея ума* (чистого разума): смысл того, что значит *решать* и *решить*, думать *логично*, *понимать*, *знать*... Это начало всех начал античной философии и поэтому, собственно, основная тема наших размышлений. Речь и в дальнейшем пойдет так или иначе об эллинском уме, но уже здесь, в самом начале, важно заметить несколько архитектурных его особенностей.

1) Греческий ум есть ум-устроитель. Устроить — привести в ум, понять или сделать понятным, увидеть в понятном виде — значит поставить в строй (на свое место, в свое назначение), привести в строй, в порядок (здесь важен отзвук *боевого порядка*). Строй этот подобен строю хорошо настроенного инструмента, чистые тона которого соразмерно связаны согласно простым соотношениям целых чисел. Не в сцеплении причин и следствий без начала и конца видит этот ум решение своих задач (идею), а в образе (виде) членораздельного и завершенного в себе (= определенного, = прекрасного) строя целого. Знание не добывается в исследовании *устройства* (магического или механического, алхимического или химического, органического или астрального.., все равно) вещей, а усматривается в самом *строе* вещей, в их *стройном виде*. Если ум-устроитель понимается Платоном часто также как ум-созидатель, даже ум-ремесленник, то искусство этого ума подобно искусству архитектора или скульптора: он строит не машину, а произведение искусства.

2) Греческий ум есть ум определяющий. Понять — значит определить сущее в том, как оно всегда уже определено (взаимоопределено). Загадка бытия сущего заключена в его „*что*”-определенности, бытие сосредоточивается в „*что*”. Быть — значит быть чем-то определенным. Быть определенным — значит *осуществлять* свою определенность, обнаруживать свои пределы, даже отвоевывать их.¹ Быть — значит соопределяться с другими, взаимопределяться.

3) Строй, порядок, взаимопределение в бытии собой есть форма настоящего *бытия* сущего, а не его „моделирование” познающим субъектом. Определенность, видность, стройность, красота — все это *умный*, т. е. бытийный, вид самого сущего, а не человеческих представлений о нем. Подобно тому как наше тело восприимчиво к стихиям мира, поскольку устроено из них, и ум человек способен иметь только потому, что испытываемое и видимое им само по себе умно. Человек способен разуметь, быть мыслящим,

¹ Стать тем, что ты есть, научившись этому (γένει, οἶος ἐσσι μάθων), по слову Пиндара (Pyth. 2, 72).

поскольку сам способен устроить себя, образоваться в качестве малого аналога (микрокосма) целокупного мироустроения. Кажущегося нам порой само собой разумеющимся отношения *субъекта и объекта* здесь в помине нет и не может быть. Один и тот же ум образует космос сущего и микрокосм человека.

4) Ум — начало особое, не совпадающее ни с началом *предела*, ни с началом *беспредельности*, ни с началом *меры* (числа, формы, идеи). Это начало *начинающее, решающее, определяющее*. Вот почему, в частности, Платон обособляет его от мира как *умного космоса* в качестве его *создателя*. Ум, стало быть, имеет дело прямо с беспредельным, он не огражден от него положенными пределами, он находится на пределах, на границах, испытывая предельное напряжение...

Остановимся здесь. Благодаря Платону мы, надеюсь, смогли оценить, насколько оправданы, точны и спорны те характеристики греческого мышления, которые мы заранее — вслед за Гегелем, Хайдеггером и Библером — сделали ведущими ориентирами в понимании начал античной философии. Тексты, разобранные нами выше, позволяют, кроме того, уяснить, что именно мы называем архитектурным началом греческого ума и почему мы связываем его — достаточно, впрочем, условно — с метрической аритмологией пифагорейства. Я постарался также заранее наметить особые точки, где сказываются *начинания* этого ума, — те самые начинания, которые решающим образом были впервые продуманы Гераклитом и Парменидом.

Теперь попробуем войти в мир, платоновский набросок которого мы только что рассмотрели, следуя собственно пифагорейским путем и как бы с самого начала.

ГЛАВА I

ОТКРЫТИЕ ФИЛОСОФИИ

§ 1. Философия и теория

1.1. Мудрец и любо-мудр

Слово „философ” возникло в греческом языке как неологизм,¹ открылось что-то новое, что потребовало нового имени. По свиде-

¹ Ср.: «Говорят, что Пифагор первый стал называть себя философом, не только придумав новое слово, но и прекрасно обучая тому, что оно обозначает» (Ямвлих. О пифагорейской жизни / Пер. И. Ю. Мельниковой. М., 2002. С. 48). См. подробности истории слова в кн.: *Malingrey A.-M.* „Philosophia”. Étude d'un

тельству Диогена Лаэртского (ссылающегося на ученика Платона Гераклида Понтийского), «философию философией, а себя философом (φιλόσοφος) впервые стал называть Пифагор {...} мудрецом (σοφόν) же, по его словам, может быть только бог, а не человек» (I 12).¹ Кто бы ни сочинил это слово — φιλό-σοφος — фило-соф — *любящий мудрость, мудро-любивый* (по аналогии с φιλ-ἀργυρος — *сребро-любивый*, φιλ-ἀδελφος — *брато-любивый*, φιλό-θυμος — *често-любивый*, φίλ-οινος — *вино-любивый* (пьяница), φιλοκοσμία — *страсть к украшениям*), — появление этого слова в обиходе отмечает знаменательный рубеж. Назвавший себя — как человека — ищущим, желающим мудрости в отличие от божества, владеющего мудростью (и конечно, в отличие от исторического Пифагора), фило-соф (1) заранее лишает статуса божественной мудрости все, что слывет у людей за таковую. Между божественной мудростью и человеческой разверзается пропасть. И дело тут вовсе не в смиренном агностицизме: *филия* — это страсть, а не прохладное *любительство* или *любопытство*. Благочестивым отстранением своей (человеческой) мудрости от *самой* мудрости философ (2) не устраняет *филию* — *любовь, жажду, страсть*, а открывает ее „предмет“ как *странный*: неведомый, загадочный, таинственный, своенравный. Философия *открывает* мудрость как *скрытое, искомое*. Этот неологизм знаменует, что человек осознал себя в необычном — натрадиционном — положении: среди всей мудрости мудрецов среди всех знаний, явных и тайных, *важнейшее* — неизвестно. Или еще определеннее: *главное, божественное* — *остающееся* неизвестным.

Философ — в отличие от софоса-мудреца — более не отождествляется со своим *знанием*, он открывает то измерение мысли, которое станет непреходящим открытием Сократа: мудрость *незнания*. Самим своим именем философия говорит о том открытии, в

groupe de mots dans la littérature grecque des présocratiques au IV^e siècle après J.-C. Paris, 1961. P. 29—33; Шичалин Ю. А. 'Επιστροφή, или феномен „возвращения“ в первой европейской культуре. М., 1994. С. 36—37 (перизд.: Шичалин Ю. А. Античность. Европа. История. М., 1999. С. 22).

¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М. Л. Гаспарова. М., 1979. С. 66. Ср.: Пифагор, обучившись у египтян, «первым ввел в Элладу философию» (Исократ. Бузирис. 28, 5). Свидетельства эти прямо противоречат легендарному образу Пифагора, сына Аполлона, понимавшего язык не только зверей, но и стихий, посвященного во все тайнства, знатока всех мудростей. Отличие философии — человеческой *любви* к мудрости — от самой мудрости — достоинства бога — характерная черта Сократа и впервые со всей ясностью высказано, скорее всего, Платоном (см., например: Федр. 278d).

котором она коренится и которое она чаще всего забывает: мудрость человека в том, чтобы не принимать человеческую мудрость за божественную (или „естественную”, или „первоочевидную”). И если философия — в своей страсти к мудрости — стремится дойти до последних оснований и первых начал, иными словами, до истины в ее как будто бы самооткровенном виде, то именно потому, что только на этих пределах можно открыть предельное несовпадение мыслимой истины бытия с истиной бытия, поскольку оно мыслью не мыслится.

Отступление. Философия и богословие.

Позже, в эллинистическую эпоху, решительнее всего у неоплатоников отношение „филии” к „софии” будет перетолковано иначе, в смысле, противоположном сократическому: как отношение ученика к божественному Учителю, соответственно отношение комментатора к авторитетному, священному тексту. Божественная мудрость даруется избранным, прочим — ученикам и послушникам — следует учиться, толковать, комментировать, усваивать уже *сказанную* мудрость. „Божественный” Пифагор — Пифагор эллинистический (равно как и Платон).

Такое понимание философии на грани с богословием складывается на грани античности с христианством. Вот показательный текст, начало сочинения сирийца Ямвлиха (рубеж III—IV вв. после р. Х.) «О пифагорейской жизни»: «Приступая к изучению любой философии, все здравомыслящие люди обычно обращаются к богу, приступая же к философии Пифагора, справедливо считавшегося божественным, это тем более следует делать. Если люди получили ее изначально от богов, то ее невозможно постичь без божественной помощи. Более того, ее красота и величие превосходят человеческие способности, так что постичь ее сразу невозможно, и, только постепенно продвигаясь, при благоволении какого-либо бога можно воспринять что-либо из нее».¹

Этими полюсами — Сократом с его „общедоступной человеческой мудростью” (ἄνθρωπίνῃ σοφίῃ — Aроl. 20d), мудростью незнания и иератической мудростью (ἱεραὶ λόγοι) «божественного Пифагора» — создается поле философского напряжения мысли. Если Сократ (условно взятый как *субъект* философии) не посягает на „саму” божественную мудрость, не подвергает ее допросу и испытанию, он становится либо софистом, скептиком, непритязательным агностиком, либо смиренным пропедевтом и педагогом — детоводителем — на пути к высшей мудрости. Если же Платон (тоже условный субъект философии) вместе с трагическими поэтами изгоняет из теократического государства и со-

¹ Ямвлих. О пифагорейской жизни. С. 25.

кратического *овода*, он становится богословом, причем не от божественного откровения, а от вполне человеческой метафизики. Вместе с сократовским оводом изгоняется сама философия.

Поэтому толкование фило-софии и происхождения соответствующего литературного жанра (прозы), ознаменованного изобретением самого слова, в духе богословского отношения к текстам кажется мне более чем спорным. Вот пример. «Европейская философия, — пишет Ю. А. Шичалин, — возникает как *любовь к божественной мудрости, выраженной в священном тексте боговдохновенными мудрецами древности*, а вся рациональная наука служит для толкования авторитетного текста»¹ (курсив автора). Но так греческая философия на закате греческого мира *заканчивается*, усваивая восточный тип *мудрости* и переходя в богословие. Этот образ годится к толкователям и комментаторам «Вед», «Упанишад», «Торы», «Корана» или других «Писаний». Это в самом деле жанр и образ существования традиционной *мудрости-софии*, но не того нового, для чего грекам понадобилось слово „фило-софия”. Понимать „филию” философии как прозаическое комментирование поэтических текстов древней мудрости — значит изымать из философии ее учредительное открытие: человек открывает себя *по ту сторону „мудростей”*, неведающим перед неведомым, он *возвращается* гораздо дальше, к гораздо более ранним временам, чем архаическая мудрость Орфея, Мусея, Лина, — *к началу начал*: он *начинает* — вместе с богом — творить мир впервые, с самого начала.

С другой стороны, этим именем Пифагор (или кто-то другой) противопоставил себя тем, кто именовался в Греции *οἱ σοφοί* — *мудрецы*.² Традиционные „семь мудрецов” остались в истории преимущественно краткими изречениями морального характера (на манер народной мудрости), но прославились у греков, по-видимому, прежде всего как государственные деятели, как законодатели. Наиболее ярким примером такого мудреца может служить, пожалуй, Солон Афинский. Значимая для нас сторона его мудрости в том, что он (1) едва ли не первый осуществил законодательную реформу (592 г. до н. э.), так сказать, по собственному разумению, без ссылок на обычай, но (2) в этом собственном разумении исхо-

¹ Шичалин Ю. А. „Осевые века” европейской истории // Шичалин Ю. А. Античность. Европа. История. С. 75.

² См.: Фрагменты ранних греческих философов. С. 148 (фр. *21а). «...Людей, выдающихся мудростью, насчитывается на всей населенной части земли... семь. В последнее же время, когда жил он сам [Пифагор], только один человек превзошел всех в философии, и он назвал себя именем „философ” вместо имени „мудрец”» (Ямвлих. О пифагорейской жизни. С. 42).

дил из *идеи благозакония* („евномии“). Не данность обычая, но и не просто соображения политической прагматики лежат в основании Солонова „благозакония“, а *идея законности* (справделивости), *отвлеченная* как от данности обычая, так и от прямой политической заданности. Идея законности *вообще* как своего рода равенства, равновесия, равноправия. Эта идея гражданского благозакония основывалась у Солона на идее божественной, космической справедливости как равной самой себе. Основание благоустройства как такового находится в нем самом. Законный закон тот, который не устанавливается богами и не полагается людьми, а полагает сам себя. В этом его божественность.

Мудрость греческих „мудрецов“, многоопытных знатоков разных *местных* обычаев,¹ выростала там, где скрещивались все пути ойкумены. Она обращена за границы *местного* к общему, всеобщему, самому по себе. Это *практическая* мудрость (политиков, реформаторов), в основе которой лежит образующаяся (выявляемая, осознаваемая на ходу) *идея теоретического*.²

Судя по всему, такого рода *мудрость* свойственна и пифагорейской общине. Так что если слово *философия* и правда возникло в этой среде, то оно может звучать как поправка: стремление выйти за пределы, в которых остается наша мудрость, не следует-де называть мудростью, но только стремлением к ней.

Для путешественников, странников или обитающих в городах-колониях на побережье и островах, открытых на все стороны и собирающих сведения со всех сторон, свое становится странным, а иностранное своим. Мир открывается необозримым зрелищем. За

¹ Так, у Геродота (I, 30) Крез говорит Солону, что они-де слышаны о мудрости и странствиях афинского гостя, а именно, что он φιλοσοφέων γῆν πολλήν θεωρίης εἵνεκεν ἐπελήλυθας — *из любознательности и чтобы повидать свет собственными глазами, объездил много стран*. Ср. пер. Г. А. Стратановского в изд.: *Геродот. История в девяти книгах*. Л., 1972. С. 19.

² «Фалес, — пишет Плутарх об одном из этих семи мудрецов, которого традиция нашей истории философии зачисляет (вслед за Аристотелем) в первые философы, — был тогда единственным ученым, который в своих исследованиях пошел дальше того, что нужно было для практических потребностей, все остальные получили название ученых за свое искусство в государственных делах» (Солон. III) — *Плутарх. Сравнительные жизнеописания в трех томах* / Пер. С. И. Соболевского. М., 1961. Т. I. С. 104. „Ученым“ С. И. Соболевский переводит здесь σοφία — *мудрость*. О Фалесе здесь буквально сказано, что он первым с помощью „теории“ (τῆ θεωρίας) вывел свою „софию“ за пределы практически полезного (τῆς χρείας). По той же причине (занятие вещами сверхчеловеческими, но по природе важнейшими, например звездами) и Аристотель называет Фалеса (и Анаксагора) мудрецом (EN. VI 7, 1141b5).

многообразием занятий, обычаев, характеров, верований, событий, деяний... открывается *эпическое зрелище мира*. Вместе с этим зрелищем открывается особое *зрение*, особое внимание, особое направление мысли — *теоретическое*.

1.2. Театр теории

По словам Гераклида Понтийского, Пифагор назвал себя философом в разговоре с Леонтом, тираном Флиунта, восхитившимся знаниями Пифагора. Рассказ этот имеет продолжение. «Удивленный новым словом, Леонт спросил, кто же такие философы и чем они отличаются от других людей. Пифагор отвечал, что жизнь человеческая напоминает ему тот праздничный торг, который устраивается при самых пышных общегреческих играх. Одни люди там стараются снискать венок славы и известности упражнениями закаленных тел, другие приходят, чтобы нажиться, что-нибудь продавая и покупая, а третьи, самые умные, не ищут ни рукоплесканий, ни прибыли, а приходят только посмотреть [*visendi causa venerent et studiuoseque perspicerent*: *приходят, чтобы видеть и проникают внимательным взором (= понимают) в то*], что и как здесь делается. Так и мы: словно явились из другой жизни в эту жизнь, как на праздничный торг из какого-то другого города, и одни природою призваны служить славе, другие — служить наживе, и лишь немногие, отбросив все остальные дела, внимательно всматриваются в природу вещей [*rerum naturam studiose intuentur*], они-то и называются „любителями мудрости“ [*sapientiae studiosos*], то есть философами...» (Cic. Tusc. V, III, 8).¹ Подобно гомеровским олимпийцам, отстраненно созерцавшим „театр“ военных действий, как зрители — трагические игры людей, Пифагор воплощает собой здесь *божественную* отстраненность теоретического расположения ума. Во всех подобных рассказах о Пифагоре важно не общее место о возвышенности созерцательной жизни, а религиозно (мифологически) пережитое осознание *теоретической позиции*.

Теоретик не столько отвлекается от „низких“ дел, сколько стремится выйти за границы (аспекты) частных (местных, профессиональных) точек зрения, чтобы занять точку зрения целого, мира,

¹ Цицерон М. Избр. соч. С. 325. Диоген Лаэртский передает ответ Пифагора так: «Жизнь... подобна играшкам: иные приходят на них состязаться, иные — торговать, а самые счастливые [*βέλτιστοι* — *лучшие*] же приходят как зрители (*θεαταί*). См.: Указ. соч. С. 334. Ср. тот же рассказ у Ямвлиха (О пифагорейской жизни. XII, 58).

найти место его целокупной (обо)зримости (= умо-зримости). Теоретическое внимание обращено к вещам (существам, событиям, понятиям), поскольку они не только *встречаются* нам в нашем человеческом хозяйстве, но поскольку они — вместе с нашим хозяйством — *суть* существа, фигуры, события *мира*. Это внимание имеет место не там, иными словами, где мы вовлечены в наши повседневные занятия, а там, где мы отвлекаемся от этих занятий, чтобы сами вещи увлекли, заняли нас.

Собственная суть бытия каждого сущего по-гречески именуется φύσις (*фюсис*), что можно переводить словом *природа*, если только ограничиваться тем смыслом этого слова, в котором мы и сейчас говорим, например: „природа души”, „природа языка”...¹ Теоретик по-гречески есть физио-лог. Так Аристотель именовал тех ранних греческих мыслителей, которых в эпоху научного естествознания истолковали (полагая, что просто переводят слово) как натурфилософов.

Итак, греческий *теоретик* стремится усмотреть вещи с отстраненной точки зрения целого, т. е. не в том, как они выглядят (выглядывают) в отношениях с „нами” в нашем хозяйстве, и, добавим, не в законах, управляющих их производством, а в их собственной *природе*. Так говорит о себе Пифагор. Со словами Гераклида Понтийского, пересказываемыми Цицероном, вполне согласуется то, что говорится в одном фрагменте аристотелевского «Протрептика»: «Ради чего природа и божество произвели нас на свет: когда Пифагора спросили, что же это такое, он ответил: „Созерцание неба”. И он утверждал, что сам был созерцателем природы [вещей] (θεωρὸν τῆς φύσεως) и ради этого появился на свет».²

...Вообще говоря, во всем этом нет пока ничего собственно пифагорейского. Традиция связывает с Пифагором известный шаг в самосознании философии. Нам важен смысл шага, а не кто первый его слелал.

Показателен сам диапазон значений слова „философия”. Он очерчивает путь, на котором философская мысль в Греции искала и нашла самое себя. То, с чего мы начали, — мудрость незнания —

¹ Подробнее см.: Ахутин А. В. Понятие „природа” в Античности и в Новое время.

² Τί δὴ τοῦτ' ἐστὶν τῶν ὄντων οὗ χάριν ἢ φύσις ἡμᾶς ἐγέννησε καὶ ὁ θεός; τοῦτο Πυθαγόρας ἐρωτῶμενος, 'τὸ θεάσασθαί εἶπε τὸν οὐρανὸν καὶ ἑαυτὸν δὲ θεωρὸν ἔφασκεν εἶναι τῆς φύσεως καὶ τούτου ἕνεκα παρεληλυθέναι εἰς τὸν βίον (Ямвлих. Протрептик 9 (*Pistelli* 49. 3—52, 16)). Цит. в пер. Е. В. Алымовой по изд.: Аристотель. Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти. СПб., 2004. С. 44.

отмечает конец этого пути или *сократическое начало* философии. В начале же его „философию” следует, пожалуй, переводить совсем просто: *любо-знательность*. Не *познавательная деятельность*, не *наука*, а именно любознательность. Лучше всего этот смысл передает характеристика Солона, вложенная Геродотом в уста Креза (см. с. 281, прим. 1). Эту характеристику можно скорее отнести к самому Геродоту, чем, скажем, к Пифагору. Геродот — автор *истории*. Греческое слово ἱστορία (тот же корень ἵδ, что и в слове οἶδα — *знаю, ведаю*) значит *собираание сведений, расспросы, разузнавания*. Тому, что слово *философия* (или просто *софия*) в VI в. до н. э. значило что-то в этом роде, свидетельством служит фрагмент Гераклита (DK. B35), в котором это слово мы впервые встречаем не в пересказе, а в оригинале. Благодаря Клименту Александрийскому мы знаем слова Гераклита (*ibid.*):

χρὴ γὰρ εἶ μάλα πολλῶν ἱστορᾶς φιλοσόφους ἀνδρᾶς εἶναι
*весьма осведомленными людьми должны быть философы.*¹

Труд Геродота дает представление о греческой „*истории*”. Речь идет далеко не только об истории греко-персидских войн. Это своего рода *синопсис* — обзор ойкумены, стремящийся охватить ее всю, до самых крайних пределов и в самых разных отношениях. Это и этнография, и география, и экономика, и т. д. Значимым является стремление к охвату мира в целом. Ранний „историк” Гекатей, равно как и автор космогонии Анаксимандр, — первые картографы.² При этом неважно, сколь много охвачено, сколь полно описано, — важен горизонт *всего*, в котором заранее рассматривается *каждое*. В таком расположении к миру муза ионийской „*истории*” — родственница и преемница эпической музе Гомера и Гесиода.³

¹ φιλόσοφος тут прилагательное к слову ἀνὴρ — „философский муж”.

² Знаменитый греческий географ Страбон (64/63 г. до н. э.—23/24 г. н. э.) так начинает свою «Географию»: «Я считаю, что наука география (...) входит в круг занятий философа. (...) Ведь те, кто впервые взяли на себя смелость заняться ею, были, как утверждает Эратосфен, в некотором смысле философами: Гомер, Анаксимандр из Милета и Гекатей, его соотечественник». Пер. Г. А. Стратоновского цит. по изд.: *Страбон. География в 17 книгах*. М., 1994. С. 7. Ср.: «Анаксимандр Милетский первым решился дать изображение ойкумены [обитаемого мира]; после него многое решился уточнить Гекатей Милетский, который много путешествовал...» (DK. 12A6). См.: *Шичалин Ю. А.* Ἐπιστροφί, или феномен „возвращения” в первой европейской культуре. С. 39—42.

³ Важно возникновение в VI в. до н. э. *прозаических жанров*. «Музы, — пишет Ю. А. Шичалин, — освобождаются ради других (не поэтических. — А. А.) задач: пройти мысленно и зафиксировать на письме все прошлое и настоящее,

Но на этом пути резкий смысловой рубеж отделяет философию-историю (и свойственную ей *теорию*) — как вселенскую любознательность, стремящуюся *обойти* весь мир собственными ногами,¹ все увидеть собственными глазами и обо всем услышать из первых уст, — от философии, устремленной к *теории*-созерцанию (разумеется, не любопытствующему или мечтательному *разглядыванию*, а внимательному, усердному всматриванию — вспомним Цицероновское *studiuose intueruntur*), усмотрению самой природы вещей. Пифагорейская *теория* стремится занять позицию, уже не соизмеримую с позицией „*хисторийной*” (синоптической) теории. Она рассматривает мир не в пределах ойкумены, а в горизонте целого, полного, всеобщего — беспредельного — бытия. Важным оказывается не множество сведений, а, скорее, уж что-то одно. Вопрос в том, *что* в ближайшем, в *каждом* существе является знаком, формой его „природы”, т. е. его бытия внутри *мира*, в котором каждое есть самим собой. Если вопрос в том, каково каждое существо, когда оно рассматривается с точки зрения всего, то следует спросить, что все-общее.

Такое устремление не находит уже опоры в эпически отстраненной повествовательности, оно более соотносится с той формой, в которой окружающий мир всегда уже был также и целым миром, а именно — с формой *мифа*. Поэтому Пифагор является нам в столь пышном облачении мифов, — это *миф* о сверхмудреце, который не просто обошел, объехал всю ойкумену, но который прошел насквозь все сокровенные лабиринты, царства, времена, заглянул в каждый тайный закоулок мира, лично (благодаря переселению души) пережил поколения, судьбы героев... Это миф о мудреце, не просто умеющем обращаться с демоническими силами мира, а проникшем к сокровенным *формообразующим началам* этих сил и этого мира.

И вся мощь этой мифической мудрости обращается у пифагорейцев к ее началам. Эти начала оказываются формальными и простыми. Достигнув этих начал мифа, мы доходим до пределов мифического мира, так что уже не мы в нем, а он — в наших руках. Суть пифагорейства не в обожествлении числовых отношений, не

пройти пешком, проехать, проплыть и описать все доступные земли, острова, моря. Фалес, по свидетельству Диогена Лаэртия (I 35), изрек: „Быстрее всего мысль, ибо она бежит без остановки”. И мысль очень быстро добирается до начала времен и пределов земли». См.: Шичалин Ю. А. Указ. соч. С. 41 (см. весь текст на с. 39—42).

¹ «Термин „география”, введенный александрийскими учеными, сменил более ранний термин „*ges periodos*” (букв. „объезд земли”) Анаксимандра и Гекеatea» (см. прим. Г. А. Стратоновского: *Страбон*. Указ. соч. С. 793).

в числовой символике, а как раз наоборот — в ритмологической разгерметизации мифа.

В отличие от *практической* мудрости жреца или мага мудрость пифагорейского фило-софа *теоретична*. Это значит: (1) она сосредоточена на *началах* мира; (2) она с эпической — эстетической — отстраненностью рассматривает *мир* как целое, как прекрасный — заверченный в себе и самодовлеющий — индивид; (3) она способна усматривать, рассматривать, созерцать мир *с начала и до конца* благодаря открытию *единообразной связи его многообразных форм*, т. е. единой формальной архитектоники мира.

§ 2. Космос

2.1. Космос-украшение

В «Мнениях философов» говорится (DK. 14, 21.):

Πυθαγόρας πρῶτος ὠνόμασε τὴν τῶν ὄλων περιοχὴν κόσμον ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τάξεως. — *Пифагор первый наименовал всеобъемлющее космосом из-за порядка в нем.*¹

Я уже замечал, что смысл греческого слова космос гораздо ближе передает слово *косметика* (κοσμητικὴ τέχνη — *искусство украшать*), чем, например, слово *мироздание*. Прежде всего это — украшение, наряд, убранство. Например, в строке «Илиады» (XIV, 187):

Так для очей восхитительным тело украсив убранством...

Гнедич естественно передал словом убранство греческое *κόσμον*. Еще более наглядный пример находим у Платона. Устраивая свое здоровое «Государство», он не допускает туда «мастеров изделий всякого рода и женских украшений (γυναικεῖον κόσμον)» (373b). Аристотель в «Никомаховой этике» называет *величавость* (или *благородную широту души* — μεγαλοψυχία) своего рода *украшением* — κόσμος τις — добродетелей (EN. IV 3, 1124a1).²

¹ Пер. А. Лебедева: «Пифагор первый назвал Вселенную „космосом” по порядку, который ему присущ» (Фрагменты... С. 147). В «Киропедии» греческого историка классической поры Ксенофонта читаем о богах, «которые весь этот миропорядок (ἢ τῶν ὄλων τάξις) сохраняют нерушимым, непреходящим, безупречным, исполненным невыразимой красоты и величия». Цит. по изд.: *Ксенофонт*. Киропедия / Пер. Э. Д. Фролова. М., 1976. С. 213. Ср. также: *Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе (IV 3, 13).

² См. пер. Н. В. Брагинской в изд.: *Аристотель*. Соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 4. С. 131.

Потому приписываемая здесь Пифагору мысль состоит в том, что царящий повсюду *порядок, склад, строй*¹ позволяет назвать все в целом *украшением, убранством*. Пифагор-де первый назвал все в целом украшением. *Все в целом* (и каждое в нем) созерцается в восхищенной отстраненности, как созерцают произведение искусства.

Такое — *эстетическое* — созерцание (θεωρία, от θέα — *зрелище* и ὄραω — *видеть*; т. е. *зрение зрелища*) и есть греческая *теория*, точнее, теоретически значимый *опыт*: способ усмотрения каждого — и всего — сущего в его собственной, сообразной бытию в целом *природе*. *Теоретически* значим в античности *опыт* прекрасного (а не исследовательский, искусственно идеализирующий эксперимент, как в новоевропейской науке²). Но когда прекрасное берется как основа теоретического опыта, оно изымается из сферы „переживаний”, становится формой своего рода откровения сущего и инструментом настраивания эстетиса (восприимчивости) души к восприятию чистых форм. «Под красотой очертаний, — говорит Платон в «Филебе», — я пытаюсь теперь понимать не то, что хочет понимать под ней большинство, т. е. красоту живых существ или картин; нет, я имею в виду прямое и круглое, в том числе, значит, поверхности и тела, рождающиеся под токарным резцом и строяемые с помощью линеек и угломеров... Я называю это прекрасным не по отношению к чему-либо, как это можно сказать о других вещах, но вечно прекрасным самим по себе, по своей природе (ἀεὶ καλὰ καθ' αὐτὰ τεφικένα)» (51с).

Поэтому название „космосом” (украшением, красою) всего в целом не приписывает лишнего эпитета некоему „субъекту”, а указывает его собственный вид. Дело не в том, что мы всегда уже как-то имеем *всеобъемлющее* и только называем его теперь *космосом-убранством*. Существующее — все и каждое — впервые видится в целом, когда оно увенчивается *красотой*, и красота есть свидетельство присутствия целого в каждом и каждого в самом себе.

Красота (*космичность*) есть печать присутствия целого в каждом, как она присутствует в каждой детали хуложественного произведения. Красота есть также форма раскрытия каждого в целост-

¹ Geordnete Gefüge (*слаженный строй*) — переводит Вальтер Кранц (*Kranz W. Kosmos als philosophischer Begriff frühgriechischer Zeit // Philologus. 1938. N 93. S. 430*).

² Подробнее об этом см.: *Ахутин А. В. Понятие „природа” в Античности и в Новое время. С. 163—183.*

ности собственного бытия, вид сущего в самом себе — «прекрасная индивидуальность», как говорил Гегель. Поэтому *эстетически* восприимчивое внимание к художественной завершенности произведения и *постигающее* внимание к сущему в сути его бытия совпадают в греческом понимании *теоретического*: теория (проницательное внимание к природе сущего) оказывается теорией прекрасного, умным эстетисом.¹ Но, разумеется, далеко не только *красивым порядком* значимо произведение искусства в качестве зримого образа незримого (умозримого) космоса («Космос, — говорит Платон, — прекраснейшее из возникшего (ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγυρότων)») (Tim. 29a)). Назвать красотой все в целом не значит указать, положим, на стройный порядок небес, — это значит понять, что все, во всем беспредельном и безмерном бытии, присутствует целиком в строгой форме красоты. Впрочем, не будем забегать вперед.

2.2. Космос хозяйства

Все в целом названо украшением, убранством, нарядом «из-за порядка в нем». Прекрасно то, что приведено в порядок, разобрано по своим местам, убрано до своей поры, рассортировано, распределено. В таком виде множество утвари не заслоняет собой целое хозяйство, а обозримость целого помогает найти, увидеть, распознать, достать каждое в нем, сколь бы многочисленна ни была утварь, сколь бы велико ни было хозяйство.

„Космос” хозяйства вспомнился не случайно. В самом деле, малый „космос” домашнего (корабельного, городского или деревенского) хозяйства дает замечательный пример того, что такое *космос* ранних греческих *физиологов*, как связаны в нем порядок, красота, распознаваемость и добротность.

Упомянувшийся нами афинский историк Ксенофонт — автор также нескольких сочинений, посвященных Сократу. Среди них есть диалог «Домострой» (Οἰκονομικός). Во второй части Сократ рассказывает собеседникам, как его знакомый Исхомах обучал свою молодую жену основам домашнего благоустройства.

«На свете нет ничего столь полезного и столь прекрасного, как порядок (τάξις)», — начинает свои поучения Исхомах. Прекрасен хор, слаженно поющий и действующий. Восхитительно и страшно зрелище войска, стоящего в боевом строю. «Какой враг не испугает-

¹ Нелишне еще раз напомнить, что здесь я вполне согласен с основным — и неподдельным — пафосом «Истории античной эстетики» А. Ф. Лосева.

ся при виде правильно размещенных гоплитов, всадников, пелтастов, стрелков, пращников, идущих в порядке за своими командирами?» Благоустройство частного дома, равно как и благоустройство общего дома — города, предполагает подобный строй расположения, соподчинения, последовательности „трудов и дней”.

Благоустройство начинается с отыскания *своего места* (χώρα) для каждого рода предметов. Тогда «само место скажет [πρωτῆσει — букв. *будет желать, тосковать*] об отсутствии вещи; взгляд обнаружит, о чем надо позаботиться, а знание (τὸ εἰδέναι) места каждой вещи сейчас же подаст ее в руки...». К примеру, именно превосходный порядок в расположении огромного количества снастей, орудий, инструментов, утвари и грузов, который Исомах видел на большом финикийском судне, делал все это множество легко обозримым, распознаваемым и доступным. Так же точно и в домашнем хозяйстве.

Завершенность наведенного порядка, исполненность благоустройства облакает устроенное *красотой*, присутствие которой не зависит от того, что именно приводится в порядок, и обращает хозяйственный мир сподручных вещей в мир эстетически самодовлеющего бытия. «А как красиво (ὡς δὲ κάλῶν), когда башмаки стоят в ряд, какие бы они ни были; какой красивый вид представляют плащи рассортированные, какие бы они ни были; красивый вид у постельных покрывал; красивый вид у медной посуды; красивый вид у столовых скатертей; наконец, красиво, — это смешнее всего покажется человеку не серьезному, а любящему поострить, — что горшки, расставленные в хорошем порядке (εὖρυθμον — букв. *в хорошем ритме*), представляют, по-моему, что-то стройное. Все остальные предметы уже, может быть, от этого кажутся красивее, что они поставлены в порядке (κατὰ κόσμον κείμενα); каждый сорт имеет вид хора вещей, да и пространство в середине между ними кажется красивым, потому что каждый предмет лежит вне его: подобным образом круговой хор не только сам представляет красивое зрелище, но и пространство внутри его кажется красивым и чистым».¹

Эта хвала порядку помогает нам составить себе представление об обиходном значении слова *космос*. Мы найдем аналогичные связи значений в русских словах с корнем *ряд* — нарядность, порядок, неурядицы, рядить (судить, рассуждать), порядочность.²

¹ Пер. С. И. Соболевского. Цит. по изд.: *Ксенофонт Афинский*. Сократические сочинения. М.; Л.: Academia, 1935. С. 280—283.

² М. Фасмер замечает, что некоторые лингвисты пытаются установить связь русского корня *ряд* «с греч. ἀραρίσκω „составляю”, ἀρθμός „соединение”».

Но назвать этим словом все в целом настолько смело, что кажется открытием, причем одновременно поэтическим и понимающим. Тот, кто назвал космосом *всеобъемлющее в целом*, имел в виду, разумеется, не просто порядок хорошо убранного дома, где все разложено по местам. *Космос* всего в целом — это жизнь мирового „хозяйствования” в его днях, делах и событиях, строй согласного-многообразного со-существования. Разясняя уместность наименования всего в целом словом *космос*, Платон замечает: «Мудрые говорят..., что небо и землю, богов и людей связывает соучастие, и дружба, и порядочность (*κοσμιότης*), и благоразумие, и справедливость, и вследствие всего этого, друг, они называют целое порядком (*τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν*), а не неурядицей и не бесчинством» (Горгий. 508А).¹

...Вспомним, что Исхомах, начиная и заканчивая свои поучения, как бы случайно обращается к образу *хора, хоровода*. Подозревает он о том или нет, этим образом Исхомах указывает своего рода *идею, чистую форму* порядка или устройства вообще, исходный *образ космоса*.

2.3. Космос искусства

Если именование всеобъемлющего *космосом* (нарядом, убранством) запомнилось как некое событие (которое предание связывает с именем Пифагора), это значит, что речь не просто о порядке. Такое именование означает, что всеобъемлющий порядок (*космос*) есть такой порядок (*таксис*), в котором целостность *красоты* становится решающей. *Космос* — не просто красивый порядок, но порядок самой красоты, — порядок, склад, строй, составляющий сам вид, саму *идею* красоты. Этим словом сказано не что красиво, а в чем красота состоит.

Космос, заметили мы, означает порядок, доведенный до нарядности. Но как передать связь порядка и движения, жизни, присущую *космосу*? Порядок *космоса*, порядок, возведенный в степень красоты, лучше, пожалуй, выражается словом *строй*.² Перевод этот подходящ,

ἀριθμός „число”» (Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1987. Т. III. С. 536).

¹ Пер. С. Маркиша. Цит. по изд.: Платон. Соч.: В 3 т. М., 1968. Т. 1. С. 341. Ср.: Фрагменты... С. 147.

² Слав. „домострой” калька с греч. οἰκονομία, так назывался свод правил, составленный в XVI в. священником Сильвестром. Цитировавшееся сочинение Ксенофонта А. И. Соболевский перевел этим старым русским словом: *Домострой*.

но и он требует уточнений. Выше мы уже приводили несколько примеров, где глагол *κοσμέω* означает *приводить в строй*. Вот еще несколько значимых для дальнейшего словоупотреблений.

«Как пастухи стадо своих коз, вперемешку пасущихся на лугу, легко разделяют (*διᾱκρίνωσιν*), так и вожди войска (разделили и) построили (*διεκόσμεον*) там-то и там-то своих воинов» (Ном. II. II 476).¹ Поэтому царь, как и предводитель войска, именуется Гомером *κοσμήτορ* — *устроитель* (как ум у Платона, см. с. 273) *народов*.²

Эти значения не выходят за пределы того семантического поля, где космос может быть синонимически заменен словом *таксис* — порядок. Слово *строй* хорошо передает значение слова *κόσμος* как *красивый строй, стройность, складность*, когда речь идет, например, о музыкальном строе или о строе стиха. Так, Парменид, переходя к изложению «мира по мнению», говорит (ДК. В 8, 52): «Отсюда изучай мнения смертных, *слушая обманчивый строй моих слов* — *κόσμον ἐμῶν ἐπέων πατηλὸν ἀκούων*».³ Строй стихотворения, строй музыкального лада, строй хоровой пляски — словом, то, что образует *строй возможного художественного произведения*, в особенности там, где инструмент и произведение (как в музыке) одно и то же, — вот что ближе всего к смыслу греческого *космоса*.

2.4. Хореический образ космоса

В греческом мире ближайшим *образом* всеобъемлющего устройства (космоса) может быть то, что, видимо, не случайно пришло на ум Ксенофону: *хор*. Искусство хоровода — *хорея* — целостное действие, сочетающее музыку, пляску, пантомиму, песнь, декламацию. Хорея, и правда, может служить источником того, что мы могли бы назвать *поэтикой* (а в пределе — *логикой*) *всеобщей космоизации*. Она сосредоточивает в себе мощные формообразующие силы греческой культуры.

Во-первых, она связывает мир мифа и мир, условно говоря, логоса. Разумеется, в основе ее лежит архаический ритуал мироуст-

¹ В пер. Гнедича:

«Их же, как пастыри коз меж бродящих стад необъятных
Скоро своих отлучают от чуждых, смешавшихся в пастве,
Так предводители их, впереди, позади учреждая,
Строили в бой...»

² Ср. (Od. 18, 152): Одиссей «кубок отдал в руки устроителю народов (*κοσμήτορι λαῶν*)» (Амфиону).

³ Ср. орфический стих, приводимый Платоном в «Филебе» (66 с.): «На шестом же колене прервите *строй песни* — *κόσμον ἀοιδῆς*».

роения. По слову Платона (Законы. II, 654a), хороводы учреждены Аполлоном и Дионисом, которые прямо участвуют и предводительствуют в них.¹ С помощью хореических „упражнений” боги *воспитывают* человека, т. е. евритмически устраивают его тело и душу, образуют человека как *малый космос*.

Во-вторых, мы находим в ритмическом единстве музыки, танца и слова образ *пайдеи*, целостного *образования* греческого человека.² Можно сказать, участниками хороводов являются также и все девять Муз, поэтому *мусическое* воспитание (ἡ μουσική) есть высшее эстетико-интеллектуальное образование по-гречески. Оно так или иначе включает все „предметы”, охватывая их единым замыслом: «Ведь все, что относится к мусическому искусству, — говорит Платон, — должно завершаться любовью к прекрасному (θεῖ δέ που τελευτᾶν τὰ μουσικὰ εἰς τὰ τοῦ καλοῦ ἐρωτικά)» (Государство. 403 с. Пер. А. Н. Егунова). Антоним „*мусике*” — ἀμαθής — невежество.³

Вместе с тем, в-третьих, сама хорей есть *образ* космического благоустройства целого. Этим-то образом ритмического хоровода беспредельное и охватывается, определяется в целое, могущее быть названным *космосом*. Филолай, пифагореец, сочинения которого (наряду с сочинениями математика Гиппаса) впервые стали известны за пределами пифагорейской общины (в частности, Платон, говорят, купил и изучал их), описывая строй космоса, говорит (DK. A16, «Мнения философов»): «Первый по природе — центральный огонь, вокруг него кружатся в хороводе (χορεύειν) десять божественных тел...».⁴

¹ «Те же самые боги [Аполлон и Дионис], что, как мы сказали, дарованы нам как участники в наших хороводах (συχχορεύουσ δεδόσθαι), дали нам чувство ритма и гармонии, сопряженное с наслаждением. При помощи этого чувства они движут нами и предводительствуют нашими хороводами, когда мы сплетаемся друг с другом в песнях и плясках». Пер. А. Н. Егунова цит. по изд.: Полное собрание творений Платона в 15 томах. Пг.: Academia, 1923. Т. XIII. С. 52.

² Ἀλαίθευτος ἀχορευτος, говорит здесь (654a—b, ср. также 672e) Платон, т. е. «тот, кто не способен участвовать в хороводе (быть одновременно певцом и танцором), не является по-настоящему образованным человеком». «Их [эллинов] культура и образование, — замечает в связи с этим А.-И. Марру, — были художественными в большей степени, чем научными, а их искусство было прежде всего музыкальным и лишь потом — словесным и изобразительным» (Марру А.-И. История воспитания в Античности (Греция). М., 1998. С. 68). Тексты, относящиеся к теме (музыкальная пайдея, музыкальный этос), собраны в изд.: Античная музыкальная эстетика / Вступ. ст., сост. А. Ф. Лосева. М., 1960.

³ См., например: Аристофан. Всадники. Ст. 188—193.

⁴ Фрагменты.... С. 437. Ср.: Платон. Послезаконие. 982e: «Признаком обладания разумом следует считать как раз то, что разум постоянно действует по од-

Хорея — всеохватывающая форма искусства — есть основа всякой дальнейшей *пайдеи* — воспитания, образования, формирования — *космизации-устройства* — человека в целом. В ней складывается *устройство* зрения, способного пронизательно усматривать; слуха, способного с пониманием внимать; внутренней кинематики, в схемах которой происходят движения души и ума. Ритмика, метрика, даже геометрия *хорей* образуют зрение, слух, внутреннюю ритмику тела так, что они наводят душу на мысль, а мысль делают способной вообразить соответствующую ритмику, метрику и геометрию — строй — *космос* целого. «Как глаза наши, — говорит Платон в «Государстве»,¹ — пригвождены к движениям звезд (πρὸς ἀστρονομίαν), так уши — к движению гармонии (πρὸς ἑναρμόνιον), и эти две области знания — словно родные сестры; по крайней мере, так утверждают пифагорейцы, и мы с тобой, Главкон, согласимся с ними» (530d). Просто и точно связь, о выяснении и объяснении которой мы тут хлопочем, высказал Страбон: «Платон, а раньше его пифагорейцы называли философию музыкой и утверждали, что мир (τὸν κόσμον) образовался по законам гармонии, считая всякий род музыки произведением богов... Равным образом они приписывали музыке установление нравственности, т. к., по их мнению, все, что служит для исправления ума, близко богам» (География. X, III, 468).²

ГЛАВА 2

НАЧАЛА АРИТМОЛОГИЧЕСКОЙ ПОЭТИКИ

§ 1. Арифметика как теория музыкального космоса

Только теперь мы располагаем некоторыми предпосылками к пониманию смысла пифагорейского числа или, лучше сказать, аритмологического космоса пифагорейцев. Только в том мире, строй (космос) которого мысленно во-ображается мусически образованными зрением и слухом, *мера, соразмерность, гармония, оп-*

ному и тому же плану... Именно такова природа звезд... их путь и хороводы прекраснее и величественнее всех хороводов» (Указ. соч. Т. XIV. С. 259).

¹ Места, почти дословно совпадающие с цитируемым, мы найдем, конечно, в «Тимее», «Законах», «Послезаконии».

² *Страбон*. Указ. соч. С. 445. Первая попытка продумать „мусические“ истоки греческой „теории“, соответственно ее смысл и строение, была сделана мной в статье «У истоков теоретического мышления» (Вопросы философии. 1973. № 1. С. 123—134). См. переизд. в кн.: *Ахутин А. В.* Поворотные времена. С. 194—217.

ределенная числом форма могут мыслиться как чистый образ (вид, форма) сущего, т. е. *онтологически*. Не слишком фантазируя (наглядность образа, надеюсь, искупит неизбежное искажение), можно сказать, что пифагорейская аритмологическая космо-логия — не в смысле теории Вселенной, а в смысле теории всеобщего устройства (просто — *теории*) — есть космология (эстетика, поэтика, логика — здесь эти определения едва ли не синонимичны) *музыкального мира*. Как если бы мир был одновременно музыкальным инструментом и звучащим произведением, и все существа в нем, включая богов и людей, были своего рода звуковыми существами, находящимися в отношениях гармонии или дисгармонии, определяемых точными числовыми отношениями. Пифагорейцы, и в самом деле, могли видеть в музыке философию (точнее, саму *софию*, искусство мироустройства), в теории музыки — чистую космологию (в смысле теории всеобщего устройства сущего), а в арифметике — начала подобной теории, или теоретическую *онтологию* и *ноологию* (т. е. теорию того, что содержит начала всех „эпистем” и „техник”).

Эта последовательность перехода к арифметике как идеальному основанию всеобщего устройства или теоретической онтологии отчетливо изложена Платоном в «Государстве». Воображая идеальное воспитание (образование) стражей идеального государства (образователя), Платон сначала устраивает (приводит в форму) их тело с помощью гимнастики, а с помощью ритма и гармонии мусических искусств настраивает их души на *теоретический* (внимательный к самим ритмам и гармониям) лад. Но сама по себе музыка, как и другие искусства — слишком разнообразные и аморфные, — не вполне обращают и сосредоточивают взор и ум человека. Настройка человеческой души на мысленное (= предельно заостренное: зоркое, чуткое, тонкое...) внимание чистому (предельно внятному) строю сущего требует точности и неизменности этого мысленного (идеального) бытия. «Что же это такое?», — спрашивает собеседник Сократа. «Да то общее, чем пользуется любое искусство, а также рассудок и знания; то, что каждый человек должен узнать прежде всего <...> Надо различать, что такое один, два, три. В общем я называю это числом и счетом» (Государство. 522с).¹ «...Причем, — продолжает Сократ, — заниматься им они

¹ Пер. А. Н. Егунова. Цит. по изд.: Платон. Соч.: В 3 т. Т. 3. Ч. 1. С. 331. Ср.: Филеб. 17е: «Неопределенное множество всяческих [вещей] и неопределенное множество всяческого в них всякий раз делает неопределенным твое мышление <...> так как ты никогда ни в чем не обращаешь внимания ни на какое число».

должны будут, пока не придут с помощью самого мышления к созерцанию природы чисел {...}... чтобы облегчить самой душе ее обращение от становления к истинному бытию (μεταστροφῆς ἀπὸ γενέσεως ἐπ' ἀλήθειάν τε καὶ οὐσίαν)» (525c).

Платон, стало быть, видит в арифметике, с одной стороны, общий базис всех искусств, с другой — основание теоретической онтологии. Иными словами, искомое нами *теоретическое начало* греческой философии, архитектурное основание самого ума, способного умо-постигать бытие: конкретную идею тождества *формы* мысли и *формы* бытия, т. е. идею *истины* как соответствия, схождения.

Но мы промахнемся, если не заметим, что арифметика эта сама имеет особое строение, собственную архитектонику. Пифагорейская арифметика, точнее сказать, греческая аритмология эпохи Платона (Филолай, Архит, Тезтет, Евдокс) есть прежде всего *теория пропорций* (см. кн. VII и VIII «Начал» Евклида¹) и так называемая *геометрическая алгебра*, которая определяет круг геометрических проблем так, что их решение сводится к отысканию средних пропорциональных (см. кн. II «Начал»). Эта арифметика не просто связана в истоках с теорией музыки,² но первоначально и мыслится как элементарная теория музыки (соответственно — элементарная космология), и сохраняет эту архитектурическую печать на протяжении всего развития, вплоть до создания теории конических сечений.

¹ Историки математики считают, что в VII книге «Начал» представлены достижения пифагорейцев, предшественников Архита. См. превосходное изложение греческой математики, на редкость точно передающее ее своеобразное строение и проясняющее некоторые темные тексты Платона, в кн.: *Van der Var-den B.* Пробуждающаяся наука. Математика древнего Египта, Вавилона, Греции / Пер. И. Н. Веселовского. М., 1959.

² Когда Аристотель говорит: «Так называемые пифагорейцы, первые занимавшиеся науками (τῶν μαθημάτων), как продвинули их вперед, так и, воспитавшись в них, предположили, что их начала суть начала всего существующего», он имеет в виду не какие-то специально математические науки, а платоновские τὰ μαθημάτα: астрономию, гармонику, геометрию и арифметику. Заметив, что числа для этих «математ» действительно по природе первое, Аристотель продолжает: «Поскольку же далее они увидели, что свойства и отношения (λόγους) музыкальных гармоний [выражаются] в числах, им стало ясно, что и всякая природа [сущего] уподобляется (ἀφωμοίωσθαι) числам» (Arist. *Metaph.* I 5, 985b23—986a3).

Венгерский историк ранней греческой математики А. Сабо считает доказанным, что «все важнейшие термины учения о пропорциях имеют музыкально-теоретическое происхождение» (*Szabó A.* Anfänge der griechischen Mathematik. Budapest, 1969. S. 224). П. Таннери и О. Беккер указывали на эту связь и раньше.

§ 2. От музыкального космоса к космосу числа

Платоник II в. н. э. Теон Смирнский в сочинении «О математических вещах, нужных для понимания Платона» начинает главу об арифметике так: «Прежде всего упомянем те арифметические теоремы, с которыми сопряжены теоремы музыки, выражаемые числом... ⟨...⟩... Мы стремимся уразуметь гармонию и музыку во всеобщем устройении (ἐν κόσμῳ), но мы не сможем их усмотреть, прежде чем не изучим гармонию теоретически в числах. Платон говорит, что музыка [в системе наук] занимает пятое место, имея в виду ту музыку мироустройства, которая существует в движении, порядке и созвучии движущихся в нем небесных тел.¹ Мы же должны поставить теоретическую музыку на второе место по порядку, после арифметики, поскольку нельзя понять музыку мироустройства (ἢ ἐν κόσμῳ μουσική), не изучив музыку исчисляемую и умопостигаемую. ⟨...⟩ Итак, по порядку нашего рассмотрения после арифметики следует арифметическая теория музыки, тогда как по природе теория музыки, рассматривающая гармонию всеобщего устройства, занимает пятое место.² Ведь согласно древнему учению пифагорейцев, числа суть как бы начало, источник и корень всех вещей».³ Итак, музыка появляется в этой системе дважды: во-первых, как элементарная гармоника, сводящаяся (как увидим) к теории простейших числовых отношений, во-вторых, как строй (*космос*) самого сущего, как цельное звучащее музыкальное орудие-произведение (устроенное как инструмент, настроенное, как инструмент, звучание которого тождественно существованию мира). Мир как „геометрический организм”,⁴ который ум усматривает в движении небесных тел, и мир как музыкальная гармония сходятся в общий *космос*, строй и движения которого насквозь определены числовыми отношениями. В «Тимее» Платон описывает, как божественный демиург строит такой мир...

...Напомню: нас интересуют не тайные учения и не экзотические фантазии вроде „музыки сфер”, и даже не учения (мнения) пи-

¹ См. приведенные выше (с. 293) слова Платона об астрономии и музыке, венчающих систему теоретических наук, ведущих к созерцанию бытия.

² Т. е. как высшая наука, ради которой изучаются арифметика, геометрия (планиметрия и стереометрия), астрономия и сама гармоника.

³ Пер. мой по изд.: *Théon de Smyrne. Exposition des connaissances mathématiques utiles pour la lecture de Platon*. Paris, 1892. P. 24—26.

⁴ Так филологи называют центрально-симметричный мир концентрических сфер Анаксимандра (см.: *Kahn Ch. Anaximander and the Origin of Greek Cosmology*. New York, 1960).

фагорейцев (ранних или поздних), Платона и платоников, — мы пытаемся уловить характер действия, искусство особо устроенного ума, наметить черты, определяющие своеобразную *архитектонику* теоретической мысли. Почему же мы думаем найти *общие* черты этой архитектоники в *особой* сфере греческой культуры: в искусстве и еще специальной — в музыке? Почему именно в мусических искусствах мы находим формы, которые несут в себе возможность (и архитектурную определенность) *теоретического* отношения, т. е. отношения к миру в целом и к сущему как сущему мира (завершенного в себе целого)? Почему чистый *эйдос* космической гармонии сосредоточивается в *гармонии* самих чисел, в арифметической теории музыки, в гармонике? Полагаю, ответы на эти вопросы отчасти уже предвосхищены предыдущим ходом мысли. Важно, однако, не упускать из вида весь диапазон существования этой музыкальной *теории*.

1) Мусическое образование (1) делает самого человека малым строем (микрокосмосом), способным настроиться на строй мира (в целом), телом, душой, умом войти в этот строй (как участник хора входит в общий танец). Существование человека обретает строй, *космичность*: мирсообразный *этнос*, ритм *уместности* и *своевременности*, формы соответствий годного и негодного... Эта мусическая аскетика и терпевтика, возможно, и составляла так называемый пифагорейский образ жизни. Но мусическое образование (2) делает человека также и умным инструментом, *органом* постигающего восприятия космической жизни, которая воспринимается и мыслится им как музыкальная форма.¹ В этом мире понимает тот, кто умеет принять участие в его хорее, войти в ритм его движений, но также и — *отстраниться* от хора как зритель и слушатель, для зрения и слуха которого впервые может явиться мир как *целое*. Мусическое образование (3) музыкально устраивает саму *эстетическую* чувственность человека. Эта музыкальная ритмо-метрическая и гармоническая *устроенность* слуха и зрения и есть то, что делает их *умными*, способными видеть и слышать число, меру, форму —

¹ Подобно этому понимать, скажем, в современной физике может только ум, сформированный изошренным математическим и экспериментальным воображением. Теоретическое мышление и в древней Греции, и в современной науке определяется особой предметно-логической архитектурной, которая не имеет никакого отношения к мышлению как психологическому акту. Упрощая ради остроты, можно сказать, что современный физик мыслит формами дифференциальных уравнений и экспериментальных ситуаций точно так же, как древнегреческий мыслитель мыслит пропорциональными отношениями, ритмами и формами.

устроенность-космичность — повсюду и во всем. И если Платон говорит (Тимей. 47а): «Поскольку же день и ночь, круговороты месяцев и годов, равноденствия и солнцестояния зримы, глаза открыли нам число...», то это явное упрощение. Отождествить небесные тела в их движении, уловить их ритмы, фигуры их хороводов могли только *умные* — пред-видящие, знающие, что усматривать, — глаза. Поэтому сам же Платон и предупреждает: хотя эти пестрые узоры на небе (τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ ποικίλματα) прекрасны и сколь возможно точны, истинные движения, отношения и формы «уловимы рассуждением и размышлением, а не зрением (ἃ δὲ λόγῳ μὲν καὶ διανοίᾳ ληπτά, ὄψει δ' οὐ)» (RP. 529d). Музыкально-космический образ мира и мусическая образованность восприятия необходимые, но еще недостаточные моменты того, что именуется *теоретической* мыслью.

2) Помимо гармонической (звуковысотной) формы музыка, мелос, танец держатся ритмическими фигурами. Ритм есть то, что превращает множественное, изменчивое, текущее (движение, время) в цельную *форму*, но форму *движения, жизни* (игра, пение, танец — *исполнение*).¹ С одной стороны, есть то, что подлежит ритмизации, „материя” ритма, чистое течение — время, с другой — есть ритмизирующие фигуры, благодаря которым время становится заметным и вместе с тем, словно схваченным, одоленным. «...Ритм, — говорит Аристоксен, — не может возникать отдельно от того, что ему подлежит, и делит время, поскольку время само не делится... и нуждается в чем-то ином, его разделяющем... <...> Ритм возникает тогда, когда разделение времени принимает

¹ «Ритму [мы] радуемся ввиду того, что он содержит известное упорядоченное число и движет нами [тоже] упорядоченно...» (Арист. Проблемы. XIX. 38). Цит. в пер. А. Ф. Лосева по изд.: Античная музыкальная эстетика. С. 171. Слово *ῥυθμός* (*ῥυθμός* — рус. *ритм*) образовано от корня *ῥεῖν* — *течь*. Ритмические фигуры для аритмологической философии — звено, связующее бытие-течение и бытие-форму. «Ῥυθμός, — пишет Э. Бенвенист в специальном исследовании, посвященном истории этого слова, — ...обозначает ту форму, в которую облакается в данный момент нечто движущееся, изменчивое, текучее <...>; ῥυθμός приложимо к отдельному типичному проявлению (pattern) какой-то изменчивой субстанции: букве произвольно очерченной формы; прихотливо накинутаю на плечи пеплосу; какому-либо расположению человеческого характера или настроению духа. Эта форма мгновенного становления, сиюминутная, изменчивая... <...> Что для выражения этой специфической разновидности „формы” вещей выбрано одно из слов, производных от *ῥεῖν*, составляет характерную особенность целого мировоззрения и обусловлено представлением о мире, в котором мир таков, что отдельные конфигурации движущегося определяются как „протекания”...» (Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974. С. 383).

определенный порядок».¹ В речи время делится слогами, фразами, периодами, в мелосе — тонами, интервалами, системами интервалов, в танце — позициями тела и фигурами. Ритм, метр, хореические фигуры суть варьирующиеся в разных пределах формы *повторений и возвращений*, создающие из текущего времени особое пространство помнящего и предвосхищающего — мысленного — слуха, способного в каждое мгновение слышать и понимать каждое музыкальное событие в композиции (в „синтезе”, в космосе) целого (где оно только и имеет смысл). Развертывающееся во времени музыкальное произведение есть внутреннее свертывание времени, оно воспринимается, когда воспринимается целиком, во всем отзвучавшем и ожидаемом многообразии как некое вне времени находящееся звуковое изваяние. Музыкальное произведение есть *стоящее движение* или *движущееся стояние*. Оно придает беспредельному и неопределенному движению форму неизменного и определенного целого, которое вместе с тем ни в один момент не остается стоять. Мусическое внимание целому становится теоретическим, когда сосредоточивается не на том, что охвачено и устроено формой (гармонией, ритмом), а на том, что схватывает, на форме как таковой, на первоформе, на *началах* мусического формирования.

3) Все многообразие музыкальных форм может быть сведено к единой элементарной форме, к первоформе, форме-началу. Гармоника и есть наука об элементарной форме и способах порождения из нее сложных музыкальных *систем* и *ладов*. После всего сказанного, думаю, не вызовет удивления, что пифагорейцы видели здесь, в началах музыкальной грамоты, прикосновение к корням и началам, как они выражались, «вечнотекущей природы» (см. ниже, с. 304), т. е. всего сущего.

Нам следует поэтому ближе рассмотреть этот элементарный музыкальный космос, первогармонию, т. е. простейшие музыкальные интервалы.

§ 3. Гармоника и пифагорейская арифметика

Самым первым, простейшим элементом музыки является музыкальный звук. Мелос, музыкально интонированный звук (голос) отличается как от любого „естественного” звука, так и от звучания

¹ Аристоксен. Элементы ритмики. Кн. II. Цит. по кн.: Цыпин В. Г. Аристоксен. С. 46.

текущей речи. Музыкальный звук, будучи непрерывным во времени, имеет определенное *высотное положение*: мерой высоты он определяется как некое звуковое существо, отличающееся от другого звукового существа. Иными словами, музыкально интонированный голос — ступенчат, дискретен или, говоря языком современной физики, квантован (по высоте).¹ Аристоксен² в «Элементах гармонике» определяет: «Есть два вида движения: слитное (*непрерывное* — *συνεχές*) и интервальное (*διαστηματική*). Двигаясь слитно, голос воспринимается слухом так, как будто он проходит некоторое место, нигде не останавливаясь, даже на самих границах (*μηδ' ἐπ' αὐτῶν τῶν περάτων*)... Согласно же другому виду движения ... голос ... останавливается на одной высоте, затем на другой... перешагивая через промежутки между высотами, останавливаясь же на самих высотах и озвучивая только их; это и называется „петь” (*μελωδεῖν*), т. е. двигаться интервальным движением. <...> Слитное движение мы полагаем речевым (*λογική*) <...> В интонировании (*ἐν δὲ τῷ μελωδεῖν*) мы... стремимся более всего, чтобы голос стоял на месте. Чем более каждый звук у нас будет единым, неподвижным (*установившимся*), неизменным (*самовоспроизводящимся*), тем более совершенным (*точным* — *ἀκριβέστερον*) представляется чувственному восприятию мелос». Места как бы неподвижного стояния голоса (*μονή τις καὶ στάσις τῆς φωνῆς*) или, как сказано выше, *границы, пределы* (*τὰ περάτα*) высоты называются «высотным положением» (*τὴν τάσιν* — *натяжением, напряжением*).⁴

Структура „высотных положений” (или внутренних „границ” звука) и есть предмет гармонике. Эта структура зримо обнаруживается в настройке и самом строении музыкальных инструментов:

¹ Мы уже заметили, что бытие музыкального звука во времени тоже „квантовано” ритмом и метром.

² Автор самого раннего из сохранившихся трактатов по гармонике (а вероятно, одного из первых вообще; Аристоксен ссылается только на книгу Ласа из Гермियोны). Родом из Тарента (родины знаменитого математика-пифагорейца Архита) Аристоксен, пройдя школу пифагорейцев, стал затем учеником Аристотеля. Имеется греко-русское издание «Элементов гармонике» Аристоксена, подготовленное В. Г. Цыпиным: *Аристоксен. Элементы гармонике*. М., 1997. Цитируя это издание, курсивом в скобках я позволяю себе дать свои варианты перевода отдельных слов, чтобы подчеркнуть важные оттенки. Фрагменты из других сочинений Аристоксена, очерк его творчества и анализ музыкальной теории даны в книге, уже не раз цитированной: *Цыпин В. Г. Аристоксен. Начало науки о музыке*. М., 1998.

³ *Аристоксен. Элементы гармонике*. С. 17.

⁴ Там же. С. 19.

в отношениях натяжения струн или их длин, в расположении отверстий на духовых инструментах... Разные сложения звукоряда определяют разные лады и музыкальные системы. Каков же простейший звукоряд, элементарная „квантовая” система, музыкальный атом? И чем определяются высотные положения, „квантовые состояния” этого музыкального атома?

Принимая звук некоторой высоты за начало, за точку отсчета, за единицу, мы получим следующее „по природе” высотное положение там, где возникает со-звучный, подобный исходному звук (звуча вместе, они сливаются в один звук). Это и есть элементарная „гармония”.¹ *Теоретическая* гармоника возможна постольку, поскольку чуткость слуха можно заменить точностью измерений и — еще точнее (однозначней) — числовых отношений. Найти такую меру в натяжениях струн невозможно, но есть простое соответствие (ана-логия) между отношением высотных положений и отношением, например, *длин струн* одного натяжения или одной струны — монохорда, — зажимаемой в разных местах. Именно открытие этого соответствия и лежит, как кажется,² в основе пифагорейской теории музыки, т. е. в основе *арифметизации* гармоник. Высотные положения, соответствующие элементарным чистым созвучиям, выражаются простыми числовыми отношениями: *октава* — $2/1$, *кварта* — $4/3$, *квинта* — $3/2$. Если взять струну в 12 условных единиц, то струна (того же натяжения) в 6 единиц (или та же струна, зажата посередине) будет звучать на октаву выше; струна в 9 единиц будет звучать в кварту с первой и квинту со второй, а струна в 8 единиц — в кварту со струной в 6 единиц и в квинту со струной в 12 единиц. Интервал между квинтой и quartой — $9/8$ — называется *тоном*. Интервал октавы складывается из интервала кварты и интервала квинты. Сложению операций (нахождение величины, стоящей в пропорциональном отношении с исходной) соответствует умножение отношений ($2/1 = 3/2 \times 4/3$), вычитанию — деление: целый тон есть разность между quartой и квинтой ($9/8 = 3/2 : 4/3$). Основные интервалы можно по-разному

¹ «Гармония есть созвучие, созвучие же — согласие (ἡ γὰρ ἁρμονία συμφωνία ἐστίν, συμφωνία δὲ ὁμολογία)», — говорит Платон в «Пире» (187b).

² Что именно стоит за числовыми отношениями простейших интервалов у ранних пифагорейцев и, возможно, у самого Пифагора (см.: Диог. Лаэрт. VIII, 12), неясно. «Только после 300 года „каноники” при помощи измерений на монохорде дали экспериментальное подтверждение основ пифагорейской теории музыки» (*Ван дер Варден Б.* Пифагорейское учение о гармонии // *Ван дер Варден Б.* Пробуждающаяся наука. Математика древнего Египта, Вавилона и Греции. С. 397).

делить на более дробные, разные деления звукоряда создают разные лады. Классическая гамма (гармония) представляет собой два тетрахорда (например, восьмиструнная лира), обнимающих каждый интервал в одну кварту и разделенных интервалом в один тон (в целом, следовательно, интервал октавы).¹

В основе гармонике лежат, стало быть, следующие сопоставления: (1) отдельным музыкальным тонам — целых чисел, (2) звуковысотным интервалам (гармониям) — отношений целых чисел и (3) качествам созвучий — свойств числовых отношений (например, созвучными могут быть только кратные и эпиморные отношения²).

Положения кварты и квинты делят интервал октавы. Деления эти связывают крайние члены (например, 6 и 12) определенным пропорциональным отношением (со-размерностью, симметрией или подобием отношений, ана-логией)³ или средними (μέσση). Квинта есть средняя арифметическая, а кварта так называемая средняя гармоническая (в этой пропорции больший член превышает средний на ту же свою часть, на какую часть меньшего члена превышает его средний⁴). Обе пропорции заключают между своими значениями значение геометрической средней, когда первый член находится ко второму в том же отношении, что второй к первому.⁵ Геометрическая средняя связывала бы крайние члены непрерывной пропорцией ($a/x = x/b$) или делила бы интервал надвое. Однако при делении интервала октавы ($1/2$) средняя геометрическая есть величина неопределимая ($\sqrt{2}$) ни арифметически, ни на слух (ἄλογον, irrationalis, surdus⁶). Методом последовательного вычитания интервалов нетрудно показать, что общей меры (единицы) для трех средних быть не может.

¹ См. детальный анализ: там же. С. 395—434. См. также: Герцман Е. В. Античное музыкальное мышление. М., 1986; Он же. Музыкальная бозциана. СПб., 1995.

² Формула эпиморного отношения: $(n + 1)/n$.

³ Латинское слово proportio переводит греческое слово ἀναλογία, которое обозначало, как правило, только геометрическую пропорцию. В общем случае пропорция называлась συμμετρία — соразмерность.

⁴ $(12 - 8)/12 = (8 - 6)/6$.

⁵ См. изложение теории трех пропорций у Архита: Фрагменты... С. 457.

⁶ Несоизмеримые величины назвал ἄλογοι Тезтет, герой одноименного платоновского диалога. Греческое ἄλογος перевел на латынь словом irrationalis Марциан Капелла (470 г. н. э.). Герхард Кремонский (1114—1187 гг.) употребляет заимствованный у арабов термин surdus — глухой, немой. См.: Начала Евклида / Пер. с греч. и комм. Д. Д. Мордухай-Болтовского. Кн. VII—X. М.; Л., 1949 (комментарий к кн. X). С. 359.

Между тем присоединение октав образует как раз геометрическую прогрессию (степеней двойки): $1/2 = 2/4 = 4/8$. Делится же интервал октавы не надвое (не в непрерывной пропорции), а двояко: связь крайних определяется двумя средними — арифметической и гармонической, — которые образуют пропорцию (так называемую „золотую пропорцию“): $1/(4/3) = (3/2)/2$ или $6/8 = 9/12$.

Деление интервалов (равно как и наращивание интервалов за пределы октавы) можно продолжать неопределенно долго и разными способами. Критерием здесь выступает уже только музыкальная практика. Аристоксен говорит, что слух не различает интервал, меньший наименьшей *диэсы* (четверть тона).¹ Наибольшим же консонирующим интервалом он считает квинту с двумя октавами, «до трех октав мы уже не дотягиваем».² Между тем, замечает Аристоксен, если иметь в виду формальную организацию мелоса, деление и расширение может идти в беспредельность (*εἰς ἄπειρον*).³

В основе же всего идущего в беспредельность многообразия лежит элементарное диатоническое трезвучие (базовое трезвучие настройки любого инструмента): кварта, квинта, октава. Выражаются эти интервалы тремя первыми целыми числами: 1, 2, 3, 4. К тому же эти четыре числа в сумме дают десятку, т. е. воспроизводят начало — *единицу* — в следующем разряде. Эта четверка чисел — тетрактида — имеет, следовательно, смысл некоего порождающего начала, элементарного микрокосмоса, мировой формулы (как сказали бы сегодня), содержащей начала всеобщего устройства и соответственно постижения.

Скептик Секст Эмпирик (2-я половина II в. н. э.) на удивление емко и связно передает суть пифагорейского учения (Против ученых. VII, 93, 6—98, 2):⁴ «Началом же того, чем держится все в целом, было [у пифагорейцев] число (*ἀρχὴ τῆς τῶν ὅλων ὑπόστασεως ἀριθμός*);⁵ потому и *логос*, судья [*различитель, разбиратель*] всего, не будучи непричастным мощи числа, мог бы быть

¹ Аристоксен. Указ. соч. С. 23.

² Там же. С. 29.

³ Там же. С. 23.

⁴ См. также: IV, 2—9. Аналогичные свидетельства см.: фр. 44 (Филолай) А 13; В 6, В11; 58 В 4 (Александр Афродисийский), В 15 (пифагорейская школа).

⁵ Напомню, что именно это «все в целом (*τῶν ὅλων*)» Пифагор, по рассказам, назвал «космосом-нарядом (украшением, красотой)» (см. выше, с. 286); *ὑπόστασις* — *фундамент, основание*, то, чем сущее обязано тем, что существует.

назван числом,¹ и для выражения этого пифагорейцы имеют обыкновение в одних случаях произносить фразу:

...числу же все подобно (ἀριθμῷ δέ τε πάντ' ἐπέοικεν),²

в других же клясться клятвой, наиболее проникающей в сущность вещей (τὸν φυσικώτατον):

οὐ μὰ τὸν ἀμετέρα κεφαλῆ παρα-
δόντα τετρακτύν,
παγὰν ἀνάου φύσεως ριζώματ'
ἔχουσαν

Тем поклянемся, кто нашей главе
передал четверицу,
Вечнотекущей природы имущую
корень источникный

„Передавшим” они называли Пифагора... „Четверицей” же — некое число, которое, составляясь из первых четырех чисел, создает совершеннейшее число „десять”... Источником же вечнотекущей природы она названа постольку, поскольку весь космос, по их мнению, устроен согласно гармонии, гармония же есть система трех консонансов — кварты, квинты, октавы. ⟨...⟩ Поскольку Четверица полагает основание для числовых отношений указанных консонансов, а консонансы способны выполнять совершенную гармонию, согласно же этой гармонии устроено все, то из-за этого они и назвали ее „имущей источникный корень вечнотекущей природы”».³

¹ Ср. фр. 11 Филолая: «Природа числа дает знание, направляет и поучает всех во всем затруднительном и неизвестном. В самом деле, никому не была бы ясна ни одна из вещей ни в отношении самих к себе, ни в отношении друг к другу, если бы не было числа и его существа» (Фрагменты... С. 443).

² Сходно, подобно числу никоим образом не означает „состоит из” чисел, как говорят не только некоторые современные исследователи, но порой и „сам” Аристотель (συνεστάναι), см., например, Metaph. XIII 6, 1080b16. Начала, определяющие определенность сущего, пределы сами не суть то, что они определяют, но также и не какие-то другие существа. В этом трудность „предела” как онто-логического начала. «Пифагорейцы говорят, что существующие суть подражания (μιμήσει) чисел, Платон же, изменив имя, — что „причастности” (μεθέξει); но что такое причастность или подражание эйдосам, они оставили искать другим» (Metaph. I 5, 987b10).

³ За исключением измененного мной начала цитируется пер. А. Ф. Лосева по изд.: Секст Эмпирик. Соч.: В 2 т. М., 1975. Т. 1. С. 78—79.

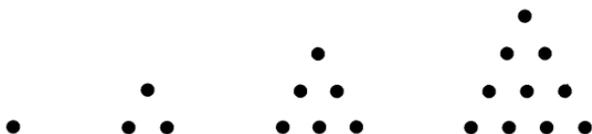
ГЛАВА 3

ТЕОРИЯ ВСЕОБЩЕЙ СИММЕТРИИ И АНАЛОГИИ

§ 1. Геометрия чисел

Арифметика (1) как работа с отношениями чисел (т. е. с парами чисел) и (2) как теория пропорциональных отношений, т. е. преобразований подобия, легко поддавалась геометрической интерпретации. Геометрическое представление арифметических отношений позволило греческим математикам свободно работать с отношениями несоизмеримых величин: отношение, невыразимое в линейных единицах (диагональ и сторона квадрата), выразимо в „плоских” единицах (квадрат на диагонали *вдвое* больше исходного).¹ Возможность оперировать с числами как с линиями, фигурами и телами. Впрочем, пифагорейские числа, кажется, изначально мыслились разными по *виду*, как некие парадигматические *формы, фигуры, „схемы”*. Первичными видами (началами, элементами) числа были вид четного и вид нечетного. Нечетный вид качественно отличается от четного тем, что подобен неделимой единице, в середине нечетного содержится неделимая единица, тогда как в середине четного — как раз „трещина”, промежуток, пустота между единицами.

Далее, например, арифметическая пропорция (прогрессия) давала ряд чисел (сумм) одной — *треугольной* — формы. Пифагорейская тетрада — это четвертая „степень” треугольной единицы, она содержит 10 единиц и обладает поэтому совершенством единицы, вернувшейся в себя.



Число, выражающееся произведением двух равных чисел, до сих пор называется нами *квадратным*, мы говорим и о *кубических* числах, но греческий исток и смысл этих именовании забылся, и, услышав о треугольных, пятиугольных, продолговатых числах, мы скорее всего удивимся. Между тем *плоским* прямоугольным, разносторонним („гетеромекным”) или продолговатым называлось число, выражающееся произведением двух разных чисел. Фигура

¹ См. главу «Почему появилась геометрическая формулировка» в цит. кн. Ван дер Вардена (с. 173—175).

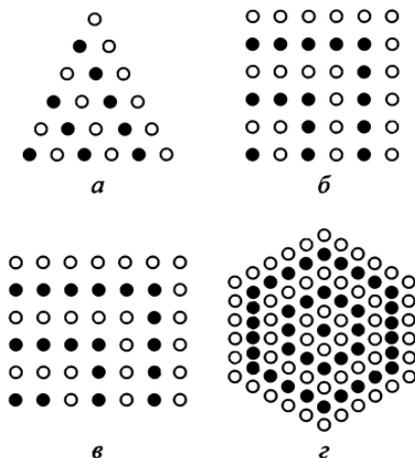


Рис. 1.

„слоя” единиц, которая преобразует число некоторой формы в следующее подобное, называется *гномоном*. Такие фигурные числа можно представить следующим образом (см. рис. 1).¹

Мы заметили: величины „а-логичные”, не выразимые целочисленными отношениями, вполне выразимы ($\rho\eta\tau\omicron\iota$) геометрически. Благодаря Платону мы знаем, как математик Теодор Киренский и его ученик Тезтет построили общую теорию несоизмеримых чисел (Тезтет. 147d—148b). В основу было положено известное разделение чисел на квадратные и *гетеромекные* („разнодлинные”).² Известно, что диагональ единичного квадрата несоизмерима с его стороной ($\sqrt{2}$). Построив на ней прямоугольник со стороной, равной единице, получим площадь в 2 единицы и диагональ, дающую следующую несоизмеримую (с единицей) величину ($\sqrt{3}$). Следующий аналогичный шаг дает площадь 3 и диагональ 2, соизмеримую с единицей. Тезтет показал, что соизмеримы в этом ряду только те отрезки, площади единичных прямоугольников на которых выражаются квадратным числом. Если же эти площади выражаются гетеромекным числом (2, 3, 5, 7...), то они своей единицей не измерятся.³

¹ См. чрезвычайно изящное изложение теории *фигурных чисел*, показывающее к тому же, как можно эффективно работать с ними на пифагорейский лад, в кн.: Щетников А. И. Пифагорейское учение о числе и величине. Новосибирск, 1997.

² Неопифагорец II в. н. э. Никомах из Герасы различает *гетеромекные* числа вида $n(n+1)$ и *промежные* (продолговатые) числа вида $n(n+m)$.

³ См. подробнее: Ван дер Варден Б. Указ. соч. С. 197—202.

В результате греческая геометрия также получает совершенно особую форму. Поскольку геометрическая фигура изначально мыслится как геометрический образ числа, проблемы арифметики (т. е. науки об отношениях и свойствах чисел) оказываются основными проблемами геометрии.

С другой стороны, геометрический смысл числовых выражений внутренне ограничивает постановку арифметических проблем, например: к трем видам чисел — линейных (a), плоскостных (ab) и телесных (abc) — нельзя было добавить число $abcd$, геометрически бессмысленное; соответственно можно было рассматривать решение (методами геометрической алгебры) только уравнений третьей степени, т. е. решать проблему отыскания двух средних в непрерывной пропорции (знаменитая задача об удвоении куба, которую впервые решил с помощью изошренных стереометрических построений Архит Тарентский). Основные арифметические книги «Начал» Евклида построены именно таким — геометрическим — способом. В частности, VIII книга геометрически трактует проблему средних пропорциональных.

Мы вынуждены входить в эти математические детали (в действительности азбучные положения как греческой гармоникой, так и собственно математики), потому что только на этом уровне достаточно конкретно открываются некоторые общие формальные (архитектонические) принципы греческой теоретической мысли. В частности, изложенное поможет нам понять одно чрезвычайно значимое место из «Эпиномиса», послесловия к платоновским «Законам». Это место вызывало массу затруднений именно из-за того (как показали О. Теплиц, О. Бекер и Б. Ван дер Варден), что филологи не обращали внимания на специальный математический смысл некоторых терминов.

Платон (или его ученики¹) вновь — с интонацией окончательной убежденности — рассматривает состав тех „математ“, которые необходимы для обретения мудрости и для истинного благочестия. Разумеется, в начале начал лежит всеобразующее число, которое является «виновником всех и величайших благ», без которого все «несоотносимо (или несоизмеримо) и беспорядочно (ἀλόγιστος τε καὶ ἄτακτος), бесформенно и неритмично (ἄσχημον τε καὶ ἄρρυθμος), и нескладно мечущееся (ἀνάρμοςτος τε φορά)» (978a). Поистине божественно же все мироздание в целом, разумная стройность которого дана нашему зрению самим небом и небесными телами, многообразные, правильные, ритмичные движения ко-

¹ Скорее всего, некто Филипп из Опунта.

торых и научили нас числу. Поэтому *астрономия* есть «наука благочестия» (990a).

«Поэтому, — резюмирует автор, — должны быть *математы*. Величайшая же из них и первая — о числах, но не о тех, что имеют тела, а в целом о родах четного и нечетного и о том, сколь мощно воздействуют они на природу существующего. Следующее для тех, кто научился этому, то, что называют очень смешным именем землемерия; [тогда как] очевидно, что [это наука о том], как стать подобными числам, которые по природе не являются подобными, [если речь идет о] плоских числах» (990d).¹

Определения использованных здесь терминов мы находим у Евклида (VII. 22): «Ὅμοιοι ἐπιπέδοι καὶ στερεοὶ ἀριθμοὶ εἰσὶν οἱ ἀνάλογον ἔχοντες τὰς πλευράς. — Подобные плоскостные и телесные числа суть имеющие пропорциональные стороны». ² Иными словами, два плоских числа (прямоугольника) ab и cd подобны, когда $a/b = c/d$ или $a/c = b/d$. Два телесных (стереометрических) числа (параллелограмма) abc и def подобны, когда $a/d = b/e = c/f$. «Эпиномис» говорит, что вся задача геометрии (планиметрии и стереометрии) — уподобить неподобные числа, т. е. выразить их через отношение равновеликих, но подобных чисел, например квадратов (соответственно кубов).

¹ «διὸ μαθημάτων δέον ἂν εἶη· τὸ δὲ μέγιστόν τε καὶ πρῶτον καὶ ἀριθμῶν αὐτῶν ἀλλ' οὐ σώματα ἔχόντων, ἀλλὰ ὅλης τῆς τοῦ περιττοῦ τε καὶ ἀρτίου γενέσεώς τε καὶ δυνάμεως, ὅσην παρέχεται πρὸς τὴν τῶν ὄντων φύσιν. ταῦτα δὲ μαθόντι τούτοις ἐφεξῆς ἐστὶν ὁ καλοῦσι μὲν σφόδρα γελοῖον ὄνομα γεωμετρίαν, τῶν οὐκ ὄντων δὲ ὁμοίων ἀλλήλοις φύσει ἀριθμῶν ὁμοίωσις πρὸς τὴν τῶν ἐπιπέδων μοῖραν γεγονυῖά ἐστιν διαφανής». Рискую дать нарочито буквалистский перевод. — Ср. пер. А. Н. Егунова: «Следовательно, должны быть науки. Самая главная и первая из них — наука о самих числах, но не об отвлеченных (? — А. А.), а о зарождении вообще понятия „чет“ и „нечет“, об их значении, которое они имеют по отношению к природе вещей. Кто это усвоил, тот может перейти последовательно к тому, что носит очень смешное название геометрии. На самом же деле ясно, что это наука о том, как сделать соизмеримыми на плоскости числа, по своей природе несоизмеримые...» (см.: Творения Платона. Т. XIV. С. 268). (К сожалению, в изд.: Платон. Соч.: В 3 т. М., 1972. Т. 3(2). С. 501, — редактор исказил перевод А. Н. Егунова до полной невразумительности.) Замечательного филолога А. Н. Егунова затруднило незнание с математической терминологией. Ср. совершенно точный по содержанию перевод математика Б. Ван дер Вардена: «Для того, кто изучил это, становится совершенно ясным то, что люди в высшей степени нелепо называют „землемерием“ (geometria), но что в действительности имеет целью уподобление чисел, которые по природе не подобны друг другу; это становится совершенно ясным в случае плоских фигур» (Ван дер Варден Б. Указ. соч. С. 216).

² См.: Начала Евклида. С. 10.

Построить квадрат (x^2), равновеликий данному прямоугольнику (ab), значит найти среднюю геометрическую его сторон ($a/x = x/b$). Задача, легко решаемая геометрически. Соответствующую операцию проделывают с другим плоским числом (cd), неподобным первому. Получают отношение двух *подобных* чисел (квадратов x^2 и y^2), между сторонами которых, в свою очередь, существует средняя (согласно предл. VIII, 11 «Начал» Евклида¹).

Основная задача стереометрии сводится к отысканию двух средних пропорциональных, с помощью которых данное параллелограммное число может быть выражено равновеликим кубом и один куб геометрически (непрерывно) перестроен в другой.²

Итак, аритмо-геометрический ум-устроитель (*косметор*) устраивает (или открывает устройство) мира чисел-форм тем, что умеет связывать разнородные, разнovidные, неподобные формы непрерывными отношениями подобия, *сводя* все многообразие форм (аритмо-геометрических) к одной (например, к некоему единичному квадрату или кубу). С другой стороны, он умеет с помощью пропорциональных построений *порождать* многообразный мир из первых форм (единиц) — либо как ряды чисел, каждый из которых соответствует определенному *зйдосу* (треугольное, квадратное, пятиугольное, гетеромекное число), либо как бесконечное множество фигур, связанных пропорциональными отношениями сторон с единственной равновеликой им и равной самой себе фигурой.

Теперь мы можем перейти к последнему пассажиу «Эпиномиаса», столь же многозначительному, сколь и темному.

§ 2. Пифагорейско-платоновский космос и его начала

«Послезаконие» (990e—991b):³ «Но божественным и удивительным для проницательных и вдумчивых [будет], каким образом вся природа отпечатлевает вид и род (εἶδος καὶ γένος) в соответствии с каждой из пропорций [посредством] силы, которая постоянно вращается вокруг удвоения (διπλασίον), и [другой силы, полу-

¹ Согласно предложению VIII, 18, два подобных плоских числа вообще всегда имеют одну среднюю.

² Задача удвоения куба — сложнейшая для греческой геометрии. Именно на путях ее решения была развита теория конических сечений, вершина греческой математики.

³ В основание моего чтения этого места положен перевод и комментарий Б. Ван дер Вардена (см.: *Ван дер Варден Б.* Указ. соч. С. 216—218, 419—421), который в свою очередь опирается на анализ О. Бекера.

чающейся] из противоположности первой». Возьмем в качестве опорного слово *удвоение* (τὸ διπλάσιον) — вполне определенный математический термин, он означает *сложение* (συνέκθετον) двух одинаковых отношений, т. е. возведение исходного отношения в квадрат. Точно так же *тройным* (τριπλάσιον) отношением называлось отношение, возведенное в третью степень. Источник такого понимания „сложения” отношений как их *умножения* опять-таки гармоника, где интервал октавы, например, есть *сумма* квинты и кварты, но, чтобы получить отношение 2/1, надо *перемножить* отношения 3/2 и 4/3 (см. выше, с. 301).¹

Платон, однако, как увидим, понимает здесь *удвоение* не столь определенно — и как удвоение в геометрической пропорции: $1/2 = 2/4 = 4/8$, и как удвоение площадей или объемов (основные задачи планиметрии и стереометрии), и как удвоение отношений в указанном выше смысле сложения: $1/2 \rightarrow 1/4 \rightarrow 1/8...$ Последовательность $1 \rightarrow 2 \rightarrow 4 \rightarrow 8 \rightarrow 16...$ это последовательность площадей квадратов, которые строятся на диагоналях предшествующих, начиная с единичного. На чертеже эта последовательность как бы вращается, отсюда и термин „вращение”.²

„Сила”, противоположная удвоению (увеличению, умножению), — *деление* (интервала) или отыскание средних пропорциональных (арифметических, гармонических, геометрических) при уподоблении неподобного, т. е. установление *гармонии* (склада, сопряжения, сцепления³) сущего.

Читаем дальше. «Первая [сила] удвоения ведет (несет, увлекает) от числа к числу в отношении один к двум, будучи также силой возведения в степень (ἢ κατὰ δύναμιν οὐσα)». Удвоение отношения 1/2 приводит к отношению 1/4. Если первое отношение выражает, например, удвоение линейного отрезка, то второе — отношение площадей квадратов при удвоении сторон единичного. Удвоение сторон куба — можно ожидать продолжения — опять удваивает это отношение, увеличивая кубическую единицу до восьми. «[Сила, действующая] в пространственном и осязаемом, есть удвоение еще раз, проходящее от единицы до восьми». Решение обратной задачи — по заданным плоским или телесным числам найти отношение их сторон к стороне единичного квадрата или куба — предполагает отыскание средних пропорциональных

¹ См. комментарий Д. Д. Мордухай-Болтовского к кн. VIII «Начал» Евклида: Указ. соч. С. 308.

² Geiser K. Platons ungeschriebene Lehre. S. 156.

³ Слово ἀρμόνία (*гармония, связь, скрепа*) от глагола ἀρμόζω — *прилаживать, крепить*.

(одной или двух). Стереометрическая задача аналогична в этом отношении задаче деления октавы (и любого созвучного интервала) двумя средними. Именно эту задачу Платон далее и связывает с действием „силы”, противоположной удвоению, обращенной к *середине*. Определив, как октава делится квартой и квинтой, он замечает, что это деление можно продолжить, исходя „из середины”, т. е. разделить в том же отношении сами кварту и квинту.¹ Таким-то образом, заключает Платон, эта сила (деления), «поворачиваясь в обе стороны от этих самых [отношений, стоящих] в середине [т. е. кварты и квинты], уделила людям в пользование созвучие и соразмерность, даровав блаженному хороводу Муз красоту ритмических игр и гармонии».

Это, к сожалению, не очень внятное место отражает, видимо, суть общей теоретической космологии (в смысле теории устройства сущего вообще), принятой в платоновской (и послеплатоновской) Академии в качестве цели, связующей воедино квадривиум *математ*: арифметики, геометрии, гармоник и астрономии. Оно находится в прямой и легко прослеживаемой связи с гармоникой и стереометрией Архита. С другой стороны, тот же круг проблем и аналогичный подход к их решению сказывается в геометрической арифметике Евклида, который, как уверяет Прокл, был сознательным платоником и видел цель своих исследований в области элементов в систематическом обосновании возможности построения пяти «платоновских фигур», т. е. пяти правильных многогранников, которые Платон сопоставлял четырем стихиям и объемлющей их эфирной сфере.² Иными словами, и Евклид видел цель своих «Начал-элементов» в систематическом обосновании всеобщей космологии. Потому и труд его называется «Στοιχεῖα — *Элементы*», а не «Στοιχεῖα τῆς γεωμετρίας — *Элементы геометрии*». Во всяком случае, платоники в своем „домостроительстве” вполне могли бы опираться на «Элементы» Евклида.

Набросок теоретической космологии (скорее, набросок *замысла*) Платон дает, как известно, в «Тимее». Теперь мы, возможно,

¹ Мы получим интервалы $3/2 = 5/4 (+) 6/5$, т. е. большую и малую терцию, и $4/3 = 7/6 (+) 8/6$, т. е. уменьшенную малую терцию и увеличенный целый тон. На этих четырех интервалах построены три гаммы Архита.

² Прокл в комментарии на первую книгу «Начал» говорит о Евклиде, что он «был платоником по собственному выбору (решению) [τῆ προσαρσεῖ] и был в философии Платона у себя дома [οἰκεῖος], он ставил целью всех своих исследований в области начал построение так называемых Платоновых фигур» (р. 68). Ср. рус. пер. Ю. А. Шичалина в изд.: Прокл. Комментарий к первой книге «Начал» Евклида. Введение. М., 1994. С. 167, 217—218. О правильных многогранниках, „составляющих” стихии, Платон говорит в «Тимее».

лучше поймем начала и методы того искусства, которым „составитель составил” (ὁ συνιστὰς συνέστησεν) живой, зримый и осязаемый космос (30c), руководствуясь его *теоретическим* проектом. Платон занимается тут тем, в чем Гегель видел дело философии: заглядывает прямо в мысли бога, приступающего к изготовлению мира и человека с самого начала.

Заняться прямым анализом «Тимея» я опять-таки не решаюсь, ограничусь некоторыми сугубо гипотетическими соображениями. Правда, в сфере начал вообще условное наклонение более чем уместно. Тимей ведь тоже видит в развертываемых построениях только «правдоподобный миф (τὸν εἰκότα μῦθον)» (29d), допустимое предположение, как и положено теоретику. Он строит свой (пифагорейский) мир в уме, набрасывает допустимые, мыслимые черты вразумительного мира. Если задумывается мир — целое, могущее быть „само”, жить (двигаться) *собственной* душой, держаться *собственным* умом, — наши измышления и выдумки должны развертываться, как если бы мы только следили и следовали мыслью за порядком возникновения самого божественного мира, а божественность замысла должна проступать и сказываться в простой, всеобъемлющей, умозримой — теоретической — связности мира. Это и значит, что мысль должна двигаться онто-логически, по линиям совпадения формы мысли и формы бытия. Онто-логикой служит здесь пифагорейская ритмо-логика: божественный ум (логическая императивность) соизмерений, уподоблений, отношений, в соответствии с которым строится все где бы то ни было и как бы то ни было устрояемое (24b—c). Строится, однако, как допустимый „миф” (каковы и «Государство» и «Законы»).

Философские вопросы стоят на окраинах теоретического мира, там где начатый, логически готовый быть мир выясняет отношение со своим началом, начинанием, где строитель („косметор”) мира *еще* думает. Здесь сама *гипотетичность* обретает онтологический смысл: не мы строим гипотезы о мире, мир *онтологически гипотетичен*. Мир допустим (мыслим) по-разному, например, так, как его — опять-таки по-разному (по Демокриту, по Платону, по Аристотелю...) — допускает божественная гипотеза античной (аритмологической, эйдетической) космо-логики...

Пользуясь словом неоплатоников, можно сказать, что допущение мира схоже с „отвагой” или „дерзновением” (ἡ τόλμα) первого шага (выступить, поступить):¹ он и допускает сущему быть, и делает выходящее на свет *всего лишь* допущением — вылетевшим сло-

¹ См. с. 333, прим. 3.

вом, которое приходится брать назад. Чтобы начало начинало (было началом), нужно *еще* достаточное основание, которому, кажется, нет основания в начале. Во всяком случае, достаточность, допускающая мир, ограничивает начальность начала, делает начало положенным внутрь мира, либо чем-то в свою очередь начатым, либо безначальным (т. е. фигурами избегания). Трудность в том, что все это выглядит как разные обороты одного и того же.

Вернусь к платоновским (пифагорейским) началам и позволю себе немного „спекуляции“. Ум-косметор, „смешивающий“ предел и беспредельное, или демиург, строящий мир как гармоническую связь единицы и неопределенной двоицы, наводит мысль на начало, отличающееся от пары первых начал: единицы и двойки. Ум может быть причиной смешения — и понадобился в этом качестве — потому, что предел и беспредельное, единица и двоица уже совмещены в его единственном единстве. И правда, в качестве начала единица не может быть *наряду* с двоицей, иначе этот *ряд*, эта пара, эта двоица единицы и двоицы будет первее, начальнее единицы. Единица, будучи единственным началом чисел, отличных от единицы, есть начало не только единства, тождества, но и различия, причем такого, которое делает каждое число единственным — персональным — видом единицы. Вот почему она считается и четным, и нечетным числом.¹ Точнее поэтому вовсе не считать единицу числом, а началом чисел. Число же единица, подобно любому числу как некоему эйдосу единицы, подобно любому существу как единице бытия, не есть *сама* единица-начало. Единица-начало относительно сущих единиц есть их „не есть“ (здесь мы встретимся с Гераклитом и Парменидом, но также и с Платоном «Парменида», и с Плотиним — с философией, словом). Как до- (или вне-) числовое начало чисел единица содержит в себе отличие от себя. Изначальная двойственность и есть *инаковость* единицы себе (см. ниже, с. 333), так сказать, ее внутренняя неопределенность. Определившись же в качестве единицы относительно, скажем, двойки, она есть относительная единица, отличившаяся от себя, одна-из-двух, наряду с другими.

Шаг начинания есть шаг различания. Это различание, разделение, расстановка в ряд имеет свою логику. Мы рассматриваем особую логику различания, расставления и сопоставления, разбора и собирания — античную ритмо-логику.

¹ «Первозлементы числа [согласно пифагорейцам] четное и нечетное, из которых одно [последнее] определенное, а другое [первое] неопределенное. Единица же — из них обоих [ἐξᾶμφοτέρων τούτων] (ведь она и четное и нечетное)» (Arist. Metaph. I 5, 985a21).

Единица-начало (единое), начиная множество чисел, сама *полагается* в мире чисел как единица-число, наряду с двойкой как другим строительным началом. Но полагание имеет еще и другой смысл: занятие положения. Такое полагание пред-полагает то, *в чем* положение можно занять: стихию инаковости. То, в чем что бы то ни было может занять положение, иметь место, Платон называет видом «темным и трудным» (поскольку вида не имеющим), «восприемницей (ὑποδοχή)» и «кормилицей (τιθήνη)» всякого рождения (49а). Это *место* (χώρα). Единица, имеющая положение, есть точка (см. заключительный раздел «Апории точки»). «Точка, — говорит Секст Эмпирик, — установлена (τετάχθαι) по „логосу” монады, ведь как монада есть нечто неделимое, так и точка, и как монада есть некое начало в числах, так и точка есть некое начало в линиях. Поэтому точка имеет „логос” монады, а линия рассматривается по идее диады. Ведь линия и диада мыслятся как результат перехода (κατὰ μετάβασιν)» (Против ученых. X, 278. Пер. А. Ф. Лосева, слегка измененный мной. — А. А.). Диада, значит, мыслится (понимается) по логике перехода, выхода единицы из себя, как линия есть *двинувшаяся* точка. Следовательно, инаковость *ряда* и инаковость *места* предполагают *движение*, они суть необходимые условия возможности перводвижения, ступания, отличения единого от себя.

Шаг выхода оказывается не единственным, он повторяется и каждый раз становится шагом порождения одним *онтологически* иного: единым — многого, неделимой точкой — всюду делимой линии: одномерного пространства.

Порождение это может идти двумя путями. Если двойка сопоставима линии, то тройка — первой плоскости (равносторонний треугольник), четверка — стереометрическому телу (тетраэдр). Пифагорейская „тетрада” есть «источник сущего» еще и потому, что за четыре шага мы переходим от не-тела к телу. Однако переход есть ведь не просто полагание следующего измерения, а *перводвижение*. Тогда двинувшаяся точка есть линия, но плоскость порождается уже двинувшейся линией. Единицей плоскости, порождаемой движущейся линией, будет квадрат. Единицей пространства, порождаемого движущимся квадратом, будет куб. Так мы получили два правильных многогранника. В «Тимее» эти многогранники являются чем-то вроде атомов земли (куб) и огня (тетраэдр), первостихий, дающих чувственному миру осязаемость и зримость соответственно.

Грани первого — квадраты, грани второго — равносторонние треугольники. Равносторонние треугольники состоят из шести

прямоугольных треугольников (с углами 30° и 60°), квадраты делятся на прямоугольные треугольники. Эти треугольники в «Тимее» суть своего рода элементарные частицы атомов (многогранников) стихий.

Чтобы мир сущего был зрим и осязаем, необходимы два элемента — огонь и земля. «Однако два тела не могут быть хорошо сопряжены без третьего, ибо необходимо, чтобы между одним и другим родилась некая объединяющая [*συναγωγόν* — *сводящая, собирающая*] их связь [*δέσμιόν* — *скрепа, узы*]» (Тимей, 31с). Прекраснейшая и наиболее единящая связь должна была бы воплотиться в некоем промежуточном (среднем) теле, которое находилось бы к двум крайним в равном отношении, т. е. представляло бы собой среднее геометрическое (*ἀναλογία*). Но так могло бы быть лишь в том случае, если бы тело мира было плоским. «...А трехмерные [предметы] (*τὰ δὲ στερεᾶ*) никогда не сопрягаются через один средний член, но всегда через два [см.: Евклид. Начала. Кн. VIII, предл. 19]. Поэтому бог поместил между огнем и землей воду и воздух, после чего установил между ними возможно более точные соотношения, дабы воздух относился к воде, как огонь к воздуху, и вода относилась к земле, как воздух к воде» (32b). Иными словами, перед нами непрерывная пропорция:

$$\text{огонь/воздух} = \text{воздух/вода} = \text{вода/земля} \text{ (как } 1/2 = 2/4 = 4/8\text{),}$$

соответствующая основной задаче стереометрии: „уподобления неподобных телесных чисел”. „Атомами” воды и воздуха служат два других правильных многогранника — икосаэдр (20 граней) и октаэдр (8 граней). Пятый — из пяти возможных — правильный многогранник (додекаэдр — 12-гранник) соотнесен с телом всего космоса в целом. А. Ф. Лосев изображает эту гармонию следующим образом (см. рис. 2).¹

Далее. Космос есть движущееся (и потому живое, одушевленное), причем правильно движущееся (и потому наделенное умом, умное), тело. Разумное строение движущегося в себе целого (т. е. разум как строй души) предполагает устройство, подобное музыкальной гармонии. Не вдаваясь в подробности, отметим, что структуру движений (небесных сфер) Платон строит как музыкальный лад. Эта космическая гармония определяется последовательностью семи чисел, распадающихся на два ряда. Оба исходят из единицы и порождаются знакомой нам „силой” удвоения. Один

¹ Подробнее см.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М., 1963. С. 291—300.

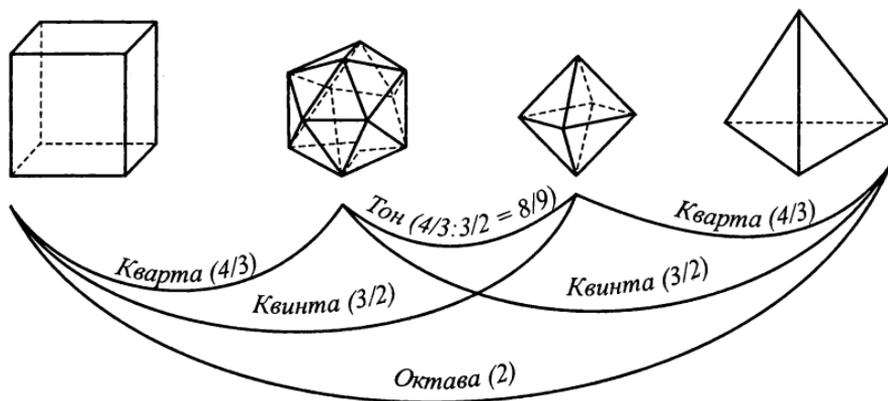


Рис. 2.

соответствует «природе неподобного» (четного) и восходит от единицы до восьми (2, 4, 8), другой — природе подобного (нечетного) и восходит от (той же?) единицы до 27 (3, 9, 27). Каждый „интервал” делится квартой и квинтой, а затем также и более дробно...

Словом разбираясь в гармонике космоса по «Тимею», мы вполне в состоянии представить, как *мог бы* строиться божественный замысел (λογισμός, говорит Платон (34а), что буквально значит *расчет*) мироустроения или как ритмо-геометрическая гармоника складывает теоретическую логику греческого ума.

ГЛАВА 4

ФОРМА И ДВИЖЕНИЕ

§ 1. Ум-художник

Благодаря ритмо-геометрическим аналогиям и симметриям, т. е. посредством улавливания многообразного и изменчивого на сходствах, подобиях, ритмо-метрических возвращениях, повторах и совпадениях, вся природа, по слову Платона, «отпечатлевает виды и роды сущего». В хаосе — шуме и месиве носящихся стихий — строй *мира* (целого) проступает как архитектура мерных движений, как строй музыкального произведения (или членораздельной речи), в котором только и могут иметь место некие распознаваемые, совпадающие с самими собою существа, находящиеся в определенных отношениях друг с другом.

Пифагорейская ритмо-логическая система понимается как теория *внутренней* связности, соразмерности, соотнесенности (аналогии) *существования* с собой, — теория связей, благодаря которым невидное существование стихий определяется как членораздельное существование сущего. Аритмология приобретает статус теоретической онтологии. *Число* — как чистая форма таких аналогий (соизмерений, соотношений) — схватывает *внутренний ритм* изменчивого и случайного существования единством неизменной *формы*, сокровенно со-держащей в себе возможные движения, действия, страдания — события — существования. Так, музыкальные события, развертываемые в *исполнении* музыкального произведения, всегда уже содержатся в его целостном формальном (мыслимом) *эйдосе*. Музыкальные эйдосы охватываются эйдосом музыкального строя (лада), в основе которого строение звукоряда, построенного на базе изначального трезвучия, которое есть, таким образом, эйдос всех возможных музыкальных эйдосов.

Вот почему и вот в каком смысле *число* может быть понято как сущее в его *природе*, в самой сути его бытия, — в том *виде*, в котором оно *есть* оно само всегда, везде, в любых обстоятельствах (а не так, как оно *выглядит* здесь и сейчас¹). Стало быть, пифагорейское число не есть ни только нечто счетное, ни только нечто количественное. Эти числа суть начала *определенности*, элементарные меры-единицы, соотношения и связи которых составляют как *внутренний микрокосм* (целостную форму бытия) каждого сущего, так и сложение сущего в целостный космос мира. Пифагорейство не есть ни *мистика* чисел, ни просто отвлеченная *математика*, это аритмологическая (теоретическая) онтология.²

¹ Да и сказать, что *она* выглядит сейчас так, а потом будет выглядеть иначе, можно лишь после того, как все эти „сейчас“, „потом“, „при таких обстоятельствах“ и т. д. уже могут быть отнесены к тому, *что* может „иметься в виду“ как *она*. И заметим наперед, что никакое „эмпирическое“ *подглядывание* за сущим или пытливого *вглядывание* во множество его *выглядываний* само по себе не дает увидеть то, *что* кроется за всеми этими *разно-видностями* сущего. Когда говорят об обобщениях, не замечают, что уже находят обобщаемое в свете той общности, которую будто бы извлекают из перечисляемых экземпляров. Зоркость зрения, способного усматривать „эйдосы“; чуткость слуха, способного улавливать ритмы существования; хваткость внимания, способного замечать существенное, — все это обретается заранее мусически образованной душой и аритмологически образованным умом.

² «...Математические понятия [скорее, *занятия* — τὰ μαθηματα], — говорит Прокл, — были изобретены пифагорейцами с целью припоминания божественного {...}... они возводили числа и фигуры к богам» (Прокл. Платоновская теология / Пер. Л. Ю. Лукомского. СПб., 2001. С. 17). Доксографическая тради-

Если слова о *гармонии космоса* услышать по-гречески, они будут звучать не возвышенной поэтической метафорой. Уместней будет язык мастеров-ремесленников, говорящих о *ладно скроенной, добротнo сколоченной* вещи.¹ Вещь же, в которой форма — сами слаженность, добротность, соразмерность — оказывается целью, есть насквозь пронизанное пропорциональными отношениями произведение искусства.

Плиний Старший рассказывает, что знаменитый греческий скульптор Поликлет создал статую, «которую художники называют Каноном [„Правилом“], усваивая из него основы искусства, словно из какого-то правила, и считают, что лишь он один в произведении искусства воплотил само искусство (*artem ipsam fecisse artis opera*)».² Этот пример наглядно показывает, как чистая форма (своего рода *числовое тело*) одновременно дает предельную *видность* сущему в его собственном бытии (в данном случае человеческое тело, явленное в собственной — атлетически развитой — форме) и художественную *теорию* телесной формы как таковой, способ постижения, распознавания. Форма теоретического понятия (понимающего, распознающего *видения*) оказывается здесь как бы теоретической формой самого сущего (распознаваемым видом). Здесь, в зримом виде сущего, видим (про-видим) идеальный вид его бытия, его *идею*, в частности идею человеческого тела.

Ступени продвижения аритмологического постижения в данном случае можно выразить так: тело, обретшее в движениях и действиях собственную — атлетическую — форму (как тело-дюнамис, источник и возможность *этих* движений и действий); тело, схваченное в чистоте этой формы ваятелем; форма как гармония пропорций изваянного тела; число как начало этой формы, воплощенное в изваянии. Постигание, впрочем, движется в обоих на-

ция возводит посвящение чисел и фигур богам к Филолаю (см.: фр. 44 А 14—15). Ср. цитированный нами текст Прокла в пер. А. В. Лебедева: Фрагменты... С. 437.

¹ Ср., например, описание того, как Одиссей мастерит себе корабль (Одиссея. V, 247—248):

«...Начал буравить он брусья и, все пробуравив, сплотил их (*ἀρμόσειν ἄλλήλοισι*),
Длинными болтами сшив (*ἀράσσειν*) и большими просунув шипами
(*σκραми — ἀρμονίησιν*)».

² Выражение *ἀρμονίησιν ἀράσσειν* и есть — *скрепами скрепил*.

² *Плиний Старший*. Естествознание. Об искусстве / Пер. Г. А. Тароняна. М., 1994. С. 65. Ср. пер. А. В. Лебедева: Фрагменты... С. 426 (40 А 2). Другие свидетельства о «Каноне» Поликлета: там же. С. 426—427.

правлениях, т. е. и обратно: от числа к пропорциям, от пропорций к телу (инструменту, орудию), от тела к космосу *движений* этого тела (музыке, танцу, действию). В этом двояком движении — совпадение с собой, свертывание, собирание в единый эйдос и развертывание, вариации, инвенции, импровизации — в движении, условно говоря, между скульптурой и танцем и существует греческая музыка.

Поскольку, таким образом, сущее схватывается в его бытии числом (формой), само число мыслится как идеальная форма, элементарное сущее. В этом смысле оно и получает статус онто-логического *начала*, определяющего одновременно как вид бытия, так и форму постигающего понятия.

Прообразом такого аритмологического ума служит, как видим, ум *мастера, художника* (музыканта, ваятеля, архитектора). Космический ум (*нус*)-художник есть ум художника, развернутый до всеобщности разума самого по себе, *чистого разума*.¹

Теоретический ум по-гречески есть *коσμῆτορ* — „косметик”, тот, кто украшает, убирает, наводит порядок, устроит, „гармонизирует”: спланирует, скрепляет, сопрягает, приводит хаотически смешанное в нарядный членораздельный порядок родовых сходств и различий, видовых подобий, соразмерностей, аналогий, созвучий. Понимать — значит различать собственную форму сущего в том, что для нас бесформенно или — хуже того — заслонено мнимой формой. Пластическая хваткость и зоркость художника доводится до аритмогеометрической точности математика, но геометры и астрономы действуют как архитекторы.

Если, с одной стороны, имеется без-образный и текучий — *неопределенный* — „материал” хаоса (где „все во всем”, по слову Анаксагора), а с другой — одно-образная и неизменная идея *предела* как простой, тождественной себе единицы, то строй сущего (и соответствующий ум-устроитель) оказывается растянутым, напряженным, разрываемым между этими *началами*. Ум и есть то, что

¹ Как известно, Кант вместе со всеми философами Нового времени находил образ действия *чистого разума* прежде всего в работе ученого-экспериментатора. Идея научно познающего разума — радикально, в самих началах — отличается от идеи разума-художника. Это другая *гипотеза* разума (и мира). Цели, строение, критерии этих *разумов* совершенно разные. Взаимоотношение архитектурно-художественных разумов, разных вселенных (образов мира и соответствующих им образов мысли) — важнейшая собственно философская проблема. Следует, однако, иметь в виду это различие, чтобы не впасть в грубейшие ошибки, судя о формах работы одного разума с помощью критериев, справедливых для другого.

сопрягает предел и беспредельное в правильный, но многообразный и движущийся космос. Он образует без-образное в много-образное по образцу, прообразом которого является одно, единица, *единое*; он схватывает ускользящее и текучее в формы правильных (измеренных ритмом, метром, созвучием — совпадением с собой) движений, т. е. в движения, которые суть образы и подобия *покоя*.

Каждое сущее, как мы помним по «Филебу», вступает в *свое* — обособленное (и потому распознаваемое) — существование вместе со своим пределом (в своей определенности) *из меры*, заданной ему всеобщей гармонией мира. Но не упустим из внимания, что гармония эта есть гармония („скрепа”, связь, сцепление, *среднее* пропорциональное) между двумя противоположными, противоборствующими, исключаящими друг друга *началами*: пределом (определяющим, отождествляющим, возвращающим) и беспредельным (ускользающим, бегущим, выходящим за пределы). Беспредельное (изменчивость, неопределенность, шум, невнятица, неуловимость — *стихийность*) входит в *бытие* сущего с тою же силой и необходимостью, что и предел, форма. Этим замечанием мы снова касаемся тех пределов греческой *теории* (которую мы рассматриваем здесь в пифагорейском представлении), где открывается ее внутренняя парадоксальность и апорийность, иными словами — философская проблематичность теоретического начала греческой мысли. Мы займемся смыслом этой проблематичности позже, следуя по путям Гераклита и Парменида. Однако и сейчас, занимаясь теоретической (математической) „косметикой”, важно не терять из виду философский горизонт. Ведь именно загораживание этого горизонта *теоретической идеей* (идеей абсолютного умо-зрения) и превращает греческую философию в тот усредненный и упрощенный (для ясности) „платонизм”, из которого легко строятся разные метафизики и теософии.

Вот почему важно взять всерьез образ ума-художника, устрояющего сущее как художественное произведение и соответственно постигающего сущее так, как художественно образованное восприятие постигает художественное произведение. Говоря „образ”, я имею в виду не метафору, а архитектурную определенность греческого ума (образ мысли). Тут не поэтическое иносказание, а логическая квалификация: *как* устроен, *как* мыслит ум всеобщий, ум как таковой, „чистый”, если его образец мы находим в том, как *мыслит* художник, когда он работает как художник, и как работает зрячее и чуткое внимание, постигающее строй сущего как *космос* — прекрасный строй художественного произведения. Ра-

зумеется, мир художественного произведения развернется прежде всего как мир мерных *форм* — метров, ритмов, созвучий, пропорций, — но столь же разумеется, что музыкальное (и даже архитектурное) — художественное — бытие *таится* в этих формах как неуловимое, асимметричное, несоизмеримое, беспредельное. Не просто «прямое и круглое», не метрический канон охватывают вещь прекрасным единством, а присутствие в этой соразмерности единства, несоизмеримого с единицами мер. Но лишь искусная ловкость формы, соразмерения, определения может уловить неуловимость единого в многообразии переливающихся рельефов, вариаций, ритмов. Красота — это живой спор между единицей-мерой и несоизмеримым с ней единством. Так мыслится и спор бытия.

Именно архитектоника (космос) художественного произведения образует греческую мысль в архитектурно определенном уме и наводит его на умо-зрение всеобщего устройства. А то, как бытие схватывается, *улавливается* формой художественного произведения и вместе с тем — именно благодаря этой искусной ловкости — явствует в своей *неуловимости*, — для этого ума становится образом присутствия — истины-несокрытости, (Хайдеггер) — бытия как такового, т. е. феноменальной основой онтологической проблемы.

Если в строе музыки воспринимается и может стать предметом конкретного изучения сам *космос* — т. е. всеобщий образ устройства сущего, — понятно, что ни гармонику пифагорейцев не следует толковать только как теорию музыки, ни их аритмологию — только как математику. Разумеется, речь идет о *началах сущего*, о теоретической онтологии. Основная задача этой теоретической онтологии: как определить беспредельное, измерить несоизмеримое, собрать воедино все, схватить движение (изменчивость) формой покоя (постоянства). Это вопросы о том, как *понять* сущее, понять же — значит схватить в существе его бытия, поэтому сам вопрос *понимания* изначально ставится не гносеологически, а онтологически: как *есть* сущее?

Мир, сущее в целом — и каждое сущее мыслимое в этом мире как малый мир *своего* бытия — предполагают мысленное собирание и свертывание множественности и изменчивости своего временного существования в единицу совпадающего с собой *целого*. Эта покоящаяся в себе единица целого должна, однако, *содержать* в себе многое и подвижное. Иными словами, бытие мыслится на грани единого и многого, движения и покоя. Постоянное движение в стремлении к покою, постоянное расхождение с собой в стремлении к окончательному совпадению с собой.

Замечательную наглядность и логически ясную простоту это сведение многообразного движения к простой форме покоя, стоящего на грани движения, дает греческая *механическая статика*, понятая как теоретическая основа *физики*.

§ 2. Аристотелевская мета-морфоза теоретического космоса

2.1. Проблема Аристотеля

1) Сначала одно замечание общего характера. Напомню: говоря о пифагорейском начале греческой философии, я имею в виду не просто одно из ее направлений. Даже если это „направление” оказывается столь мощным, что способно развернуться в вековую школьную традицию (платоновская Академия), оно не исчерпывает возможностей античного философского теоретизирования.

Атомизм, к примеру, кажется, никак не встраивается в аритмологическую космологию. Прежде же всего традиции Академии противопоставляется, как правило, традиция аристотелевского Ликейя. Но у нас речь идет не о доктринах и школах, а об особом складе ума, который по-разному сказывается в работе этих школ и разные обороты которого продумываются в соответствующих доктринах. Мы сосредоточили внимание на пифагорейской аритмологической онтологии не ради нее как исторического, школьного или доктринального феномена, а для уяснения на этом особом примере, в этом особом повороте *общих* архитектурных начал греческого мышления. Нас интересует не *что* выдумывали греческие мыслители, а *как* они мыслили: что такое греческий ум как определенная *техника* мысли, как особое логическое (онто-логическое) *искусство*, каким именно образом способен этот ум превращать хаос неразличимого в теоретический — умом зримый и умом слышимый — космос-строй.

Тетрактида пифагорейски-платоновских *математ* вводит в мастерскую этого ума и раскрывает его технику прямее и детальнее, чем иные „направления”. Научившись в этой школе, мы различим и в других поворотах греческой мысли работу того же „художника”. Например, мы — возможно, с удивлением — остановимся на тех словах (терминах), которыми, по словам Аристотеля, *атомисты* характеризовали свои начала возможного порядка и различения сущего. «Они говорят, — рассказывает Аристотель, — что сущее различается *ритмом* (ῥυθμῶ), соприкосновением частей (διαθῦν) и оборотом (τροπῆ); из них ῥυθμὸς есть σχῆμα (*форма*),

διαθιγή — τάξις (*порядок*), а τροπή — θέσις (*положение*)» (Metaph. 985b4). Этот словарь аристотелевских синонимов собственно демокритовских терминов позволяет заметить, что (1) *атомы* — как и пифагорейские числа — суть элементарные *формы*, они суть *атомы формы*, а не *вещества* и неделимы как элементарные формы (они вполне аналогичны геометрическим атомам, которые пифагореец Тимей в платоновском диалоге приписывает стихиям); (2) строение сущего определяется *порядком* соприкосновения и расположения этих атомарных форм (как ладовый строй — расположением интервалов); (3) сущее различается разными *тропами* — оборотами, поворотами атомарных структур, в основе которых элементарные тропы самих формальных атомов.¹

Иными словами, атомизм (равно как и пифагорейство, платонизм или аристотелизм) можно понять как особый целостный *троп* общего искусства греческой мысли. Возможность (и даже неизбежность) таких целостных *поворотов* теоретического ума (авторских философий, школ, направлений, традиций) коренится в фундаментальных апориях, с которыми сталкивается теоретическая мысль, когда она сосредоточивается на решении своей онтологической задачи. Эти апории ставят под вопрос исходные конструктивные определения пифагорейской аритмологии, атомистики или платонизма и требуют их полного — с самых начал — переопределения. Пока, разбирая строй космоса „так называемых пифагорейцев”, мы уясняем общие черты теоретической мысли и почти не касаемся ее внутренних апорий, многообразии философских *оборотов* останется для нас только историческим фактом. Лишь входя в собственно философское измерение изначальных апорий, мы можем надеяться уяснить своеобразную логику возможных теоретических *начал*, возможных поворотов античной философской мысли.

2) Для пояснения сказанного рассмотрим вкратце, какой оборот принимает искусство теоретической мысли и как детализируется *технология* этого искусства у Аристотеля.

Аристотель, как известно, не принимает в качестве онто-логических начал ни пифагорейские числа, ни платоновские эйдосы. Один из основных аргументов: в них нет начала *движения* (Metaf. I 8, 989b30—990a10; 9, 991b3—6). Очень важно правильно понять смысл этого возражения. Речь вовсе не идет о „спасении” физики от онтологии, в которой, как под взглядом Медузы Горгоны, все

¹ См. детальный анализ этой терминологии в упоминавшейся уже (с. 299, прим. 1) статье Э. Бенвениста.

окаменевают. Не какие-то досократические, натуралистские или „биологические” *пристрастия* Аристотеля здесь сказываются, а то единственное, что, по словам самого Аристотеля, всегда занимало и не перестает занимать философскую мысль: *что такое сущее? что такое бытие?* (VII 1, 1028b3). Проблема движения — а вместе с ней и проблема *физики* — выходит для Аристотеля на первый план как *онтологическая* проблема.

Что сущее в определенности своего бытия схватывается формой, для него так же непреложно, как и для всей греческой философии. Но, замечает он, форма *не* схватывает сущее, промахивается мимо, если ее хватка упускает, устраняет схватываемое *иное*: движущееся и формируемое. Форма, в которой сущее обретает полноту своей определенности, т. е. бытия, оказывается *пустой* формой, если в ней исчезает обретающее ее бытие. Музыка — это, положим, пропорция, но пропорция уже не музыка, а математика: форма, *отвлеченная* от бытия музыки, внешняя ему. Форма же как форма бытия есть *внутренняя форма*¹ и *начало движения* (форма как *душа*, одушевляющая живое существо, не совпадающее с внешними формами своего существования, не распадающееся на них). Однако форма есть форма (и бытие есть бытие), когда в ней именно исчезла всякая материальная неформленность, когда становление завершилось, движение возведено к движущему и „снято” в нем. Однако без формируемого и движимого... Такова апория (III 5).

Вот почему онтологическая форма (предмет первой философии) мыслится Аристотелем как некий горизонт, как перспектива, в которой сходятся, отождествляются две *вторых* философии, две ее части, две частные теоретические дисциплины: математика *отвлеченных* форм и физика *осуществляемого* движения (VI 1, 1026a10—33). Лишь встречаясь друг с другом, они наводят мысль на идею бытия.

Сущее в полноте своего бытия (в осуществленности) мыслится как тождество формы и движения или деятельности: форма как форма движения, движение, неотличимое от состояния покоя (вращается ли идеальная сфера?). Таково аристотелевское понятие энергии: например, *видеть* и *увидеть* — одно и то же; помыслить нечто — значит неизменно мыслить его всей силой и действием мысли (IX 6, 1048b19—36), быть — значит быть „на самом деле”,

¹ «Ибо сущность — это такой эйдос, который внутренне присущ сущему, так что сущность, называемая целостной, [образована] из эйдоса и материи (ή γαρ οὐσία ἐστὶ τὸ εἶδος τὸ ἐνόν, ἐξ οὗ καὶ τῆς ὕλης ἡ σύνολος λέγεται οὐσία)...» (Arist. Metaph. VII 11, 1037a30).

быть-осуществляться, исполняться; бытие — не достигнутый результат, а тождество достижения и достижения.

Таким образом, пребывающая в себе, тождественная с собой форма, мыслимая как *форма* движения, выступает двойко: как *начало* движения, как структура, определяющая *возможное* движение (например, структура „естественных мест”), и как *конец* движения, определенная *цель*, завершенность («движущее движет как предмет желания» — XII 7, 1072a26). Форма есть тождество начала и конца, возможности и цели, — такое двойное определение одного и того же позволяет *понимать* формой многое, изменчивое, движущееся: *между* возможностью и целью.

Весьма наглядно (и технично) суть такого решения проблемы движения (бытия) открывается в той специальной дисциплине, что связана с аристотелевским подходом так же, как аритмо-геометрическая математика — с платоновским, а именно в теоретической механике.¹

2.2. Механика

Форма в греческом понимании всегда есть форма движения, форма действия. Пифагорейское число мыслится как связующее, единящее (нечетность) или разъединяющее, размножающее (четность); как „стоячее звучание”, т. е. удары, приводящие в движение воздух.² Правильные многогранники, соотносимые Платоном в «Тимее» со стихиями (54d—55c)³ суть *формы действия* стихий: тетраэдр есть форма резкости, колкости, жгучести огня, октаэдр — форма летучести и проникающей способности воздуха, икосаэдр (двадцатигранник) — форма текучести воды, куб — форма устойчивости земли. Все это застывшие, свернутые в форму движения и действия формы-орудия (колун, резец, стрекало, ворот...), лексическим эквивалентом которых являются субстантивированные глаголы и причастия, столь свойственные греческому языку.⁴

¹ Детальный анализ вопроса см. в кн.: Ахутин А. В. История принципов физического эксперимента. От античности до XVII века. С. 73—105. Этот анализ базируется на исследованиях В. С. Библера. См.: Библиер В. С. Генезис понятия движения (К истории механики) // Арсеньев А. С., Библиер В. С., Кедров Б. М. Анализ развивающегося понятия. М., 1967. С. 100—196.

² См.: Архит В1 — Фрагменты... С. 456.

³ См.: пифагорейский исток: Филолай А *15а. — Там же. С. 437.

⁴ Именно с помощью такого — орудийного — истолкования фонетической формы имен Платон в «Кратиле» иллюстрирует возможную «врожденность» имени природе именуемого сущего: имя есть форма-орудие, воспроизведение в звуковой материи того самого действия, которое сущее-орудие производит среди вещей (подробнее см. ниже, с. 452). Аналогичный ход мысли подсказывает

Суть бытия каждого сущего открывается в его форме, *поскольку* это есть форма того действия, которое сущее осуществляет во всеобщем осуществлении бытия. *Само* бытие, следовательно, может мыслиться посредством сопряжения *двух* форм: множества форм-возможностей, форм-органов-инструментов (осуществления действия, достижения цели) и общей формы-цели, в которой действие уже завершено. *Сущее в целом* есть по определению *самоцель*, что значит: различие орудия и продукта, возможности и осуществленности в нем исчезает, оно (1) есть орудие орудий, форма форм и (2) бытие и действие (покой и движение) в нем не различаются.

Как же это возможно и что это такое? Тут нам поможет наука, которая занималась орудиями и действиями: механика.

Механика в античности — „наука” о том, с помощью каких *машинаций* человек „обманывает природу”. Машина, механическое орудие приводится в движение извне, начало же движения природного существа („*фюсис*”) — в нем самом (Arist. Phys. II, 1). В „технике” двигатель, материал, форма орудий, целевая форма — все это различные „природы”, в „природе” все это — одно. Но машина (орудие: рычаг, ворот, клин...) обманывает природу (с помощью малой силы перемещает, например, тяжелые грузы), пользуясь неким секретом самой природы (подражая природе). „Насильственное” движение пересиливает естественное сопротивление с помощью некоего „естественного” механизма. У природного же существа есть своя „тайна” и лежит она там, где его *целенаправленная жизнь* (в которой моменты движения — из чего, во что, с помощью чего — все еще различны) рассматривается в тождестве само-цельного бытия, т. е. в своем мета-физическом начале. В этом начале разнородное многообразие осуществляющегося „по природе” сводится к форме однородного движения, движущегося в самом себе. Так, возвышаясь от физики к метафизике как началу физики, мы вместе с Аристотелем подходим к рассмотрению такой *формы движения*, в которой возможность движения, само движение, цель движения и движущее — одно и то же, более того, одним и тем же будет здесь движение и неподвижность.¹ Перейти от физики к теоретической метафизике помогает кинематика небесных движений, в основе которой лежит идея кругового движения, которое, в свою очередь, сводится к идее круга.

философам, что, вслушиваясь в этимоны слов, мы можем услышать как бы собственную речь сущего, поскольку кажется, что первоозвучания (первозначения) воспроизводят перводеяния — т. е. собственную природу — именуемого сущего.

¹ «А неподвижное... поскольку оно просто, однообразно и пребывает в себе, будет сообщать единое и простое движение» (Физ. VIII 6, 260a).

Между тем теоретическая механика показывает, что секрет механических орудий, с помощью которых человек обманывает природу, коренится в том же самом круге.¹

Не случайно именно в аристотелевской школе был разработан первый набросок теоретической механики, трактат «Механические проблемы».² Удивительно то, начинает автор трактата, причина чего неизвестна, как например, что малой силой можно переместить большой груз. Но «нет ничего странного в том, что удивительное происходит из еще более удивительного; самое же удивительное, когда противоположное возникает вместе друг с другом, а круг-то и складывается из таких: ведь он возник сразу из движущегося и покоящегося, природа которых противоположна друг другу» (847b17—21). «〈Причина〉 того, что происходит на весах, возводится к кругу, 〈причина〉 того, что происходит при действиях рычага, возводится к весам, а почти все другие механические действия 〈объясняются〉 рычагом. Многое удивительное происходит при движениях 〈концентрических〉 кругов оттого, что на одной и той же линии, проведенной из центра, ни одна точка не движется с равной скоростью, как и другая, но всегда более далекая от неподвижного конца движется быстрее» (848a11—18). Это *геометрическое* основание (греческая теорема = видное — очевидное — в самой форме круга) *динамического* закона Архимеда о равновесии грузов на плечах весов (=рычага).³ Немногое остается уточнить, чтобы получить отсюда формулу весов Архимеда. По Аристотелю, «скорость меньшего тела будет относиться к скорости большего тела так же, как большее тело относится к меньше-

¹ «Всякая же механика, — пишет Витрувий, — создается природой вещей и находит своего назидателя и свой прообраз в круговращении мира» (*Витрувий*. Десять книг об архитектуре. М., 1936. С. 287—288). «Машина есть система связанных между собой частей из дерева, обладающая наибольшей мощностью для перемещения тяжестей. Сам же этот механизм приводится в действие посредством круговых вращений...» (там же. С. 286).

² Существенный фрагмент текста опубликован в кн.: *Зубов В. П., Петровский Ф. А.* Архитектура античного мира. М., 1940. См.: также *Ахутин А. В.* История принципов физического эксперимента. От античности до XVII века. С. 81—88. Я пользовался тогда любезно мне предоставленной рукописью русского перевода трактата, выполненного проф. И. Н. Веселовским (дальнейшая судьба рукописи мне, к сожалению, неизвестна). Пагинация в тексте приводится по изд. *Aristotle. Mechanical problems / W. S. Hett // Aristotle. Minor works. Vol. 1. Harvard, 1936.*

³ Если *сразу не видеть в форме* круга основания закона Архимеда, для его доказательства необходимо проводить весьма сложные мысленные эксперименты. См.: *Мах Э. Э.* Механика. Историко-критический очерк ее развития. СПб., 1909. С. 16—28.

му» (О небе. III 2, 301b12. Пер. А. В. Лебедева). Если „тело” здесь заменить „грузом” и принять во внимание, что скорости движения точек концентрических окружностей, лежащих на одной, проведенной из центра прямой, пропорциональны длинам дуг, которые, в свою очередь, пропорциональны радиусам, т. е. длинам плеч вообразимых весов, то формула $m_1/m_2 = l_2/l_1$ получается сама собой.

Можно, следовательно, проследить такую последовательность превращения „хаоса” разного рода движений (механических) в обозримый и понятный „космос”: многообразии движений → рычаг → весы → круг. Окружность — геометрическая фигура — мыслится здесь как фигура *возможных движений*, и геометрические свойства ее наполняются „физическим” (механическим) смыслом. Рассматривая покоящуюся форму, мы делаем заключения о движениях, силах, стремлениях (груз, вес, сила, мощность...). Положение, в котором состояние покоя есть *одновременно* состояние закончившегося и возможного движения, есть *положение равновесия*.

2.3. Аристотелевская форма

Возможность переводить понятия движения (шире говоря, изменения, становления) в понятия покоя и обратно содержится в состоянии *равновесия*: покоящейся в себе формы (структуры) *возможных* движений. Есть отвечающая этой форме система движений, не нарушающих состояние покоя (как движение коромысел уравновешенных весов). Есть движения, нарушающие равновесие, смещающие тела от их равновесных позиций. Последние движения „сами собой” (естественно, по природе) произойти не могут (целое по определению есть нечто, совпадающее с собой), они возможны лишь „противоестественно”, насильственно. Для насильственно смещенного со *своего* места тела *естественно* стремление вернуться в состояние равновесия. „Естественные”, соответствующие бытию сущего в целом движения возможны, стало быть, двух видов: тождественные с состоянием равновесия (так сказать, безразличные) — движения вокруг *центра* всех тел — и возвращающие тело к своему естественному месту кратчайшим путем — движения по прямой к центру (тяжелые тела) или от центра (легкие, вроде огня). Таково основание аристотелевской физической механики как механики, определенной *геометрией* естественных мест. Так Аристотель, существенно усложнив свою задачу требованием (1) не упускать „физическое” (движущееся, изменчивое, живое) из теоретической онтологии и (2) теоретически решить за-

дачу „физического” бытия (бытия как физического) как задачу теории движения, на свой лад *сводит* мир существования к миру форм.¹

Благодаря Аристотелю еще более ясной и неустранимой становится та трудность, что лежит в основании и платоновской, и пифагорейской космологии (в *греческом* смысле этого слова: в теории всеобщего устройства сущего как сущего, т. е. онтологии): форма — будь то *число*, или пропорциональная *гармония*, или *эйдос*-вид — может мыслиться двояко: то самое, что выглядит предельной абстракцией, отвлечением от *материи* существования и в таком аспекте изучается математикой (Metaph. VI 1), то же самое — чистая форма — содержит всю существенность сущего, *есть* исполнение, полнота — энергия (!) — *бытия*.² В этом смысле и мы сегодня говорим, например: спортсмен, артист или лектор в *форме*, когда весь *состав* человека (и сущего вообще) становится *формой* сбывающегося (успешного) бытия собой (человек как *материя-возможность* схватывается артистически точной *формой* — *точностью* движений, жестов, мимики, ритмики, речи). Это *предел*, момент достижения, единственный жест, который ловят фотографы, чтобы запечатлеть, остановить. Это форма, пойманная на грани исполнения и полноты: покой исполненной полноты, — покой, который *полнее* каждого отдельного *исполнения*, поскольку содержит все возможные исполнения, но и покой, преисполненный возможными исполнениями, покой-завершение и покой-готовность, конец и канун, герой (скажем, бронзовая скульптура, названная «Отдыхающий Геракл», 330—320 гг. до н. э.), завершивший свои подвиги *или* выходящий на них: *спокойное* тело как собранное тело *всех* подвигов. Так рука, по определению Аристотеля, есть *орудие орудий* (De Anima. III 8, 432a1—3). Также и ум есть форма форм, точка, *содержащая* всю полноту жизни: «...ведь жизнь это на-деле-бытие ума (ἡ γὰρ τοῦ ἐνέργεια ζῶν)» (Metaph. XII 7, 1072b7). Так вся полнота бодрствующего бытия, вся энергия жизни оказывается сосредоточенной в уме, предельно отвлеченном от „жизни”, мыслящем себя...

Элементарный теоретический вид такого понимания формы — равновесное положение весов, которое есть одновременно и завершение движения, и возможность его; точка (конец плеча на окружности, в пределе же — центр) есть точка, в которой окончание дви-

¹ См. подробнее в кн.: Ахутин А. В. „Фюсис” и „натура”. Понятие „природа” в Античности и в Новое время. Ч. 3.

² «... Ясно, что существо [бытия] и вид [форма] есть энергия [на-деле-бытие, действительность, исполненность] (φανερόν οὐτὶ ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἐνέργεια ἔστιν)» (Arist. Metaph. IX 8, 1050b1).

жения и начало тождественны. В этом покое — *начало* (закон) всех возможных перемещений при изменении длины плеч и соответственно закон уравнивающих аналогий (пропорций), возвращающих в естественное (= равновесное) состояние все, могущее нарушить это состояние. Бытие-движение (событие, изменение, жизнь) понимается в форме бытия-постоянства как *возвращение в себя*.

Как видим, хотя для Аристотеля теоретическая задача поворачивается особым образом, но *идея* решения, а стало быть, и *техника* (логика) решения, остаются теми же, что у пифагорейцев или Платона. Вопрос тот же: *как* хаос разнообразно изменчивого устраивается в едино-образный космос, как изменчивость существования охватывается совпадающим с собой (впадающим в себя) бытием. Все многообразное и изменчивое существование — мир существования — некоего сущего устраивается *относительно* равной себе и содержащей все возможности существования формы (*природы* или *существа*) этого сущего. Схваченное в совершенстве (в энергии) своей формы, в своем месте, в свое время, это единичное сущее есть одновременно всеобщая идея, явленная „природа“:¹ *предел* самодостижения (цель) и *начало* возможных существований. Поэтому сущее в определенности своей совершенной формы есть *цель* и одновременно *начало* (семя): как самоцель оно *начальствует* в мире (своего) существования. Эта *единственная* форма сущего (цель и начало) есть *единица* или *мера* своего мира: все многообразие возможных *приключений* — изменений, проявлений, движений, рождения и гибели — этого сущего понимается из этой единственной формы (из первоопределения), *относительно* нее как ее частные метаморфозы, *при-сущности* или *лишенности*.

Надо поэтому различать *само сущее*, „просто“ сущее, задающее меру, и *при-сущее*, определяющееся относительно этого первосущего, через него. «О первом можно, правда, говорить в различных смыслах, однако же сущность (ἡ οὐσία) есть первое со всех точек зрения — и по понятию (λόγῳ), и по познанию, и по времени» (Арист. Метаф. VII 1, 1028a31. Пер. А. В. Кубицкого).² Понятие или определение существа вещи лежит в основе всех прочих ее определенностей. Знание полно, когда известно это существо, и оно некоторым образом известно раньше всего, хотя выясняться может позже всего. Вот почему «то, что издревле, и ныне, и всегда состав-

¹ Так, видя совершенное произведение искусства, мы говорим: «Вот искусство!» (см.: Хайдеггер М. О существе и понятии φύσις. Аристотель «Физика» β-1. М., 1995. С. 78).

² Цит. по изд.: Аристотель. Метафизика: Переводы, комментарии, толкования. СПб.; Киев, 2002.

ляло предмет исканий и всегда рождало затруднения — это вопрос о том, что такое сущее ($\tau\acute{\iota} \tau\omicron \delta\acute{\omicron}\nu$); этот вопрос сводится к вопросу: что представляет собой сущность ($\eta \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$)?» (там же. 1028b2—5).

Легко заметить, что поставленная таким образом задача постигающего устройства (космизации) предполагает два противоположно направленных пути разыскания: (1) выявление начал, поиск первоопределений сущего и (2) до(по)казательство с помощью найденного первоопределения разных обстоятельств, сторон, возможностей существования, присущих этому существу. Аристотель, который впервые обратил специальное внимание на *формы* самой мысли, различает поэтому *две логические формы*: аподиктический или эпистемический силлогизм (доказательство), базирующийся на *началах* (первоопределениях) и конституирующий *теоретическое знание* („эпистемы”) и диалектический силлогизм — форма, в которой ум („нус”) прокладывает путь к выявлению начал (онтологических первоопределений), будучи сам *началом начал* (формой форм) (см.: Arist. Anal. Post. I 2—3; II 19. Top. I 1—2). Важно при этом заметить, что даже формальная силлогистика и аподиктика Аристотеля — этот строй (космос) теоретической речи (логоса), взятый в отвлечении от какой бы то ни было „физической” космо-логии, обнаруживает знакомые нам архитектурные черты.

Аподиктический силлогизм есть связь двух посылок, т. е. утверждений (или отрицаний) о необходимо присущем, посредством *среднего термина*, т. е. термина, одинаково принадлежащего обеим посылкам. Если *присущность* есть отношение, то в строении силлогизма мы находим знакомую фигуру ана-логии (пропорции): $a/b = b/c$. Если b (необходимо) присуще a и c присуще b , то c присуще a . *Средний термин* есть *причина* сил-логизма (связи утверждений-логосов), поскольку он и *есть* эта связь, причина присущности (см.: Anal. Prior. I, 32; Anal. Post. I, 6). Необходимость связи a и b в первой посылке сама должна быть доказана, т. е. между ними должен быть найден свой средний термин. «...И, постоянно двигаясь таким образом все дальше, — говорит Аристотель, — доказывающий... постоянно уплотняет средний термин, пока не будет достигнуто нечто неделимое, т. е. единица... И как в других [областях], так и [в доказательствах] начало есть нечто простое, но оно не везде одно и то же: в весе это будет мина, в пении четверть тона, а в другом — другое. Так в силлогизме единица — это непосредственная посылка, в доказательстве же и в науке — нус» (Anal. Post. I 23, 84b33—85a1). Последний, предельный средний термин потому содержит причину связи крайних, что сам есть нечто простое, неделимое, атом. Посылка, содержащая такой термин, есть *определе-*

ние сути бытия тематического сущего и начало доказательства, которое само, будучи началом, не может быть доказано, но выявляется умом. Вместе с тем выявляется и радикальное различие между строем *теоретической* — аподиктической, эпистемической — логики и особой *логикой ума*, определяющего неделимые формы — единицы — сущего.

ГЛАВА 5

К НАЧАЛАМ

§ 1. Единица и двоица

Получив некоторые уроки от Аристотеля, вернемся к «так называемым пифагорейцам», но обратим все внимание теперь не на их теоретическую (аритмологическую) космологию, а на ее начала. Однажды мы уже касались их онто-логической странности (см. выше, с. 313), но вернемся к тому, что нам известно по «Филебу», к пределу и беспредельному. Именно об этих началах говорят и первые аутентичные, по мнению филологов, свидетельства, относящиеся к Филолаю (V в. до н. э.).¹ Диоген Лаэртский приводит текст, которым, по его словам, открывалась книга Филолая:² «Природа сложилась [в гармоническом строе] (ἡ φύσις δ' ἐν τῷ κόσμῳ ἁρμόχθη) из беспредельных и определяющих [начал], — и строй в целом и все в нем». Аристотель, как мы помним,³ говорит, что пифагорейцы сочли элементы чисел элементами всего сущего, а элементы эти — четное и нечетное, «из которых первое — беспредельное, второе — определенное; единица же — из обоих (ведь она есть и четное и нечетное)...» (Metaph. I 5, 985a21 и сл.). Не думаю, чтобы эти утверждения были сразу понятны. Почему *элементы* числа суть именно четность и нечетность?⁴ В каком смысле пара противоположностей *предел-беспредельное* аналогична паре

¹ Мы начали анализ пифагорейства с платоновского «Филеба», а Платон в своем пифагорействе опирался, говорят (DL. VIII, 84; DK. 44 A1), на книгу Филолая.

² DL. VIII, 85 (Филолай: DK. 44 B1). Ср. пер. А. В. Лебедева: Фрагменты... С. 441.

³ См. выше, с. 295, прим. 2.

⁴ Понимание „четности“ и „нечетности“ как начал числа относится к тому, что я называю пифагорейской чертой греческой теории вообще. Их канонический характер запечатлен в аксиоматике Евклидовых «Элементов» (см. опр. 6—11 кн. VII «Начал»).

нечетное-четное? Что значит, что единица есть одновременно и четное и нечетное?¹ Но именно связь этих малопонятных утверждений, может быть, что-то подскажет нам.

Беспредельное, скажем, *поясненное* четностью, раскрывается как то *начало*, благодаря которому вообще возможно *повторение того же самого* или раздел, *различение тождественного*. Ведь единица от единицы *сама по себе* не отличается, — может быть, собственно, только *одна* единица (может ли одна единица *быть*, другой вопрос). Допустив *вторую* единицу, мы допустили разделение² и обнаружили, выявили апорию предела: предел *есть* нечто (или ничто?) одно, разделяющее два (одно и другое или определенное и определяемое), и два, соотнесенные одним (без со-поставления вместе два не есть два). Мы допустили сверх того различие вообще,³ т. е. сразу *беспредельное* множество.⁴ Предел же как нечетность есть *начало*, благодаря которому возможно нечто не менее таинственное: несколькими различным единицам быть чем-то одним, неделимым. В этом смысле и четное число — например, *двойка, четверка, тридцатка* — есть также *одно* число, т. е. некая *единица*, так что единица есть не просто и четное и нечетное число, а некоторым образом — *все* виды чисел, поскольку каждое число как таковое есть определенная единица, определенное числовое существо.⁵ Иными словами, четность выражает загадку возможно-

¹ Иногда говорят: потому что прибавленная к нечетному, она порождает четное, а прибавленная к четному — нечетное, но таково свойство каждого нечетного числа.

² Можно сказать, *выпустили* единицу из себя. «Двоицу, — говорит Ямвлих, — уподобляли среди добродетелей мужеству, ибо она как бы уже перешла к действию (ἐπὶ πράξει), оттого ее называли также „дерзанием” и „порывом”» (Ямвлих. Теологумены арифметики / Пер. В. В. Библихина // Лосев А. Ф. История античной эстетики. Последние века. Кн. II. М., 1988. С. 399).

³ Двоица «как бы начало и корень инаковости (ἕτεροειδείας)» (Ямвлих. Указ. соч. С. 399).

⁴ Природа двоицы, говорит Аристотель, «быть причиной того, что существующее множественно» (Метаф. XIII 8, 1083a13).

⁵ И тут выявляется еще одна апория: единица есть в одном смысле одна, а в другом — начало множества числовых существ-единиц, несопоставимых друг с другом. См. обсуждение этой Апории у Аристотеля (Метаф. XIII 7—8). Как „идея идей” (εἶδος εἰδῶν), отвечают неоплатоники, единица одна, а „по существованию” (κατ’ ἕκστασιν) различается сообразно с эйдосами сущего. «...Всякая совокупность множества, равно как и всякая часть деления, образуется (εἰδοποιεῖται) через единицу: десяток — это единичность, тысяча — это тоже единичность; а с другой стороны, десятая часть — тоже единичность и тысячная часть опять-таки тоже единичность, и так все части до бесконечности» (Ямвлих. Указ. соч. С. 396).

сти существования двух *различных тождественных* единиц, а нечетность — не меньшую загадку превращения *различных* единиц в *одну* единицу. Понятно, что, не будь этих возможностей — этих начал, не существовало бы и числа, а без числа не существовало бы никаких отношений, мер, форм, определенностей и т. д. ...

Как видим, начала пифагорейских чисел одновременно и формальные характеристики арифметических чисел, и определяющие начала сущего в предельном выражении. Числа один, два, три..., мыслимые как начала (1) определяющего единства, (2) распределяющего различия, (3) единства на деле, воссоединения, содержат в своей форме (так сказать, помнят) свою онтологическую способность ($\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$). Эта память настолько крепка, что у Евклида единица определяется следующим образом (кн. VII, опр. 1): «Единица есть то, через что каждое из существующих считается единым ($\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu, \kappa\alpha\theta' \eta\nu \acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu \tau\acute{\omega}\nu \acute{\omicron}\nu\tau\omega\nu \acute{\epsilon}\nu \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota$)».¹ Следует поэтому внимательней присмотреться к этой онтологической памяти чисел. Что есть единица как начало определенности, тождественности и что такое начало противоположное, „неопределенная двоица“?

Наудачу Аристотель сохранил целую парадигму из десяти пар такого рода определений, своего рода декалог начальных противоположностей, принимавшихся некоторыми из пифагорейцев. Аналогия (логическая синонимия) соответствующих понятий в этой парадигме позволяет конкретней понять смысл пифагорейских начал. Вот эти пары (Metaph. 986a21—26):

πέρας — ἄπειρον	предел — беспредельное
περιττόν — ἄρτιον	нечетное — четное
ἕν — πλῆθος	единое — множество
δεξιόν — ἀριστερόν	правое — левое
ἄρρεν — θῆλυ	мужское — женское
ἡρεμοῦν — κινούμενον	покоящееся — движущееся
εὐθύ — καμπύλον	прямое — кривое
φῶς — σκότος	свет — тьма
ἀγαθόν — κακόν	доброе — дурное
τετράγωνον — ἑτερόμηκες	квадратное — разностороннее

Возьмем для начала пару „прямое — кривое“. Понятно, что многообразное множество изменчивых кривых беспредельно, но *пределом* этой изменчивости служит *единственная* линия — *прямая*, относительно которой возможно определение *меры* кривизны, возможно, стало быть, различение видов и родов кривых

¹ Начала Евклида. Кн. VII—X. С. 9.

(например, круг, эллипс, парабола, гипербола, спираль...), т. е. устройство множества кривых в некий геометрический космос. Прямая равна самой себе и потому единственна, тогда как кривая относительно прямой всегда (1) двойка: как бы *отражаясь* в прямой, „правая” кривая всегда имеет свой „левый” дубликат, — и (2) двойственна: кривая всегда может быть и более и менее кривой.¹

Это „более-и-менее” напоминает нам платоновскую трактовку пифагорейского начала „четности” (парности, двойственности): *неопределенная двоица* (см. ниже, с. 352). Неопределенная двоица (двойственность) изначально (как *начало* она равно-мощна началу единого и тождественного) характеризует сущее, поскольку оно не тождественно своему эйдосу (своей тождественности), расходится со своим идеальным определением, оказывается *двоющимся, двойственным, двояким* в своем существовании. Проще и отвлеченней эта двоица-двойственность характеризует то, что всегда может быть более или менее (теплым, высоким, быстрым, жадным...). Единица же в каждом роде есть то *единственное*, что не может быть более или менее собой, что по определению остается равным, тождественным самому себе: как единственная прямая в мире множества кривых, как прямой угол в мире тупых и острых углов, как единственно *достаточное* (соразмерное) среди множества излишеств и лишений, как единственная форма, соответствующая *природе* существа и могущая быть *мерой* для множества более или менее близких примерных подобий.

Теперь нетрудно понять также уместность и пары квадратное—продолговатое. Квадрат, который кажется насквозь делимым и потому „четным”, тем не менее *в мире плоских прямолинейных тел* есть образ *единицы*: *единственная* фигура, которая не может быть больше или меньше квадратом, тогда как любая другая, например прямоугольник, — может. Как *форма* квадрат равен себе и неделим. Квадрат, стало быть, понимается как предел, единица, мера, измеряющая множество прямолинейных фигур.² Именно

¹ Пару „правый—левый” следует толковать в аналогии с парой „прямой (правильный) — кривой (искривленный, изогнутый)”.

² «„Равенство” и „неравенство” (в пифагорейском смысле. — А. А.) может быть уяснено на примере квадрата и прямоугольника: одна форма остается равной себе и имеет равные стороны, другая же, напротив, произвольно-неопределенна и имеет неравные стороны. Сторона квадрата есть (геометрически) „среднее” между большей и меньшей стороной прямоугольника; существуя сама по себе, она показывает, что значит быть единой мерой соразмерного и „доброго”, нормой добротного бытия, т. е. добром самим по себе» (*Geiser K. Op. cit. S. 76*). Ср.: «...Равенство (τὸ ἴσον) — это некая середина (μέσον τι) между избытком и недостатком» (Арист. Никомахова этика. II 4. 1106a29. Пер. Н. В. Брагинской).

так, вспомним, и определяется Платоном планиметрия: уподобление плоских чисел по природе друг другу неподобных, т. е. соизмерение их одним квадратом, квадратной единицей. Квадрат (как по-своему и прямая, круг, равносторонний треугольник, тетраэдр или куб) есть всеобщая геометрическая единица или, можем мы теперь сказать, простой средний термин геометрических доказательств, которые сводятся (в планиметрии) к решению непрерывной пропорции: $a/x = x/b$ (а в стереометрии — к более сложному сил-логизму: $a/x = x/y = y/b$).¹

Полагаю, теперь мы не сочтем такой уж пифагорейской причудой, если услышим, что „квдратным” они называют человека, который (или когда он) обрел единственное, равное себе состояние человеческой добротности, задающее меру множеству более или менее подобных (подобающих) форм человеческого существования. И если в жизни города есть нечто единственно правильное (правое, *поскольку* равное самому себе по *форме*, а не по чьему-либо мнению) и множество более или менее правильного, если это всегда равное себе состояние мы назовем справедливостью (право-судием), то не странно будет назвать справедливость квадратом,² прямой, покоем (мы говорим: стабильностью), светом, т. е. тем, в свете чего *видятся*, распознаются, понимаются, оцениваются, измеряются, отсчитываются все прочие возможные состояния как разные ущербы, искривления, деформации или, как говорит Аристотель, меры и формы *лишенности*. Причем *излишнее* по отношению к соответствующей мере-единице тоже будет формой лишенности (избыток тела лишает его годности в качестве тела).

Согласно врачу-пифагорейцу Алкмеону, есть единственная (для каждого климата и телесного склада своя, добавляют позднейшие медики) форма „равноправного” сочетания противоположных телесных сил (влажного, сухого, холодного, горячего...) (ἰσονομία τῶν δυνάμεων), которая соответствует здоровью, и — напротив —

¹ Наиболее детальное и логически ясное изложение этих идей мы найдем у Секста Эмпирика. См.: Против ученых. X 2, 263—277 (Указ. соч. Т. 1. С. 362—364).

² Александр Афродисийский, комментируя Аристотеля (Metaph. 985b23 сл.), говорит: «Полагая отличительным признаком справедливости взаимовозмещенность [равное воздаяние] и равенство и находя это свойство в числах, они определяли справедливость [правосудность — δικαιοσύνην] как первое квадратное число [букв. *равностно равное число* — ἰσάκις ἴσον ἀριθμόν], так как первое в каждом [виде] из имеющих тот же самый *логос* [т. е. первое в ряду аналогичных, подобных чисел] есть в наибольшей степени то, что определяется» (Alexander Aphr. In Arist. Metaph. Comm. 38, 10). Ср. пер. А. В. Лебедева: Фрагменты... С. 468.

неопределенное множество болезней, вызываемых „монархией” одной из „сил”.¹ Медицина — это единая наука о мерах отклонения от этой формы и соответственно способах исправления.

Каждой „природе” (каждому „существующему”), далее, соответствуют *единственные* место и время, в которых эта „природа” является самой собой, той равной себе, совпадающей с собой „единицей”, единственностью, которая не может быть более-менее: то время, когда *пора* (ὁ καιρός), *срок* зрелости. Соответствующие сроки определяют, что чему годится, в пору, подобает и что неуместно или несвоевременно.²

Отсюда и принятое в античности исчисление хронологии по олимпиадам (четырёхлетиям олимпийских игр) и датировки биографий по времени „расцвета” (ἀκμή). В моменты наивысших достижений „природа” человека (и всякого существа), вошедшего в свою форму, достигшего *зрелости, расцвета*, являет себя с предельной полнотой, полностью являет свой *предел*, свою определенность, свою онтологическую индивидуальность, единицу *своего* бытия (внутреннюю форму, природу, идею — свое „что” [τὸ τί ἐστίν]). В единственный момент достижения, успеха или поражения (в состязании или в сражении) герой разом есть тот, кто он есть, в неделимой целостности своего удела. Единственная и неделимая *пора зрелости, спелости, расцвета* — *акме* — есть предел, вершина, пик, острие³ — *средо-точие* жизни, впервые связывающее хаотическое многообразие жизненных приключений в целостное событие, в единый и неделимый *космос бытия*, выстроившийся относительно этой точки предельного равенства с собой. Сосредоточенное в вершинной точке „акме” *сущее является* неделимой единицей (атомом) своего бытия: *так*, как оно есть *то*, что оно есть, не более и не менее.

¹ Фрагменты... С. 272—273. Ср.: Гиппократ. О древней медицине, 14 (*Гиппократ. Избранные книги* / Пер. В. И. Руднева. М., 1936. С. 156—157).

² «...Поведение бывает уместным (εὐκαιρος) или неуместным (ἄκαιρος)... <...> Выбор надлежащего момента (καιρός) обусловлен всевозможными и разнообразными обстоятельствами. Так, из тех, кто гневается и сердится, одни делают это своевременно, другие несвоевременно, равно как и из тех, кто испытывает влечение, желает или стремится к чему-нибудь, одни поступают своевременно, другие — несвоевременно. <...> Соответственно и все, что сопутствует природе надлежащего момента: то, что называют „порой”, и подобающее, и подходящее (ὄραν καὶ τὸ πρέπον καὶ τὸ ἀρόττον), и все, что этому родственно» (Ямвлих. О пифагорейской жизни. 180, 182. Пер. А. В. Лебедева: Фрагменты... С. 494—495).

³ По-гречески ἄκρον или ὄκρίς — слова того же корня, что и ἄκίς (*острие*) и ἀκμή (*край, кончик, высшая точка*).

Значит, именно в этом сосредоточении, острие которого достигается (постигается) только мысленно, сосредоточенностью ума, и схватывается то, что Аристотель называет „средним термином“, позволяющим увидеть, охватить и понять поток существования как связный *логос* (сил-логизм) *бытия*. Только теперь с этой высшей *точки* можно охватить взором жизнь (движение, событие) в целом: понять *смысл* происхождения героя (или *природу* существа) — значение места его рождения, истории рода, истории его роста (как делает в своих эпиникиях Пиндар).

Только так, в явной форме сбывшегося бытия открывается смысл бывшего и охватывается — в слове „вечнотекущей“¹ славы — будущее. Пора этого вечно настоящего есть равное себе состояние сбывшегося бытия, мера времени, текущего, всегда „более-менее“ бывшего и будущего. Так, например, греческие историки (Геродот и Фукидид) пишут историю, глядя на события как бы с вершины некоего центрального, важнейшего события (соответственно греко-персидских войн или пелопонесских сражений).²

Так перед очами разума (в теоретическом *зрелище*) проступают четкие³ черты всеобщего устройства (формы форм), внутренний кристалл космоса, вершинами, ребрами, гранями которого размечены и различены сроки, места, рубежи, пределы, меры, соответственно годность и негодность, удачность, успешность или неуместность и несвоевременность дел и событий.⁴ Вся эта арифметически точная *точечность* сроков, геометрически строгая *острота* гра-

¹ См.: Гераклит (DK. 22 B29): «Лучшие предпочитают одно всему: вечнотекущую (*ἀενάου*) славу — всему смертному». Ср. вышеприведенные (с. 304) слова пифагорейцев о тетрактиде как «источном корне *вечнотекущей* природы».

² «Фукидид афинянин описал войну пелопонесцев с афинянами... Приступил же он к своему труду... предвидя, что война эта будет важной и наиболее достопримечательной (*ἀξιολογώτατον* — наиболее достойной внимания) из всех бывших дотоле. А рассудил он так, потому что обе стороны взялись за оружие, будучи в расцвете сил (*ἀκμάζοντες*) и в полной боевой готовности» (Фукидид. История / Пер. Г. А. Стратоновского. М., 1981. С. 5).

³ Слово *чёткий* того же корня, что и *читать, считать, почитать* (см.: *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. IV. С. 374—375). Оно значит — выделенный из среды как *почитаемый* индивид (атом), как единица, с помощью которой можно *считать*, как буква, слог или иной знак, с помощью которых можно *читать*.

⁴ Насколько эта *теория* не выдумка пифагорейцев, сколь органична эта космическая аритмология античному опыту разумного существования в мире вообще, дает понятие хотя бы заключительная часть «Трудов и дней» Гесиода (см. выше, с. 267, прим. 1).

ниц, *резкость* черт и *окончателность* пределов обнаруживает черты формы, которой схвачено *целое*, в которых *целостность* всего присутствует здесь и теперь. Когда сущее рассматривается в горизонте целого, в горизонте мира, а мир в целом схватывается единым *образом*, *эйдосом*, единой *формой*, он открывается как форма форм, мир мер, мир, определяемый числом (если само число мыслится как форма, мера, эйдос¹ — иначе говоря, так, как его мыслили пифагорейцы).

§ 2. Начала как апории

Так выглядит теоретически идеальный (настоящий) про-образ мира, тот искомый образ, который заранее имеется в виду и предопределяет характер и пути возможных поисков. Но теоретический космос, проступающий перед мысленным взором, когда мыслитель в диалектическом рассуждении стремится различить сущее до неделимых единиц и охватить его в целом, от начала и до конца, — сама идея окончательности и изначальности теоретического умозрения вовлекает теоретическую аритмологику в размышление о собственных началах и пределах. Ведущим становится не вопрос «Тимея», „как устроено (как могло бы быть устроено)?“, а вопрос «Парменида», „как возможно такое устройство?“. Внимание обращается к началам, начала же, как мы уже имели случай заметить, оказываются средоточиями апорий.

Очень важно не забывать, что пифагорейцы видели в существовании сущего сочетание, „гармонию“ (сотрудничество и противоборство) *двух* начал: предела и беспредельного. Если предел определяет, ограничивает беспредельное, порождая аритмо-геометрический космос, мир вершин, границ, пределов, мер, логосов-отношений, то беспредельное сказывается в этом мире мер а-логичностью несоизмеримых величин и безмерностью неисчислимых количеств. Именно точность и „отвлеченность“ математики показывает неустранимость этой проблемы. Беспредельное нельзя вынести „за скобки“, за пределы определенного, оно входит в средоточие определенного, потому что определенное и есть само беспредельное, охваченное пределом. Загадка всего-в-целом и состо-

¹ Именно это *двоякое* движение мысли, т. е. (1) все *есть* (понимается в своем бытии) как *форма*, *поэтому* все определено числом, и (2) число, которым все определено как сущее, *есть* (понимается как) форма (а не «один + один + один...»), как „логос“ и „эйдос“, упускается обычно теми исследователями, которые видят в пифагорействе либо отвлеченную математику, либо мистику чисел, объясни- муя разве что как пережитки мифа.

ит в том, что это не „кусок” определенности, изолированный в океане беспредельного, а *все* беспредельное, охваченное пределом, схваченное пределом. «...Бесконечное (ἄπειρον) есть там, — говорит Аристотель, — где, беря некоторое количество, всегда можно взять что-нибудь за ним [вне]. А где вне ничего нет — это законченное и целое (τέλειον καὶ ὅλον). <...> Целое то, вне чего ничего нет, а то, у чего нечто отсутствует, будучи вне его, уже не все, как бы мало ни было это отсутствующее. Целое и законченное или совершенно тождественны друг другу, или родственны по природе: законченным не может быть не имеющее конца, конец же — граница [предел] (πέρας)» (Физ. III 6, 207a7—14. Пер. В. П. Карпова).¹ Но это и означает, что когда речь идет обо всем сущем в целом, то о-пределенным, вмещенным в предел оказывается все беспредельное. Поэтому разговоры о множественности миров-космосов есть результат недомыслия: говорят о мире, мыслимом целом, всем, а имеют в виду лишь нечто мирообразное. Космос — форма всего в целом — не может быть „размножен” материей, ибо *по определению* он охватывает все — «есть из всей материи (ἐξ ἀλόσσης ἐστὶ τῆς ὕλης)» (De Caelo. I 9, 278a28). Умозримое, понятое в идее (а не в „фантазии” воображения), „пойманное” определяющим умом целое есть *единица*, вмещающая в себя бесконечное. Но такая каждая единица, атомарное существо каждого сущего, каждого „что”. Единичное логически соразмерно единому, поэтому они не могут сосуществовать.

Острота неминуемой трудности сказывается прежде всего в том, что именно *определяющее*, сам предел, *начало* формы как раз и ускользает от определения: предел-то (точка для линии, линия для плоскости...) и оказывается несоизмеримым, неопределенным. Мы еще вернемся к этому, обсуждая апории Зенона, но следует уже сейчас увидеть их неслучайность и всеобщий характер.

Иными словами, два пифагорейских начала — определяющее и беспредельное — никак не могут быть приняты в духе некоего мирного „дуализма”, разрешаемого „гармонией” среднего или всепримиряющей „диалектикой”.² Хотя бы уже только потому, что любое *определение*, любая *форма* (число, фигура), любое опреде-

¹ Цит. по изд.: Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1981. Т. 3. С. 119—120.

² На манер, скажем, А. Ф. Лосева. Формулы вроде «самодвижущийся покой самождественного различия» смазывают нешуточную апорийность и остроту вопроса. Мистический символизм и диалектический материализм одинаково не решают проблемы, а просто *разрешают не думать*, обходиться словесными формулами именно там, где кроется философски значимый вопрос. Другой способ не думать — отбросить сам вопрос как диалектический софизм.

ленное *сущее* являют собой апорию их — предела и беспредельного — *единства*. В самых общих чертах апория такова: неделимая единица (форма) сущего — мыслится ли она как *число, атом, эйдос, внутренняя форма* („природа-фюсис”, „душа”) — есть (1) неделимая (2) единица двух (*единица — двух*) исключаящих друг друга противоположностей предела и беспредельного, а вместе с ними и всех прочих противоположностей пифагорейского декалога. Подчеркну: дело не в том, что, скажем, чувственно воспринимаемое (*мнимое*) сущее страдает неопределенностью и противоречивостью, поскольку всегда есть „смесь” обоих начал в отличие от мыслимого, идеального (*настоящего*), в котором определенность очищена от какой бы то ни было неопределенности, так что оно, кажется, может целиком расположиться в колонке „положительных” начал (предел, единое, доброе...). Настоящая апория относится как раз к настоящему бытию: к форме, к идеальным геометрическим или числовым сущностям. Острота апории состоит в том, что именно там, где *теоретическая* мысль рассчитывает найти форму необходимо сущего, она наталкивается на *невозможность*. Настоящая апория есть апория единицы, точки, границы — *идеальной формы* — как начал *бытия* сущего. Именно там, где неопределенность чувственного устраняется определенностью мысленного (идеального), из тумана, из потемок этой неопределенности (с которой еще можно было как-то обходиться) со всей математически строгой определенностью проступают логические — *необходимо непроходимые* — тупики: *апории*.

Форма по сути своей есть всегда одновременно нечто *беспредельно* единое — отсутствующая во всех частях, выходящая за все пределы единичность, точечность, — и *определенно* многое (отрезок, треугольник, число, определенное существо). Например, апория *атома*, элементарной формы, неделимой единицы всякой возможной определенности в том, что он как раз и являет собой неделимость единичности (он — единица) и множественности (он — *определенная* единица, форма: с углами, гранями, крючками...). Вершины, грани, черты, определяющие атом, *делят* его на грани, стороны. Точка, которая есть предел всех пределов, определяя (например, неопределенную линию в определенный отрезок), сама ускользает от определения. Евклид определяет ее *апофатически*, отрицательно: $\Sigma\eta\mu\epsilon\lambda\acute{o}\nu \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu \omicron\upsilon \mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma \omicron\upsilon\theta\acute{\epsilon}\nu$ — *точка есть то, часть чего ничто* (Eucl. El. I, def. 1). Перевод буквальный, „литературно” было бы «точка есть то, что не имеет частей». ¹ „Литератур-

¹ См. пер. Д. Д. Мордухай-Болтовского: Начала Евклида. С. 11.

ность” вуалирует апорию, но, конечно, не упраздняет ее: точка состоит из *ничто*. Между тем в опр. 3 говорится: Γραμμῆς δὲ πέρατα στήμια — *пределы (концы) же линии — точки*. Беспредельная линия определяется в отрезок точками, т. е. ...*ничем*. А ведь точка — ничто — это еще и *вершина* фигур (многоугольников, многогранников), и центр окружности, и даже центр *тяжести*. Иными словами, точка — это всеобщее начало *точности*, точность же в греческом смысле есть характеристика не только (и не столько) знания, но и (в первую очередь) сущего в *единственности* его *определенного* бытия. И это начало оказывается чем-то исчезающим...¹

Далее, точка — это также и *момент* времени, в частности *тот* момент времени (пора), в который сущее сосредоточивается в *вершине* своего бытия. В *точке* этой вершины бытия апория точности сама достигает вершины. Всякое единичное существо, застигнутое в момент своей предельной осуществленности в пору расцвета (*кайрос*, *акме*), когда оно достигает вершины, пика своего бытия, сосредоточивает в точке этой вершины в качестве *своего* бытия *все* бытие (нельзя ведь *быть* отчасти), бытие во всей его беспредельности. Единичность, сосредоточенная в точке своего бытия, есть вершина всего космического многогранника, одновременно *все* и *ничто*.

Логически простейший вид апория точки приобретает там, где сама точка как бы обретает *вид*: конец отрезка, точка деления, вершина угла, точка пересечения ребер или диаметров (центр). Точка как *место*, в котором сходится или из которого расходится множество линий, есть одновременно и *одна* точка, и (бесконечное) множество *концов*.² Обратим внимание, что *бытие* точки „находится” словно на границе, в промежутке, переходе между ничто точки-в-себе и множеством точек-начал.

Но и сама исчезающая точка оказывается всего лишь наглядным *следом*³ того, к чему она отсылает, на что она наводит, что —

¹ Подробнее эти апории будут разобраны в последней части работы.

² Момент „теперь” во времени, говорит Аристотель в «Физике», который и соединяет время в непрерывное, и разделяет его на прошлое и будущее, «соответствует точке, так как точка и соединяет длину, и разделяет: она служит началом одного [отрезка] и концом другого» (Арист. Физ. 220a10. Цит. в пер. А. В. Лебедева по изд.: *Аристотель*. Указ. соч. С. 150). Ср. также: «Если кто-либо делит непрерывную [линию] на две половины, тот пользуется одной точкой как двумя, так как он делает [эту точку] началом и концом» (Физ. 263a23). См. также: Арист. О душе. 427a10.

³ Два слова, которыми именуется точка, означают: στήμιον — *знак* (обозначающий границу, рубеж, предел), *значок, примета*, στήμη (от στήζω — *колоть, накалывать, клеймить*) — *укол*.

по уточняющей наводке — мыслится „за” точкой, как исключительно умо-зримый источник (начало, причина) всякой точности, точности и сосредоточенности множественно-изменчивого существования в единицу сущего (или (раз)мышления в единство постигающей мысли-идеи). Точка, определяет Аристотель, есть единица, имеющая место (положение — $\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$).¹ Сама же единица есть, следовательно, начало, места не имеющее. Единица-начало не имеет места также и среди чисел: та единица, что мы находим в ряду натуральных чисел, не есть единица-начало, потому что благодаря (в силу) этой единице единицей становится и двойка, и тройка. Единица натурального ряда со всеми ее свойствами лишь *напоминает*, наводит на мысль о единице-начале. Единица же как начало чисел не есть число, есть не-число, число для нее уже нечто *слишком* сущее. Но единица-начало и *более* сущее, чем число. Арифметическое число — нечто отвлеченное от сущего, сущее, взятое „без материи”, как говорит Аристотель. А благодаря единице-началу — единице-идеи — *есть* и каждое сущее, и все в целом.

«...Едино то, — формулирует Аристотель, — определение чего (\acute{o} $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$) едино. Таково то, мысль (η $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$) о чем едина, т. е. неделима, а неделима мысль о том, что неделимо по виду или числу, а неделимо по числу то, что неделимо как единичное, по виду же — то, что неделимо для узнавания и знания, так что единое в первичном смысле есть, пожалуй, то, что есть причина единства для существующих» (Metaph. X 1, 1052a30).² Эти аристотелевские указания хорошо наводят мысль на идею (и апорию) единицы как всеобщего онто-логического начала. Нечто единое — держащееся силой первоединицы — это (1) неделимый единственный (образцовый) вид определенного сущего, например: такая лошадь, что „всем лошадям лошадь”, по всем статьям отвечающая определению (= природе) лошади, истинная лошадь, единственная в своем роде. Такой вид позволяет, во-первых, считать множество разновидностей данного вида (единичных лошадей) чем-то одинаковым (распознаваемым и счетным),³ во-вторых, быть идеальной мерой — критерием — соответствия индивидуальных разновидностей (возможно, ущербных, лишенных чего-либо необходимого) своему виду:

¹ «То, что никак не делимо количественно (и как количество) и что не имеет положения, называется единицей, то же, что никак не делимо и имеет положение, — точкой» (Metaph. V 6, 1016b25—26).

² Ср. пер. А. В. Кубицкого по изд.: *Аристотель. Метафизика*. М., 2002. С. 303—304.

³ Лошадь — единица — не число, но стадо лошадей исчисляется во сколько-то распознаваемых по виду голов.

истина тут не в том, чтобы идея соответствовала „эмпирической” вещи, а наоборот, в том, чтобы вещь соответствовала *своей* идее.

Единица — это (2) то, что позволяет считать некое множество частей (тоже ведь единиц) единым, целым существом, таким-то индивидуальным числом (может, и единицы, *его* составляющие, другие, чем единицы, составляющие другое число?¹) или определенной величиной. *Каждое* число есть единица (вид — *эйдос* — единицы). Но как единица может иметь вид? Каждый вид чисел — треугольный, квадратный, прямоугольный — имеет началом *свою* единицу, но единица — одна и, стало быть, она есть единица единиц, форма всех форм-чисел. Итак: либо даже единицы, образующие разные числа, различаются между собой, так сказать, помечены индивидуальностью „своего” числа, как части помечены своим целым (рука без тела не рука, а неизвестно что), либо все числа суть в своем начале, в единице — одно и то же. Наконец, единица, будучи началом числа, есть начало и нечетных и четных чисел, т. е. начало и четности и нечетности, и делимости и неделимости.² Иными словами, единое (единица) есть и все числа, и то, что числом вообще не является: единицу не сосчитывают, меру не измеряют, неделимое не составляют.

Единица как начало числа — *источник* чисел всех видов, *мера* чисел и то, что делает любое множество единиц одним числом, — есть (см. п. 1) начало формы, форма форм и потому — начало-причина сущего, которое *есть*, поскольку оно есть *определенное* сущее, существующее, распознаваемое и мыслимое как определенная неделимая единица, как атом своего вида. Единица как онтологическое начало, как *причина* единства (т. е. существенности, а не присущности, само-бытности, а не случайности) определенного сущего сосредоточивает в себе все апории пифагорейского числа. Она есть нечто всеобщее, одна на всех, содержащая и поглотившая в себе все сущее, и она есть одновременно единичность *каждого* как особого, отдельного, исключительного (исключающего все прочее, пребывающего в онтологической пустоте) атома бытия. Она есть чистая идеальность, формальность, абстрактность и она

¹ Аристотель детально обсуждает это затруднение, см.: *Metaph.* X 7.

² Для неоплатоников одной из основных тем становится именно эта внутренняя логическая *жизнь* начала: как оно начинается, выходит из себя в начатое (без коего оно не есть начало) и как удерживает свою начальность в начатом, возвращается в себя. Как мы могли заметить, по словам Ямвлиха (см. с. 333, прим. 3), *двойка* не есть что-то, просто следующее за единицей, а смысловой оборот самой единицы как начала: начало, *на деле* начинающее, исходящее из себя, отделяющееся от себя. Соответственно тройка есть то же самое начало, как бы достигшее отделяющегося и возвратившее в изначальное единство.

есть начало бытия, благодаря которому каждое сущее *есть* в полноте собственного бытия. Если единица — идея, ввиду которой существующее собирается в единство бытия, она *есть* сверх-естественно; если же понимающие „логосы” измеряются единством бытия сущего, подлежащего пониманию, бытие мыслится сверхлогично (даже сверхумно).¹

„Реалист” Аристотель неотвратимо упирается в тупик единого как „математического” *начала* сущего, но, напомним, еще более любопытно, что *математик* Евклид, понимающий свои „элементы” настолько отвлеченно, что может определить *точку* как то, что не имеет частей, сохраняет среди фундаментальных определений приведенное выше определение единицы: *единица есть то, согласно чему каждое из сущих считается одним*.

Единица, мыслимая как *начало*, будучи началом, начиная, начинается (порождает, создает) *иное*, чем единица. Это иное, многое (достаточно — другое, второе, *двоица*) есть, однако, сущее, поскольку оно снова есть одно, единица. Пифагорейцы, в особенности поздние, часто излагают эти движения мысли — колебания, топтания, ходы и переходы в непроходимом месте (апории) — как шаги порождения числовых сущностей: (1) *двойки*, (2) *тройки* (как воспроизведения единицы) и т. д.² или же как переход от бестелесного бытия к телесному путем последовательного порождения новых измерений: линии, плоскости, трехмерного тела (см. выше, с. 314). Но подобная *аритмогония* лишь разворачивает коренную апорию *бытия*, мыслимого как *невозможное* единство единицы и множества, тождественного и иного, пребывающего и движущегося.³

Словом, пока единица-предел-мера пред-полагается в качестве начала и используется для устройства разных сфер жизни и сущего

¹ См. знаменитое место из VII письма Платона (342b—344d). То, к знанию чего подводят четыре ступени — *имя*, *логос*-определение, *эйдос*-вид (мысленный), *идея* „самого по себе”, — то самое, к чему эти ступени подводят, есть еще нечто «иное (ἕτερον)», пятое. Ближе всего к нему ум (νοῦς), но и ум только наводит мысль на то, что уже не мысль, а... «...Тот, кто так или иначе не схватит эти четыре [момента понимания], никогда не будет причастным совершенному знанию пятого. (...) Все это стремится выяснить для каждого, каково оно и в чем его существо, с помощью бессилия рассуждений (διὰ τὸ τῶν λόγων ἀσθενές) [или: *с помощью столь слабого средства, как язык*]. Поэтому ни один разумный человек никогда не осмелится выразить в языке помысленное (τὰ νοημένα) им» (342e).

² Разные схемы порождения чисел подробно рассмотрены в кн. Юлиуса Штенцеля (см.: *Stenzel J. Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*. Leipzig; Berlin, 1933).

³ Если воспользоваться категориями платоновского «Софиста».

в целом, все кажется в порядке, но стоит только обратить взор теоретического ума-устроителя прямо к этому началу, т. е. к самому себе, ум встает в тупик, причем именно там, где думал найти завершающее совершенство.

§ 3. Начала античной философии

3.1. Конец теории и начало философии

Пифагорейская аритмология сталкивается с апориями, корнящимися в самих началах *числа*, поскольку она далеко не только математика (впрочем, и сама математика тоже „далеко не только”). Математика обходится установлением определений и осново-пред-положений („гипотез”), а дальше следит за тем, чтобы система заключений была внутренне непротиворечива, оперируя при этом некими „объектами”, о бытии которых вопрос не стоит. Она говорит: „точка есть ничто”, „линия есть длина без ширины” — и не спрашивает, как это может быть.¹ Но пифагорейская аритмология мыслится именно как онтология: мир чисел не абстракция формы от материи, он и есть мир собственно сущего, выявленный, определенный в чистом существе его бытия. Число мыслится как чистая форма тождества мышления и бытия. Тут и встает философский вопрос, вопрос, вводящий в философию, вопрос не прикладной аритмологии: как нечто образуется, формируется числом? а вопрос фундаментальной онтологии числа: как *есть* (как может быть) само число?

Теоретическая аритмология в своих началах сталкивается с апориями, и, сталкиваясь с апориями, теоретически настроенный ум — только теперь — обращает на себя *философское* внимание, теоретическая (эпистемическая) мысль втягивается в философию. Вопрос философии — это вопрос онтологически основательного ума к самому себе о *гипотезах*, лежащих в его основании,² в *общем*

¹ Научкам, которые, как геометрия и следующие за ней, пытаются уловить хоть что-нибудь из бытия, говорит Платон, «бытие всего лишь снится, а наяву им невозможно его увидеть, пока они, пользуясь своими предположениями (ὑποθέσεις ἁρμόζοναι), будут сохранять их незывлемыми и не отдавать себе в них отчета» (пер. А. Н. Егунова: Платон. Государство. VII 533b).

² Сознательно напоминаю название знаменитой лекции Б. Римана «О гипотезах, лежащих в основании геометрии» (1854) (см. рус. пер. в кн.: Об основаниях геометрии. М., 1956. С. 309—341). Можно по аналогии сказать, что философия трактует о гипотезах, лежащих в основании онтологии (или, если угодно, метафизики).

основании ума и умопостижимого (им) мира. Это вопрос о *возможности* умного мира, т. е. мира, мыслимого (а не воображаемого) как мир, мыслимого в определенной (началами) онтологике (здесь, в античности — аритмологике). Вопрос этот встает там, где мысль открывает внутреннюю *апорийность* «первых начал и причин» этого мира, т. е. его *невозможность*.

Начало философии там, где теоретически образованная мысль умудряется *поставить под вопрос* не то или иное утверждение, а логику теоретического образа мысли и соответственно логику теоретического (истинного) образа мира, т. е. лежащую в основе форму тождества мышления и бытия.

Философия возвращает теоретическую мысль из ее космосов и логосов в начальное — докосмическое и дологическое — бытие *кануна*. Здесь не строится аподиктическая система мира, базирующаяся на началах-гипотезах (как в теоретических „математах”), здесь выявляется изначальная — априорная — *онто-логическая гипотеза*, намечающая горизонт бытия, где сходятся сущее и мысль, и это онтологическое осново-пред-положение ставится под вопрос, становится обсуждаемым. Это обсуждение — философия — уже не может опираться ни на внутренние „основоположения”, ни на внешние „сновидения” сущего. Тут не на что сослаться и опираться, кроме самого озадаченного и испытующего внимания.

Так Платон в известном заключении кн. VII «Государства» описывает «диалектический метод» — путь, ведущий к «вершине умопостижимого (ἐπ' αὐτῷ... τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει)» (532b). «...Один лишь диалектический метод [ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος — не забудем, это прежде всего умение вести *разговор*: «способность рассуждать» (533a), быть «знатоком в деле вопросов и ответов» (534d)] продвигается именно так [как надо, т. е. к выяснению того, «что есть каждое» (533b)], убрав [ἀναίρουσα — подняв и унеся, как трупы с поля боя] предположения, он идет к самому [перво]началу, чтобы утвердиться [там]; этот метод неторопливо извлекает глаза души из некой варварской грязи, зарывшись в которой они пребывают, и обращает их вверх, используя в качестве помощников и сопровождающих перечисленные [выше] искусства [т. е. арифметику, геометрию, астрономию и музыку], которые мы часто называем знаниями (ἐπιστήμας) лишь по привычке» (533c—d).

Эти науки идут от предпосылок к завершению, тогда как диалектика идет в противоположном направлении: от предпосылок (ἐξ ὑποθέσεως — от теоретических основоположений) к началу беспредпосылочному (ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον — к началу, которое

не базируется на основоположениях, а, напротив, должно обосновывать их) (510b).

В этих словах Платона, пожалуй, острее всего сказывается неискоренимая двусмыслица начала, искомого философией, роковой подвох философской мысли. Трагическая двусмыслица, двусмыслица, на которой философия попадает в собственную ловушку, может быть сведена к двусмыслице слова ἀνυπόθετον — *беспредпосылочное*. Оно означает (1) последнее, уже не пред-положенное, а, так сказать, самолежащее основание, начало начал и основание всех оснований, отыскав которое, можно окончательно утвердиться, зная, что значит по-настоящему *быть* для каждого, иными словами: в чем его (и наше вместе со всем сущим) благо. Оно же означает и (2) *бесосновное*, лишненное оснований, то, *под* (ὑπό) чем уже ничто не лежит (греческая ὑπόθεσις имеет смысл не „гипотезы-допущения”, а, скорее, *основания*, того, что обсуждают, относительно чего строят догадки). Поэтому, сказано в VII письме, «вершина умопостигаемого» неизрекаема, невыразима по способу говорения в других областях знания (ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς ἄλλα μαθήματα — 341c). Беспредпосылочное (бесосновное) начало не может быть однозначным выводом, заключением, поддающимся итоговой формулировке. Его беспредпосылочность *держится* лишь обсуждением возможных перепосылок — разговором, мышлением (по Платону, «беззвучным разговором души с самой собой»).

Поскольку мы — вместе с греческими философами — подходим к этому началу с помощью и в сопровождении квадравиума теоретических „математ”, оно — с их стороны — вполне определено. Это — единица. Единица — беспредпосылочное начало начал. Единица, с одной стороны, начало всех чисел (мер, форм, определенностей, существенность сущего), а с другой — граничит уже прямо с ничто. Беда только в том, что единица оказывается при этом либо чем-то бесконечно *большим* себя, либо исчезает в ничто, потому что неясно, что же ее от ничто отделяет, отличает...

Так греческая философия ставит вопрос о первоначале, ставит под вопрос то первоначало, единственно на котором может утвердиться. Так теоретический — „пифагорейский” — ум (ум-косметор, ум-устроитель, ум-гармонизатор) ставит сам себя и свой — „пифагорейский” — космос-строй под вопрос. Открытие немыслимости, невозможности того самого, что было найдено и продумано в качестве начала мыслимости и бытия, — *число* (*предел, единица*), *атом* (*элементарная определенность*), *эйдос* (*неделимая форма бытия*) „*фюсис*” (*внутренняя форма*), наконец, само *единое* — пробуждает то удивление, которым начинается и держится фило-

софия. Если идея *формы* как конститутивное (архитектоническое) начало теоретической мысли связывает, сообщает, согласует друг с другом разные школы, направления, системы греческой мысли (пифагорейцев-, „математиков”, атомистов, платоников, перипатетиков, неоплатоников), делает их понятными друг для друга, то радикальная *апорийность* этой идеи сказывается в принципиальном *расхождении* этих школ. Она же — *апорийность* формы — втягивает благополучно теоретизирующих (в русле своей школы) мыслителей в философский спор, заставляет критически переосмысливать сложившиеся понимания (трактовки, интерпретации) формы, наводит на открытие новых оборотов этой идеи, новых путей, способов — возможностей — разрешать апории и все же понимать сущее „формой”.

Философия, открывая изначальную *спорность* архитектурного начала (для греческой мысли — начала формы), сама становится началом, *порождающим* новые направления и школы. Определенность и целостность античной философии есть целостность *спора-диалога о форме как онто-логическом начале*. Логическую схему такого (возможного) тысячелетнего симпозиума (пира) античной философии можно увидеть в платоновском «Пармениде», где старец Парменид, разговаривая в присутствии юного Сократа с отроком Аристотелем,¹ методично раскрывает необходимую *апорийность* (невозможность) *всех* теоретических понятий античной мысли. Схема этого диалога лежит в основе и неоплатонической системы, которая — путем радикального переосмысления всей эйдетической логики — находит, кажется, выход из апорий, однако (1) сама тут же втягивается в гораздо более глубокий спор с мышлением изначальное иной архитектуры (иной культуры), а кроме того, (2) может (и должна) быть в свою очередь испытана и рассмотрена пристальным взглядом Парменида из платоновского диалога.

На примере пифагорейства (в широком смысле слова) мы рассмотрели число-форму как архитектурное начало античной теоретической мысли. Философия же, говорим мы, разворачивается как вопрос теоретической мысли к собственным началам и к началам умо-зримого в теории мира. Открывая *апорийность* этих начал, основ, корней мира, философия не просто приводит мысль в недоумение или загоняет ее в скептический тупик. Философское недоумение есть недоумение постигающее. Философское открытие есть открытие глубинной *нетождественности* мира его

¹ Пусть это имя здесь лишь случайно, совпадение знаменательно.

теоретико-метафизическому (умо-зримому) образу, или, говоря школьным языком, *нетождественности* мышления и бытия, причем именно там и именно в том, где найдены условия их тождества (мыслимости).

Философское постижение не возникает просто из некоего аморфного философствующего умонастроения. Философское постигающее недоумение имеет вполне определенную логическую форму и конкретное содержание, а именно — в нем открывается необходимая апорийность метафизических начал. *Формы* собственно философского постижения определены характером апорий, свойственных фундаментальной (априорной) онтологической „гипотезе“, лежащей в основании умо-зримого мира. Нужно было достаточно детально обрисовать строй эллинского мира и его основы (эйдетическое число, аритмологический космос), чтобы иметь возможность уяснить логическую определенность и необходимость его фундаментальной апорийности. Именно мир апорий, *не-возможностей* быть умо-зримым миром и есть мир греческой философии в собственном смысле слова. Возможные формы этого невозможно-возможного мира и составляют *начала* античной философии.

Прежде чем переходить к этим началам, напомним *логический* смысл основных апорий.

1) Сама идея формы (определенности) как идея бытия сущего — невозможна. Сущее есть сущее, поскольку оно определено в единстве своего бытия. Каждое сущее есть (1) *определенная* (2) *единица* бытия (атом¹). Но единица (единое само по себе) не есть ни одна из определенных единиц. Она — *неопределенна*, определенность же предполагает *иное* начало, начало *иного*.

2) Бытие как бытие сущего есть необходимое и невозможное отношение (1) единого (бытия), которое не есть ни одна из определенных единиц сущего, и (2) множества сущего, каждое из которого существует либо атомарно, ничему не „причастуя“ (как бы не участвуя в общем бытии), либо „по причастию“ единому. „Причастие“ или „уподобление“ и оказывается сгустком апорий (см. разговор Парменида с Сократом в начале платоновского «Парменида», а также критику этих терминов и самих понятий Аристотелем). Философская мысль сосредоточивается на этом странном *отношении*, на множестве, обращающемся в единицу, и на единице, *переходящей* во множество.

¹ Сам атом, как уже отмечалось, есть это воплощенное противоречие. Сверх того, противоречие единого бытия и множества существующих „бытий“ выражается оппозицией парменидовской и атомистической онтологий.

3) Вопрос о первом есть вопрос о сущем, поскольку оно сущее, или вопрос о бытии: что значит быть, быть первосушим, а не присущим чему-то другому? Спрашиваем ли мы о бытии отдельного сущего или о бытии сущего в целом, речь идет о целом, о том, что включает в себя свое начало и свое завершение. Поэтому в вопросе о начале заложен, во-первых, вопрос о том, что значит быть (о смысле бытия), и, во-вторых, вопрос о *начале* самого бытия. Можно ли вообще спрашивать о начале бытия, или бытие и есть „окончательное” начало? Первый спор, образующий начало философии, есть этот двоякий спор — (1) спор между разными возможностями (смыслами) бытия и соответственно (2) спор между „бытием” и „началом”, точнее — между бытием-безначальным и бытием-начинанием, ведь *начало* это еще только начало, начало-возможность, начинание, еще-не... Философское внимание сосредоточивается не на бытии, а на *границе* между бытием и небытием. Подобно тому как в теории движения *форма равновесия* определяет то положение, в котором каждый момент есть момент возможного начала движения, но это движение лишь восстанавливает покой, бытие есть начало самого себя: оно есть (1) вечное возникновение... в себя; (2) бытие на границе с небытием. Бытие есть на грани, в точке начинания. Так, сама точка *есть*, когда она *начинает* (или *оканчивает*) линию, когда она *двинулась* и оказывается одновременно и одной, и двумя. (Соответственно линия есть, когда она *начинает* плоскость, плоскость — когда она *начинает* тело.)

Нетрудно показать, как другие апории классической греческой философии (прилежно собранные в замечательном и, по-моему, мало оцененном труде Секста Эмпирика) суть вариации этих основных апорий — единого-многого, предела-определяемого, начала-начинания и начала-безначального.

3.2. Средоточие апории

Можно ли свести эти апории к некоей элементарной, простейшей схеме? Вообще говоря, если исключить онто-логический смысл апорий, если отвлечься от сказывающегося в них спора мысли и бытия — бытие открывается только мысли, но как *оспаривающее* свое мысленное открытие, — апории превратятся в софизмы или скроются в предположениях („гипотезах”), но, если мы будем помнить, что свернуто в формальной простоте, такое сведение можно предпринять.

Простейшую схему изначальной апории мы уже знаем и не раз с нею сталкивались. Ее, по словам Аристотеля, указал Платон, сосре-

доточив все чудо бытия в непостижимую простоту отношения единицы и двойки. «Что единое есть сущность (οὐσίαν), а не носит наименование единого, будучи чем-то другим, это Платон утверждал подобно пифагорейцам, — свидетельствует Аристотель, — и точно так же, как они, — что числа являются для всех остальных вещей причинами сущности (в них); а что он вместо беспредельного и неопределенного, как (чего-то) одного, ввел двоицу и составил неопределенное из „большого и малого”, это — его своеобразная черта» (пер. А. Кубицкого: Арист. Метаф. I 6, 987b21—25).¹ Неопределенная двойственность Платона есть *материя* (переводит на свой язык Аристотель): всеобщее подлежащее, определяемое, формируемое идеями (числами-мерами) в качестве чувственно воспринимаемых вещей. Сами же идеи, единицы-определители (и в этом качестве причины) того, что такое *есть* каждое определяемое ими сущее (τί ἐστιν), в свою очередь определяются в качестве идеальных единиц идеей единицы (идеей идей), относительно которой *разные* идеи как разные числа-единицы суть также результат определения некой идеальной материи (множества), «эта материя есть двоица, „большое и малое”» (там же. 988a10—14). Поэтому простейшее (первое) *множество*, простейшая *разность* — двойка — в ее (далеко не простом, как выясняется) отношении к *единству* и *тождественности* единицы представляет элементарную логическую схему отношения идеи-формы и формируемой материи, а порождение чисел — прообраз космогонии. «Кроме того, он [Платон] связал с этими элементами причину добра и причину зла, одну отнес к одному, другую — к другому, по образцу того, как, согласно нашим словам, искали ее и некоторые из более ранних философов, например Эмпедокл и Анаксагор» (там же. 988a15).²

Благодаря Сексту Эмпирику мы имеем текст (Adv. math. X, 261—284),³ позволяющий понять, как все многообразие сущего сводилось к двум началам: единице и неопределенной двоице. Секст рассказывает о пифагорейцах, но Аристотель ясно говорит, что термин „неопределенная диада” ввел Платон. По словам Сек-

¹ Цит. по изд.: *Аристотель. Метафизика* / Переводы. Комментарии. Толкования. СПб.; Киев, 2002. С. 50.

² См. выше, с. 259. Отсюда и дихотомическая схема платоновской „диадрезы” как схемы определения вещи (см. «Софист», «Политик»). Ганс Крэммер показал, что этот текст Аристотеля близко воспроизводит ход мысли в платоновской лекции «О благе» (*Krämer H.-J. Arete bei Platon und Aristoteles*. S. 250, 282, 286). См. также: *Geiser K. Platons ungeschriebene Lehre*. S. 73—75.

³ *Секст Эмпирик*. Соч.: В 2 т. / Пер. А. Ф. Лосева. М., 1975. Т. 1. С. 361—365. Гегель положил этот текст в основание своей интерпретации пифагорейства.

ста, пифагорейцы полагали началами всего монаду и диаду, а пришли к ним «весьма изошренно». Как же?

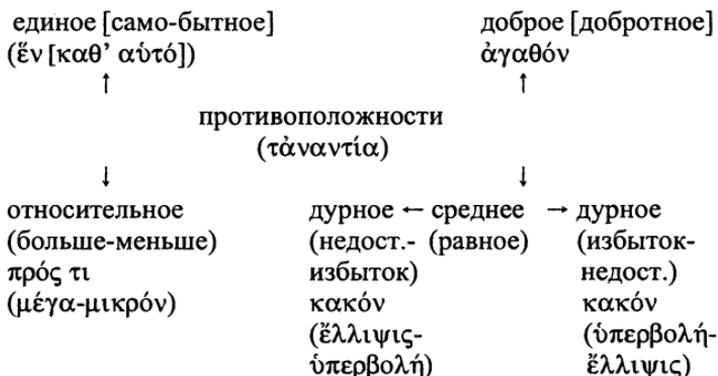
В изменчивом многообразии сущего можно, однако, различить некие общие черты. Разнообразие разделяется на три рода. Одно из сущего мыслится как сущее самостоятельно, безотносительно. Таковы отдельные существа (разные единицы сущего): человек, лошадь, растение. Другое мыслится по противоположности: благо и зло, покой и движение (вспомним пифагорейские пары). Третье — как соотносительное (τὰ πρὸς τι): правое — левое, верх — низ (см. *Arist. Metaph. V 15*). Противоположности мыслятся как взаимоисключающие: здоровье есть уничтожение болезни, и, наоборот, покой — прекращение движения, и здесь нет ничего среднего: либо-либо, — болезнь нельзя назвать относительным здоровьем, как не существует и „второй свежести” или „относительной автономии”. Соотнесенное, напротив, существует и исчезает только совместно, и тут существует среднее: между большим и меньшим — равное, между многим и малым — достаточное, между высоким и низким — благозвучное (*X 268*). Нетрудно распознать в „соотносительном” неопределенную двойственность Платона.

Разные единицы, виды самостоятельно сущего относятся к роду *единого* (τὸ ἕν). Для того, что распознается как противоположное, родовыми определениями считается у пифагорейцев равное и неравное. Мы это уже заметили, разбирая выше пифагорейские пары: так относятся единственная прямая и множество кривых, квадрат и прямоугольники. Здоровье, к примеру, есть нечто единственное и равное самому себе, тогда как болезнью может быть множество более или менее тяжелых. Для соотносительного же родовое определение — избыток-недостаток.

Но равное себе, тождественное, единственное в своем роде относится в свою очередь к роду *единого* — здесь, уточняет Секст, некая природа, могущая быть собой более или менее, достигает «высшей степени, не допускающей увеличения, — ἀκρότης ὑὰρ ἦν ἀνεπίτατος» (272). Неравенство же, противоположное равенству, характеризуется избытком-недостатком и подводится под род неопределенной двойцы. Таким образом получают *два* известных нам начала — единое и неопределенная двойца. Двойца противоположна единому (или-или), сама же внутренне характеризуется соотносительной противоположностью (и-и) больше-меньше, где единое занимает место формальной середины.

Единое, равное себе, мера, с одной стороны, и соотносительное „больше-меньше”, с другой — противоположны. Но единое в „ми-

ре” неравного и двойственного занимает положение середины. Г. Крэмер рисует следующую схему:¹



Когда найдены первоначала мира чисел-мер, все вроде готово для порождения чисел (а через них всего на свете). «Из них [первой монады и неопределенной диады], говорят [пифагорейцы], возникает единица в числах [как число среди чисел] и еще двойка: от первой монады — единица, а от монады и неопределенной диады — двойка. Ведь дважды один два, и, когда еще среди чисел не было двух, не было среди них и выражения „дважды”, но взято оно из неопределенной диады, и таким образом из нее и из монады произошла числовая двойка. По такому же способу вышли из них и остальные числа, причем единое всегда служит пределом, а неопределенная диада рождает два и выпускает числа до бесконечно-го множества» (276). Но ведь единое и двоица — взаимоисключающие противоположности, как жизнь и смерть (268), между ними ничего общего. Монада и диада — *два* начала, следовательно, оба подводятся под „род” двойки. Но если у нас два начала и они подводятся под „род” двойки, то *единственным* началом и будет двойка. Если же начало *одно*, как и положено быть началу, то откуда бы взяться двойке? Если же она не „берется”, то как же и что же начинает единое начало?

Так, простая апория единицы-двойки схематизирует апорию начала: включенность друг в друга взаимоисключающего. Пифагорейцы, по словам Секста, эту апорию знали и решали неразрешимую задачу порождения двойки из единицы. «Пифагор говорил, — рассказывает Секст, — что началом сущего является монада, по причастности к которой каждое из сущего называется одним [это, напомним, определение единицы у Евклида (кн. VII, опр. 1)]. И она,

¹ Схема взята из кн.: Geiser K. Platons ungeschriebene Lehre. S. 75.

мыслимая по своей собственной самости (καὶ ταύτην κατ' αὐτότητα μὲν ἑαυτῆς νοουμένην), мыслится как монада, а прибавленная [добавленная сверх того] к самой себе с точки зрения инаковости [как иная себе] (ἐπισυντεθεῖσαν δ' ἑαυτῇ καθ' ἑτερότητα) создает так называемую неопределенную диаду» (261). Если речь о неопределенной диаде, — т. е. не о числе „два”, а о том, что вообще делает допустимым больше-меньше, несовпадение с собой, — то значимо (в понимании и переводе слова ἐπισυντεθεῖσαν) не сложение, а именно добавление *другой* единицы, *отличение*, различение того же самого от себя. Единица, мыслимая в тождестве с собой, есть *просто* единица, а то, что позволяет отличить единицу от себя, помыслить ее как *другую*, есть неопределенная двоица, поскольку, если такая мультипликация удалась однажды, далее она множится беспредельно. Значит, единица, мыслимая *наряду* с двойкой, или единицы, складывающие двойку (и другие числа), отличаются от *просто* единицы, неотличимой от себя. Единица *до* рождения двойки («пока еще не было „дважды”») и единица, стоящая рядом с двойкой, разные единицы: вторая, можно сказать, есть единица, рожденная, как и двойка...

Как видим, мы заняты не порождением чисел, не построением и устройством мира с помощью чисел, а, так сказать, нутром единого как начала — не началами мира, а миром в начале, миром начала. В отличие от теоретического ума-устроителя (космизатора) философский ум (философский оборот того же ума) возвращает, свертывает мир в начало и рассматривает там его возможность. Философия производит странное впечатление, потому что ее высказывания относят по привычке к миру, который называется окружающим, тогда как философия имеет дело с мыслью, мир окружающей и в себе его заключающей. Пользуясь неоплатоновским термином, можно сказать, что философия есть *эпистрофический* — возвращающий, обращающий к началу — оборот теоретической мысли: возвращение умо-зрительно раскрытого (порожденного) космо-логоса в сокровенное единство (рождающего) ума. Шаг от единого, соотнесенного с другим, к единому *просто*, отличающемуся от первого единого тем, что может различиться с собой иначе.

Теперь мы, возможно, лучше поймем, что говорили философы, взятые нами в философские проводники к античной философии. Гегель, мы помним, говорит, что в философии движение вперед есть *возвращение* назад, критическое переосмысление положенного начала на опыте определенным образом начатой, свершившейся мысли или опытное обучение смыслу единого. Хайдеггер говорит,

что философия есть шаг назад от сказавшегося (начатого) к оставленному несказанным (неначатым), предоставление мысленного места тому смыслу бытия, что не совпадает с бытием „объестественным”, размещенным среди сущего (как единица — среди чисел), понятым как сущее относительно сущего, как *заурядное* сущее, сколь бы общим, высшим, божественным оно ни объявлялось. Диалогика понимает философию как архео-логику, диа-логику онто-логических начал, т. е. *разных* возможностей помыслить *другое* в едином, не совпадающем ни с одной из этих помысленностей.

Но вернемся к нашей апории. Единое в простом тождестве с собой, не отличаясь от себя, не порождает ничего, не является началом (это начало *неявляющееся*, всегда остающееся „за кадром”, всегда иное относительно начавшегося, начало „непричастуемое”, как скажут неоплатоники) и просто *не есть*. Единое же, повторенное, помысленное как другое себя, само становится сущим наряду с другим, одним из многого, пусть и наделенным особыми полномочиями и знаками отличия. Допущение странного не-сущего бытия, различие бытия-не-сущего и бытия-сущего имеет решающее значение. Это допущение и есть дело философии, но обычно замещается мистикой или метафизикой гностического толка. Благодаря Платонову «Пармениду» эту изначальную апорию можно сформулировать аутентично: единое просто как единое *не есть*, единое *есть* как не единое, а многое (единое, например, есть в качестве числа-единицы только *вместе* с другими числами); аналогично многое *есть* не как многое, а как единое (как единицы).

Эти апорийные узлы — настоящие начала философии — завязываются в основах античной философии Гераклитом и Парменидом. По-разному мыслят они то, что лежит в основе *всего* и полностью ото *всего* отличается. Гераклит видит не-сущее бытия — всегда иное, всегда расходящееся с собой существо бытия — как загадку существования. Бытие единого (или единство бытия) есть взаимоотрицающее со-бытие двойного. Парменид разделяет и соотносит их строгим или-или: или неистинное существование двойственного, или несуществующее (в этом существовании) единство бытия.

Мы рассмотрим теперь подробнее два этих оборота, которые принимает греческий космос, свернутый в начало, два мира начала, — Гераклита и Парменида. Именно у Гераклита и Парменида как во внутренних трудностях и парадоксах их мысли, так и в их неявном диалоге друг с другом, сказались движения мысли, имеющие решающее значение не только для греческой философии в целом, но и для философии как архео-логики вообще.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

МИРЫ НАЧАЛ

РАЗДЕЛ I

ГЕРАКЛИТ, ИЛИ ПОЭТИКА НАЧАЛА

Она еще не родилась,
Она и музыка и слово
И потому всего живого
Ненарушаемая связь.

О. Мандельштам

...предоставил нам догадываться самим, не потрудившись разъяснить смысл своих слов, вероятно намекая на то, что следует искать [~ спрашивать] у самих себя, подобно тому, как и сам он искал и нашел.

Плотин

ВСТУПЛЕНИЕ

ГЕРАКЛИТ И ПАРМЕНИД КАК НАЧАЛА ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ: ДВА СРЕДОТОЧИЯ АПОРИИ БЫТИЯ

1. Апории начала

Прослеживая устройство мира на пифагорейский лад, мы тем самым намечали путь к его, этого мира, началам. Никто не может войти в сферу первоначала иначе, как из *своего* мира, но находят эту странную „сферу”, когда *свой* мир додумывают (в уме) до конца, до мира вообще, всеобщего.

Начала пифагорейского *космоса* суть начала мира, устроенного мерными соотношениями, связующими (?) непрерывной пропорцией (аналогией) предел (равную себе единицу) и неопределенно бес-предельное (двойственность больше-меньше). Пока „единица” (предел, мера) находится на одной стороне, а „множество” (беспредельное, не(со)измеримое) — на другой, пока есть *сто-*

роны или *времена*, по которым их можно развести, чтобы развернуть *между* ними гармонию мира, все, кажется, может быть в порядке. Но *ум*, пребывающий в средоточии мира, объемлет, собирает, сосредоточивает мир в себе со всеми его сторонами, отношениями, пространствами и временами. Во всеобъемлющем средоточии ума мир мысленно завершен, схвачен целиком как единица. В окружающей обстановке мир теряется, а находится мир в уме (как «два пишем, три в уме», так и здесь: вещи видим, мир в уме). Тут — в уме — он вполне *есть*, есть в *полноте* бытия. Со всеми сторонами, отношениями, разностями, различиями и противоположностями, во всей *множественности* и *двойственности* мир — в уме — собран, свернут в одно, сосредоточен в точку. Оставь ум эту двойственность по ту сторону единства, он остался бы всего лишь с одним из двух, менее того, вовсе ни с чем.

Точка собирания мира в ум (в себя) есть поэтому точка возвращения сущего умом из некоей космологической онтологии *начатого* — так-то различенного, распределенного, расположенного, последовательного мира — в до-космологическое *начало*: в онто-логику возможного начала, в *замысел* (собственно, только так он и может мыслиться как мир-целиком-в-начале). Здесь законченность и изначальность, бытие как окончательная определенность сущего и как неопределенная возможность, как определяющее начало и определенная завершенность — конец и канун — сходятся, сосредоточиваются в неделимую апорию бытия.

Формально говоря, в единице, в точке *начала* сходятся и ни к чему уже более не сводятся *единица* и *двоица*. Или, как говорит Секст, единица в тождестве с собой и единица в инаковости с собой. А это значит, апорию можно просто переформулировать: если *инаковость* пред-полагается единицей-началом вместе (в тождестве) с *тождественностью*, в существо бытия сущего (начатого) входит онтологическое самооспаривание, например, как оспаривают бытие атомарная единичность сущего и единственный атом единого. Можно переформулировать апорию на иной лад, говоря, например, о *покое* и *движении* (как это делает Платон в «Софисте»). Различая и разводя эти онтологические категории „по сторонам”, мы научимся *говорить* о бытии, но никоим образом не устраним его изначальную апорийность, онто-логическую спорность.¹ Единое не может быть „с одной стороны” тождественно, а „с другой” инаково. Если оно различается с собой, то не едино, а

¹ И менее всего, конечно, произнося магически-диалектические формулы вроде «самодвижущийся покой самотождественного различия».

если *только* тождественно, то ничему не начало, его непричастуемая сверхсущность означает лишь изначальную несущественность любого начинания (кукольный театр Плотина или злоумышленный морок гностиков)...

Еще раз: как входят в апорию начала? Безмерность хаоса аритмологически (мерно) собирается в устроенный (как говорится, в *известной* мере, но точнее было бы сказать именно в *неизвестной* мере) космос, в котором многообразии сущего выявляется в отмеренных каждому пределах или внутренних формах бытия. Что же такое эта форма („природа“)? Она сосредоточивает в себе существо бытия некоего сущего, но и сама существует существованием этого сущего (апория в аристотелевской формулировке). *Бытие* сущего, иными словами, держится „палинтоническим“¹ напряжением: чтобы *быть*, как и чтобы *звучать*, струна существования должна быть натянута противоположными тягами. Эта противоположность и *выявляется* мысленным стяжением мира к его началам. Вдумываясь в мир начала, следует поэтому тщательно устранить все рисуемое воображением, все посторонние расстояния и мировые периоды. К примеру, недостаточно понимать „любовь“ и „ненависть“ в космологии Эмпедокла как силы, действия которых проявляются в двух, периодически сменяющих друг друга *состояниях* мира — полной распределенности по четырем стихиям и полной отождествленности в единстве бытия. Здесь важно обращение космогонии в космологию: существование образуется не *двумя* противоположно направленными *потоками*: из многого в единое и из единого во многое. Понятые как начала *бытия* сущего (бытия сейчас и здесь) и сосредоточенные в нем, эти противотоки, противотяги толкуют бытие как *равновесие* противоборства между *любовью*, стремящейся к единству, и *враждой*, стремящейся к раздвоению. И любовь, и ненависть — как начала бытия — одинаково и рождают, и губят (ср.: ДК. 31В 17, ст. 3: δοιή δὲθνητῶν γένεσις, δοιή δ' ἀπόλειψις — *двойко рождение смертных, двойка и гибель*). Схожее противоборство звучит и в знаменитом изречении Анаксимандра (ДК. 12В1): (единое) бытие (множественного) сущего *есть* внутреннее единство *рождения* (множественного) сущего и *гибели* сущего (как множественного). Речь идет о всеобщей *апории* понимаемого *бытия*, а не об экзотических космогониях Эмпедокла или Анаксимандра.

¹ „Обратнонапряженным“, как струна — термин Гераклита, см. ниже, с. 537. Музыкальное „существо“, тон, существует благодаря напряжению (тону-су) струны, стягивающей растягивающие ее натяжения.

2. Полемика мыслителей или полемичность (спорность, диалогичность) бытия?

Всякий знает, что Гераклит и Парменид оппоненты: один-де утверждал, что «все течет и ничто не покоится» (Платон. Кратил. 492a), другой — что «настоящее имя всего — Неподвижность» (Платон. Теэтет. 180e). Противопоставление это имеет авторитетную традицию, утверждено историями и учебниками, но лишено философского смысла, если толкуется просто как столкновение *мнений* („учений”), пусть и аргументированных, если за ним не слышат спорности самой *мысли* о едином бытии многообразно сущего (кто бы и когда бы эту мысль ни пытался помыслить), а говоря точнее, спорности самого *бытия* как такового. Достаточно вслушаться и вдуматься хотя бы в тот спор, который ведут друг с другом два мира — „истины” и „мнения” — *единой* поэмы Парменида,¹ чтобы заметить внутреннюю полемичность собственно Парменидовой мысли. Достаточно различить два смысла единого бытия — как (1) *происходящего* „всем-и-каждым” и (2) *исключающего* своим единством множество и изменчивость, — чтобы слышать этот спор, идущий в „корнях вещей”, а не между двумя „взглядами” на вещи.

Имена Гераклита и Парменида, в самом деле, знаменуют в греческой философии два противоположных начала, два средоточия единой философской *апории бытия*. Не изменчивое „становление” сталкивается здесь с неизменным „бытием”, а два *смысла* самого бытия. Смысл **бытия** как **события** — становления, течения, горения, изменения, действия, жизни, вершения, происшествия — сталкивается — в одном и том же мышлении бытия — со смыслом **бытия** как **пребывания** неизменно совпадающей с собой всегда уже завершенности. То же относится и к пониманию мышления (ума), самоопределяющегося в мышлении бытия (истине): либо мысль становится собою, мыслью, на деле что-то мыслящей, а бытие оказывается (показывается в мысли) бытием — присутствием *всего* вместе, встречаясь на общем пределе, либо ум состоит в умении схватить и сказать *разом* и бытие как явствующее, схватываемое, уловимое, понимаемое, и бытие как в этом явствовании укрывающееся, прячущееся, ускользающее от схватывания понятием, — т. е. в *различении* бытия-схваченного и бытия-упущенного.

¹ См.: Reinhardt K. Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie. Bonn, 1916.

По словам Аристотеля (Metaph. I 6, 986a30 сл.), выбираясь из такого рода апорий, Платон изобрел свои „идеи”: неизменное бытие сущего — „что”, о-пределенность, форма, чистый вид, возможность *знания*, — которое *только мысль* и может уловить и неизменно *иметь в виду* во всех видоизменениях, во всей текучести его *чувственного* существования и *словесного* обсуждения. Но подобное „мирное” разделение мысленного *бытия* и чувственного *не-бытия* — это поздний результат далеко зашедшего распада и забвения исходной *смысловой* апории.¹ Между тем у самого Платона изначальная апория как внутренняя апория самого бытия стоит едва ли не в центре внимания, и только *заранее* нами ожидаемая „теория идей” мешает это заметить.

В «Тезтете» эта апория разворачивается как апория *знания*. Ровно в середине разговора² Сократ замечает, что собеседники оказались на середине между двумя противоборствующими сторонами: сторонниками «Мелиссов и Парменидов», которых Платон называет «неподвижниками целого» (οἱ τοῦ ὅλου στασιῶται), и гераклитовцами, «текучниками» (τοὺς ῥέοντας) (Платон. Тезтет. 180e—181b). И если здесь, в «Тезтете», Сократ отступает перед Парменидом «в почтении и ужасе», — так что ход рассуждения можно принять за привычную (для платонизма) критику изменчиво-чувственного перед лицом неизменно-мыслимого, — то в «Софисте» озадаченность понятием бытия углубляется настолько, что Платон уже не может отступить перед необходимостью «подвергнуть испытанию учение нашего отца Парменида» (241d). За поверхностным спором между „чувственным” и „мыслимым” („умопостижимым”) открывается гораздо более глубокий и значительный спор. В этом испытании речь идет о *смысле бытия*, и „всегдаживущий огонь” Гераклита вспыхивает вдруг с новой силой. «Ради Зевса, — восклицает элейский Странник, которому Платон передает здесь странное для «друга идей» дело испытывать истину Парменида, — дадим ли мы себя легко убедить в том, что движение, жизнь, душа и разум не причастны совершенному бытию и что бытие не живет и не мыслит, но возвышенное и чистое, не имея ума, стоит неподвижно в покое?»

¹ Заметим, кстати, что „чувственность” вовсе не предполагается здесь как нечто „естественное”, а открывается, выявляется — чтобы не сказать *изобретается* — Платоном (едва ли не впервые) вместе с идеями. Два противоборствующих смысла (определения) единого бытия были мирно разведены на два *разных* бытия — нозтическое и эстетическое, — спор между которыми ушел в подполье. См.: Ахутин А. В. Поворотные времена. С. 218—293.

² С. 180 — между с. 142 и 210 по изд. Стефана.

Мы допустили бы, чужеземец, — восклицает Теэтет, — поистине страшное утверждение!»(248e¹). Обратим внимание: „движение” и „жизнь” стоят здесь в одном ряду с „душой” (началом жизни) и „разумом”, т. е. „живому” смыслу бытия отвечает и „живой” смысл мысли: чтобы успеть за бытием, мысль должна мыслить — спрашивать, отвечать, рассуждать, — что и происходит в платоновских диалогах. В те времена не приходило в голову противопоставлять „иррациональную жизнь” „рациональным конструкциям”. Но философское движение мысли в сфере *смысла* (онтологического *за-мысла*) загромождается идеей теоретического *знания*.

Дело осложняется тем, что именно элейский смысл бытия содержит, как мы увидим, онтологическое основание (начало, замысел) возможности *теоретической* формы знания. При этом в идею теоретической истинности знания вливается здесь вся мощь и безначальность *мифопоэтического* смысла бытия, что дает своего рода божественное основание теоретической истины. Диалектические „слушания” (без образов и предпосылок) об источнике смысла (Благо) замещаются эпистемическим умозрением *идеи* Блага как *идеи идей*. „Нус-ум” понимается как высшая „эпистема”. Философия уклоняется в метафизику. И хотя уже Зенон выдвинул на этом пути свои *апории*, а Платон от имени самого Парменида (в одноименном — самом „гераклитовском” — диалоге) со скрупулезной методичностью показал всестороннюю апорийность (эпистемическую невозможность) бытия *существ* в качестве (в форме) *теорем* и *теорем* в качестве *существ*, — теоретическая мысль стремилась опереться на Парменида, противопоставляя его Гераклиту.

Аристотель утверждает в качестве начала всех посылок, могущих служить началом аподиктических эпистем, то, что будет позже названо *законом (не)противоречия*: «Относительно чего бы то ни было необходимо или утверждение, или отрицание и... невозможно в одно и то же время быть и не быть...» (Metaph. III 2, 996b28; ср. кн. IV, гл. 3, 4). С точки зрения *теоретика*, с точки зрения доказывающей науки, на которой здесь стоит Аристотель, Гераклит просто нарушает этот закон, это начало начал, признает («по-видимому», корректно замечает Аристотель), «что все суще-

¹ Пер. С. А. Ананьина. Цит. по изд.: Платон. Соч.: В 3 т. М., 1970. Т. 2. С. 368. Ср. свидетельство DK. 22 A 6 (Мнения философов [Аэтий] I, 23, 7): «Гераклит убрал покой и неподвижность из всего в целом (ἐκ τῶν βλῶν), ибо это [свойства] мертвых, а придал всему движению: вечное вечным, тленное тленным» (ср. пер. А. В. Лебедева (фр. 40 [12] d¹): Фрагменты... С. 213).

ствуует и не существует», а если так, теряется различие между истинным и ложным, и любое утверждение будет истинным (равно как и ложным) (ibid. IV 7, 1012a25). Напротив, онтология Парменида («что есть, неизменно есть, а что не есть, никоим образом не есть») кажется вполне согласной с этим началом начал.¹ Пожалуй, можно даже сказать, что она не столько служит независимым основанием этому началу, сколько сама является онтологическим следствием этого логического условия всякой имеющей смысл речи и мысли. Ведь говорить и мыслить имеет смысл, когда есть нечто *одно*, неделимое и неизменное, о чем идет речь и что имеется в виду сосредоточенной на нем мыслью. «...Если же слова ничего [определенного] не обозначают, то конец всякому рассуждению за и против, а в действительности — и в свою защиту, ибо невозможно что-либо мыслить, если не мыслят что-то одно» (Метаф. IV 4, 1006b7—10).

Тем не менее онтология Парменида тоже не устраивает Аристотеля, правда, когда первое начало рассматривается им с другой точки зрения, не как „логическое“, а как „физическое“ начало, как начало-причина, начало-начинающее («то, откуда начало движения»). Ведь *всякое* становление, движение, изменение, инаковость предполагает утверждение — в том или ином отношении — этого невозможного, по Аристотелю, „есть-и-не-есть“. Аристотель не вспоминает по этому поводу Гераклита, более того, обращается именно к Пармениду, но только к Пармениду „мнения“, а не „истинны“ (!). «...Из тех, — говорит Аристотель, — кто провозглашал мировое целое единым, никому не удалось усмотреть указанную причину, разве что Пармениду, да и ему постольку, поскольку он полагает не только одну, но в некотором смысле две причины» (там же. I 3, 984b1—5). Пармениду же „истины“ Аристотель решительно возражает, когда речь заходит о начале „физического“ бытия. «...Ведь только единое, и притом единое в указанном смысле, еще не будет началом. Ведь начало есть начало чего-нибудь или каких-нибудь <вещей> (ἡ γὰρ ἀρχὴ τινὸς ἢ τινῶν)...» (Физ. I 2, 185a5). Перед нами опять-таки не мирное разделение логического бытия и физического существования, тем менее — неких *сфер* неподвижных существ и также еще и движущихся (надлунный и подлунный миры), а столкновение двух смыслов, двух необходимых и необходимо исключаящих друг друга *смыслов* бытия (равно и

¹ См., например, комментарий Симпликия к «Физике» (117, 2): «О том, что два противоречащих суждения не могут быть одновременно истинными, он <Парменид> говорит в тех стихах, где порицает отождествляющих противоположности...» (фр. В6: Фрагменты... С. 288).

смыслов разумения) — бытия-тождества и бытия-различия, бытия-идеи и бытия-существования... Платон(ик) бежит от этой апории, разводя „идеи” и „ощущения”, Аристотель хочет выйти из положения, разделив мир на сферу неподвижного бытия и сферу бытия изменчивого.

Но речь и у Платона, и у Аристотеля — в философии — идет о бытии как таковом, о сущем как сущем ($\delta\upsilon\nu \hat{\eta} \delta\upsilon\nu$), а не о сущем там или сям, в том или ином отношении. „Форма” и „материя”, формальная математика (и логика), с одной стороны, и физика движущихся, становящихся „существ-природ” — с другой, сходятся в „предмете” первой философии (см.: Метаф. IV 1) отнюдь не мирно: именно здесь логический смысл *единого и неизменного* бытия как формы форм уже неразделим с *физическим* смыслом *расходящегося* с собой, начинающего существование (движение, жизнь) бытия. Чтобы схватить и удержать неразрешимую соприсущность обоих смыслов бытия, Аристотелю понадобилось *новое* слово — *энергия*...

Следующее действие этой онто-логической драмы разыграют неоплатоники, но ее изначальная интрига завязана Гераклитом и Парменидом. Гармонический, „логический” хаос, полемический мир-бытие, мир-возможность, мир-начинание Гераклита; парменидовский выход из безвыходного мира-апории путем онтологического разделения тавтологической истины и противоречивого мнения, тождественного бытия без мира и противоречивого — мнимо сущего — мира; внутренняя полемика Гераклита и Парменида — все это предначертывает пути и распутья дальнейшей истории греческой философии. Вот почему стоит внимательнее вдуматься в эти начала греческой философии, отдавая, впрочем, себе отчет в том, что вдумываемся мы в них изнутри широко развернувшейся мысли, имея в виду все позднейшие события.

ГЛАВА I

МНОГОЗНАНИЕ МУДРЕЦОВ И СТРАННОСТЬ МУДРОСТИ

§ 1. „Эпохэ” Гераклита.

Отстранение от мудрецов и философов

Начнем опять с того, что имеет первостепенную важность для философии: с понимания ее самое. Ранняя греческая мысль позволяет нам заново — вместе с ней — вдуматься в смысл этого нового для нее, впервые открываемого ею дела. Возможно, если мы вни-

мательнее послушаем тех, кто впервые уяснял для себя суть философского дела, оно и для нас откроется по-новому.

Но если мы сразу же — пусть и с благим намерением послушания — подходим, скажем, к Гераклиту как к философу, не значит ли это, что мы заранее знаем и что такое философия, и что Гераклит — философ. А может, это не так, и изречения «исторически конкретного Гераклита» относятся вовсе не к неслыханной философии, а к традиционному „жанру”, положим, гномической мудрости?

Какого рода озадаченность настраивает человеческую мысль на философский лад и что, следовательно, конститутивно для философии как таковой, я, как мог, обрисовал в первой части работы. Как «исторически конкретные» лица становятся — может быть, впервые (!) — конкретными действующими лицами *собственно* философской драмы (т. е. философами), показывает, например, «Парменид» Платона. Мы можем возразить, разумеется, мы можем возразить платоновскому (или аристотелевскому, или гегелевскому) толкованию „исторического” Парменида, но это возражение будет иметь *философский* смысл, если окажется *уместным* в предельном мыслительном напряжении философского разговора, если у „исторического” Парменида мы — читая, например, «Парменида» платоновского — найдем *упущенный* оборот онто-логической мысли (аргумент или парадокс), а не забытую деталь его „космогонии”. Для философии значимо далеко не только то, что, как уверяют историки и филологи, на самом деле *сказал* мыслитель, гораздо важнее, что он все еще *продолжает* говорить, а самое важное, что он *может* сказать о том, о чем идет речь в философии.

То же самое и с Гераклитом (или Эмпедоклом, или Анаксагором). *Философская* значимость его (персонально) не в том, что говорят его изречения, читаемые как *исторические источники*, а в том, что они говорили, говорят и еще только могут сказать, будучи *первоисточниками* философии. Значит, речь идет о том, чтобы в „гномической мудрости” Гераклита (или в сакральных формулах пифагорейцев, или в гекзаметрах Парменида и Эмпедокла) уловить ту самую озадаченность, которая позволила (бы) Гераклиту стать, например, еще одним участником сократической беседы в духе платоновского «Парменида». Гераклит, *сам* Гераклит (если *самость* мыслителя видеть не в историческом удостоверении личности, а в персональном средоточии его мысли, всегда способной расти и порождать новые смыслы) способен *философски значимо* ответить своим „интерпретаторам”: кем бы он ни *был* исторически, он *становится* философом и *перестает* быть философом вместе с ростом и падением самой философии.

Это значит, признаюсь сразу же, что я собираюсь читать Гераклита *post festum* — после всех философских „пиров”, в общей со-временности философии, где Гераклит, Парменид, Платон, Августин, Гегель, Хайдеггер... сидят за одним столом. Но я читаю Гераклита и хотел бы прочесть его со всем доступным мне вниманием (послушанием), потому что, мне кажется, ему есть, что сказать. И прежде всего как раз о том, что составляет само средоточие философского дела. И если что-то в немногих сохранившихся фрагментах „исторического” Гераклита вполне ясно, то это та решительность, с какой он отстраняется, буквально отмежевывается ото всех „традиционных” мудростей и сосредоточивается всем умом на одном единственном, вразумительном любому философу....

Пифагор, говорит предание, первый назвал себя *философом* и ввел философию в Элладу. До всяких толкований мы слышим здесь отголосок неких споров о *мудрости*, характерных, видимо, для этой эпохи. Мудрость (наряду с „божеством”, „законом”, „славой” и многим другим) стала чем-то спорным. Не то, что имел в виду Пифагор (или те, кто о нем рассказывал), а сама *озадаченность* „мудростью” и есть начало фило-софии.

Выше (ч. 2, гл. 1, § 1) я уже говорил о возможном значении слов „философ” и „философия” в эту раннюю эпоху. Эта „философия” связана с возникновением прозаической формы письма и понимается в жанре „хистория”, т. е. широкого — всемирного — *осведомления*. Она может быть понята как универсальная *любопытность*, стремление к разузнаванию всего путем *обхода* всей земли (*γῆς περίοδος*), *осмотра*, *опроса*. Происходила эта любопытность, „философия-хистория”, из Ионии, колонизированного эллинами малоазийского побережья, на котором пересекались все страннические пути ойкумены.

Легендарный Пифагор *сам* побывал всем, во всем, во всех временах и местах. Он возводится в свидетели всего, всегда и повсюду. „Философия”, возможно, и в самом деле благодаря пифагорейцам, делает следующий шаг на пути к самой себе: она теперь ищет и находит себя не в осведомленности о многом, не в *собирании* множества сведений — не в *хисториях*, а в усмотрении того, как все-и-каждое *составлено* во все-в-целом. Дело философии не собирать и распространять разнообразные слухи об этом мире и о „том”, о прошлом и о будущем, не рассказывать мифы, басни, истории о мире, богах, людях, верованиях, учениях... Дело философии в усмотрении единообразного *син-таксиса* или *космоса* (строй, склад, прекрасная и добротная сплоченность, гармония) — формы, благодаря которой многообразно сущее сложено в единый образ, в це-

лостное (мыслимое) зрелище — *теорему* — мира.¹ Позднейшее пифагорейство, как мы видели, находит *начала* этого космического синтаксиса в числе, — в мире как внутреннем строе сроков, рубежей, своевременностей, уместностей, мер..., музыкальном строе определенных гармоний, складывающихся в неопределенной стихии...

Вместе с Гераклитом мы делаем следующий шаг по пути, на котором философия окончательно выходит из мира „историй”, равно как и из мира-склада, сосредоточивается в начале начал и тем самым собственно начинается. Мы замечаем этот шаг, этот выход по той решительности, с какой Гераклит, как бы оказавшись в некоем неслыханном и невиданном месте, отстраняет от дел все „мудрости” — традиционные и новейшие, мифические и эпические сказания, исторические рассказы, теоретические доказательства. Гераклит находит самого себя так же отстраненным ото всех и каждого (πάντων κενωρισμένον), [отграниченным, обособленным], как и то, что он называет τὸ σοφόν — *мудрое*, а знать это мудрое и составляет единственную мудрость.²

Фрагмент, который мы уже приводили (DK. В 35),³ звучит в устах Гераклита едва ли не иронически. Во всяком случае, сам Пифагор, если для Гераклита и философ, то именно в смысле любознательного и многознающего „историка”, стремящегося сложить из этих „историй”, добыть собственную мудрость; как говорят у нас: *обобщить*.

17[129] [DL VIII, 6]⁴ Πυθαγόρης
Μητάρχου ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθ-

*Пифагор, Мнесархов сын, старался
в разузнавании (собрании сведе-*

¹ В действительности *миф, эпос, хистория, теория* — не просто последовательные этапы, стадии, ступени в искусстве открытия целого. Соответствующие влечения и тяги образуют нечто вроде *подсознания* философа. Ему постоянно грозит опасность впасть в мировоззренческий миф, увлечься эпическим сказанием или историческими рассказами (чем в настоящей момент и занят автор), прельститься теоретической стройностью концепции...

² Ниже мы вернемся к этим фрагментам.

³ См. выше, с. 284.

⁴ В дальнейшем греческий текст фрагментов Гераклита приводится по изданию: Heraclitus / Greek text with a short comm. by M. Marcovich, ed. Maior. The Los Andes University Press, Merida, 1967 (первый номер в нашей нумерации фрагментов; далее ссылки на издание обозначены *Marcovich*). Этому изданию соответствует нумерация фрагментов, принятая А. В. Лебедевым в изд.: *Фрагменты...* . В квадратных скобках приводится номер фрагмента по изданию Дильса-Кранца. Переводы (если не указана фамилия переводчика) принадлежат автору. Они базируются на уже имеющихся переводах, не претендуют на текстологическую значимость и определяются сугубо исследовательскими целями. В чтении и интерпретации текстов Гераклита автор опирался также на изд.: *Bollack J., Wis-*

ῥῶπων μάλιστα πάντων καὶ ἐκλε-
ξάμενος ταύτας τὰς συγγραφαὶς
ἐποίησατο ἑαυτοῦ σοφίην πολυμα-
θίην κακοτεχνίην

ний, знаний) больше всех людей и,
выбрав (эkleктически) из этих сочи-
нений — сотворил свою собственную¹
мудрость (собственное сочинение²),
многознание, хитроумие (дурную ис-
кусность, искусный обман, мошенни-
чество, лжесвидетельство)

Казалось бы, описывается нормальная, знакомая всем научным работникам исследовательская процедура: собирание данных, изучение трудов, обработка результатов, писание монографии, где изложен собственный взгляд на вещи, выработанный в процессе исследования. Так и поныне работают историки и филологи. Гераклит, однако, видит в этой многоученной мудрости род дурного хитроумия, искусство вводить в заблуждение, граничащее со лже-свидетельством.³ Перед нами едва ли не впервые очерчивается образ того „мудреца”, который у Платона станет неустранимой тенью философа и опаснейшей для истинной философии подделкой, — мудреца-софиста.⁴ Речь идет о всем знакомом *злоупотреб-*

mann H. Héraclite ou la séparation. Les Edition de Minuit. Paris, 1972 (в дальнейшем указывается сокращение BW). Эта книга — итог трудов специального семинара нескольких французских филологов и философов, работа которого началась в 1967 г. Авторы намеревались дать интерпретацию, критически оспаривающую традиционную интерпретацию, обобщенную в собрании Марковича, положив в основу анализ *поэтики* фрагментов Гераклита. Кроме того, в моем распоряжении были следующие издания: один из недавних комментированных переводов фрагментов на французский (Héraclite. Fragments / Texte établie, traduit, commenté par M. Conche. Paris: PUF, 1998 (1^{re} éd. 1986)) и переводы (также на французский), данные в капитальном исследовании С. Н. Муравьева: Héraclite d'Éphèse. Les vestiges. 3. Les Fragments du livre d'Héraclite. A. Le langage de l'Obscur / Introduction à la poétique des fragments par S. N. Mouraviev. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2002. (HERACLITEA. Édition critique complète des témoignages sur la vie et l'œuvre d'Héraclite d'Éphèse et de vestiges de son livre. Troisième partie. recensio. 3. Fragmenta Heraclitea. Textes, traduction et commentaire.) Разбираемый фрагмент я читаю в редакции BW.

¹ Диоген Лаэртский приводит эти слова Гераклита (в главе о Пифагоре), опровергая „вздор”, будто Пифагор не оставил ни одного писанного сочинения.

² Выдав узнанное от других за свое. Ср. Геродот (VIII, 58): «Тогда Фемистокл...повторил все слова Мнесифала (но как свое собственное мнение) (ἑωυτοῦ ποιοῦμενος — букв. *сделав как свое*)...». Пер. Г. А. Стратоновского по изд.: Геродот. История. С. 391. Вернее, однако: составив лишь *свою собственную*, Пифагорову, мудрость (см.: *Marcovich*. P. 69).

³ Два свидетельства позволяют думать, что Гераклит называл Пифагора «предводителем обманщиков (лгунов)» (ibid. P. 16).

⁴ В «Законах» Платон говорит об учителях, которые «выбирают из всех поэтов самое главное (κεφάλαια ἐκλέξαντες), составляют сборники изречений и

лении (κακοτεχνίην) „мудростью”, злоупотреблении знатока своим служебным положением, когда трудное внимание *мудрому* подменяется искусством складывания речей (текстов), имеющих в виду внешнюю, заранее заданную цель.

Но полуматия-многознание, которым злоупотребляет Пифагор, отличает и другие виды мудрости, от которых Гераклит безоговорочно отстраняется. Во фрагменте, который Диоген Лаэртский приводит в пример самомнения и высокомерия (μεγαλόφρων... καὶ ὑπερόπτης) Гераклита, имя Пифагора стоит рядом с именами славнейших мудрецов древности и современности:

16 [40] πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὐτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταίον

Многознание (многоученность) уму не научает, иначе научило бы Гесиода и Пифагора, а также и Ксенофана и Гекатея

Как видим, не только новейшая, отборная, собственная мудрость Пифагора, но и дидактический эпос Гесиода, глубоко укорененный в традиционной эллинской мифологии и обыденных верованиях (мифология в форме учебника), относится Гераклитом к многознающей мудрости. Всеобщая „история” (теогония, теология и историософия) мира: родословная богов, их имена и должности, драматическая история победы „новых” богов над „старыми”, история завоевания и установления власти олимпийцев, описание божественного „хозяйства”, божественных чинов и назначений, сокровенная история человеческого рода, детальное расписание порядка малого человеческого хозяйствования в согласии с порядком божественного космоса (расписание, сделанное многоопытным знатоком и благочестивым хозяином) — все это для Гераклита *полуматия-многознание*, ученость, не обучающая „уму” — чему-то, надо полагать, важнейшему и простейшему, некоему *понимающему вниманию*, теряющемуся в этих *историях, рассказах, мифах, притчах, поучениях...*

Гесиод — διδάσκαλος — учитель множества эллинов,¹ однако вся его ученость не обучила (οὐκ ἐδίδαξε) его самого и не обучает учащихся у него „уму”.²

утверждают, что именно это должен запомнить и выучить наизусть всякий, кто хочет стать у нас достойным и мудрым благодаря большой опытности и знаниям (ἐκ πολυετηρίας καὶ πολυμαθίας)» (811a. Пер. А. Н. Егунова). Ср.: там же. 819a.

¹ Геродот говорит: «Они-то (т. е. Гомер и Гесиод) впервые и установили для эллинов родословную богов, дали имена и прозвища, разделили между ними почести и круг деятельности (τέχνας)» (II, 52. Пер. Г. А. Стратоновского). Ср.: Hes. Theog. 112.

² Ставлю это слово в кавычки, поскольку мы пока не знаем, что оно, собственно, значит.

43 [57] διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἠσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλείστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἓν

Учитель наибольшего множества Гесиод; уверены, что он знает наибольшее множество, — тот, кто не распознал дня и ночи; (они суть) есть ведь одно¹

Не взял в ум: не распознал, — попробуем так истолковать, — не заметил, не узнал в том, что бросается в глаза, — в ярком дне — того, что присутствует в свете дня неявно, скрыто, — темной ночи...

Но ведь есть, пожалуй, даже более славный, чем Гесиод, учитель эллинов — Гомер, эпические поэмы которого были, как говорят культурологи, „книгой эллинской культуры”. Грамматика, риторика, этика, политика, стратегия, теология... — все базировалось на текстах Гомера.² Гераклит же, как можно заключить по некоторым сохранившимся фразам (28b³, 30 [42]), судит о Гомере не мягче, чем о Пифагоре и Гесиоде. Наудачу сохранился и более значимый фрагмент, где Гераклит отмечает слабость той мудрости, в которой Гомер был мудрее всех эллинов.

21 [56] ἐξηπάτηνται ... οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπλησίως Ὀμήρῳ, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων. ἐκεῖνόν τε γὰρ παῖδες φθειράς κατακτείνοντες ἐξηπάτησαν εἰπόντες· ὅσα εἶδομεν καὶ ἐλάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν, ὅσα δὲ οὔτε εἶδομεν οὔτ' ἐλάβομεν, ταῦτα φέρομεν³

Люди обманулись в распознавании явлений подобно Гомеру, который был мудрейшим из всех эллинов; ведь его обманули дети, убивавшие вшей, говоря: что увидели и схватили, того лишились, что же не увидели и не схватили, то носим

О детской загадке, озадачившей Гомера, мы поговорим позже (с. 513), сейчас заметим лишь, что и «учитель множества» Гесиод, и Гомер, «мудрейший из эллинов», на взгляд Гераклита, столь же *невнимательны* (не владеют вниманием „ума”), что и прочие люди.

¹ По Гесиоду, День (Хемера) — дочь Ночи и Эреба (Мрака), родившихся из Хаоса (Theog. 123—125).

² Платон в «Государстве» говорит о людях, «прославляющих Гомера и утверждающих, что поэт этот воспитал Элладу и ради руководства человеческими делами и просвещения его стоит внимательно изучать, чтобы согласно ему построить всю свою жизнь...» (606e—607a. Пер. А. Н. Егунова).

³ В биографии Гомера Суды загадка усложнена тем, что задают ее дети, вернувшиеся с рыбалки. Она звучит так: ἅσ' ἔλομεν λιπόμεσθα· ἃ δ' οὐχ ἔλομεν φερόμεσθα — *Что поймали, того лишились, чего не поймали, то принесли* (Suda. Vita Homerī, ст. 206. Цитирую по CD TLG).

Стало быть, ни освященная древней эллинской традицией мудрость всеобъемлющих сказаний о божественном мире, ни поучения мудрости, почерпнутой, говорят, из еще более древних и священных сосудов, не отвечают тому, на чем сосредоточено внимание Гераклита. Но не только эти бывшие формы многознающей мудрости, но и нынешние ($\alpha\upsilon\tau\acute{\iota}\varsigma$ — *а потом и*)¹ страдают тем же недостатком. Гекатей из Милета — автор едва ли не первых прозаических сочинений «Землеописание» и «История» (с которой во многом связан труд Геродота). Он являет собой пример иной *мудрости*, философии как любознательности, критичной к мифу, отстраненно описательной и трезвой учености в духе ионийской „*истории*“.² Ксенофан же и писатель совершенно иного рода, и мудрец иного толка. Это поэт, писавший эпическим, элегическим и ямбическим метром, как древний аэд скитавшийся по городам южной Италии и исполнявший при дворах эпические песни, правда, *свои собственные*,³ а не Гомеровы. Он сам — подобно Гераклиту — критически отстраняется как от „теологической“ мудрости Гомера (по которому „все обучались“, фр.10) и Гесиода,⁴ так и от мудрости ионийских „историков“ и, сколько можно судить, Пифагора.⁵ Его порой числят в родословной элейской школы, среди тех, стало быть, кто учил $\acute{\omega}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu\delta\acute{\omicron}\varsigma \ \acute{\omicron}\nu\tau\omicron\varsigma \ \tau\acute{\omega}\nu \ \lambda\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu \ \kappa\alpha\lambda\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\nu$ — *что то, что называется всем, есть одно* (Pl. Soph. 242D). Последнее, впрочем, лишь характерная для Платона фигура архаизации важного ему мнения. Во всяком случае, для Гераклита мудрость Ксенофана, несмотря на ее критическое отношение к традиционным мудростям, все еще вписывается в их ряд, оставаясь мудростью *многознания*.

§ 2. Странность мудрого

Словом, Гераклит отстраняется не от каких-то отдельных авторов, а от всех *типов, видов мудрости*, какие господствовали в эллинском мире, — древнейших и новейших, „теологических“ и

¹ ~ 490 г. до н. э.

² См.: Фрагменты... С. 135—138.

³ Диог. Лаэрт. IX, 18 (DK. 21A1).

⁴ См. фр. 11:

«Все на богов возвели Гомер с Гесиодом, что только
У людей позором считается или пороком:
Красть, прелюбы творить и друг друга обманывать (тайно)».

(Фрагменты... С. 171).

⁵ Фр. 7, рассказывающий о Пифагоре, который увидел в избиваемом щенке душу умершего друга, — скорее сатира.

„исторических”, тайных и общедоступных. При этом он оспаривает вовсе не содержание этих „мудростей”. Гесиод, например зная, что Музы умеют много «лжи рассказать за чистую правду» (Теогония. 27. Пер. В. Вересаева), хочет снова, с самого начала *правильно* пересказать историю богов. Пифагор вводит в эллинский мир новую религию («орфизм»). Ксенофан критикует примитивный, с его точки зрения, антропоморфизм гомеровских богов. Гекатей пытается „натурально” объяснить народные „легенды и мифы”... Приведенные же фрагменты Гераклита говорят не о содержании учений, и не какое-нибудь новое учение он выдвигает от своего имени. Речь идет о *многознании*, которое, несмотря на свое „много”, что-то упускает. А может, и не несмотря, а как раз по причине: чем множественнее это знание, тем большее множество людей оно захватывает и тем больше оно обманывает себя и других.

Можно вообразить, как, перечислив Гомера (упомянув мимоходом и лирического поэта Архилоха, фр. 30[42]), Гесиода, Пифагора, Ксенофана, Гекатея, Гераклит заключает: *и вообще* —

83[108] ὀκόσων λόγους ἤκουσα,
οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε
γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων
κεχωρισμένον

сколько только сочинения я ни слышал (изучал), ни один не дошел до того, чтобы распознать, что мудрое ото всего (мн. ч. — любого, каждого) отлично¹ (отстранено)

Речь идет о „логосах” — „словах” (речах, сказаниях, сочинениях — ниже мы поговорим о значении этого слова подробно) — тех, кто оспаривает славу мудрецов: издревле славные сказители-аэды, хранители общеэллинской памяти и эпической мудрости, прославленные учителя новой мудрости, известнейшие знатоки... В этих „логосах” собрано, сложено множество эпических сказаний о происхождении множества богов, о их деяниях и судьбах, о подвигах

¹ Маркович приводит два места из Геродота, где это κεχωρισμένον значит «иное, чем... отличающееся». См. III, 20 (обычай эфиопов «...совершенно другие, чем у других народов») и V, 61 («Эти святилища сильно отличаются от других святилищ...»). Глагол χωρίζω значит *отделять, обособлять, разграничивать*; он связан с существительным χῶρα — *местоположение, определенное пространство, область*. Если τῶν πάντων относится здесь не просто к множеству прослушанных „логосов”, а подразумевает то «все», о котором говорится в этих «многознающих» мудростях, то смысл изречения в том, что «мудрое» — единственно мудрое — не присутствует в пространстве много- или даже все-знания, не складывается из него, не имеет места среди множества, не есть ни одно-из-многого (пусть „главное”, „высшее”), ни одно-наряду-с-многим (т. е. поставленное в ряд с многим).

полубогов и героев; множество выведенной по всей ойкумене, отборной мудрости множества народов; множество сведений, добытых любознательностью, засвидетельствованных воочию или известных по слухам. Кажется, *весь мир* охвачен этими „логосами”. Но Гераклит замечает: каким только складным сказаниям, рассказам, тайноведческим вещаниям, всеохватывающим повествованиям — каким бы со-чинениям — я ни внимал, никто не умудрился заметить, что то самое, что хотят охватить, схватить, уловить всеохватные сказания, что разыскивают по всему свету (да и по „ту” его сторону, как рассказывают о Пифагоре), — оно-то и не схватывается сведениями, ускользает от многознания. Ускользает не потому, что не *все* заметили, а потому, что — помните детскую загадку? — не распознали, не приметили чего-то в явном, в том, что бросается в глаза. Оно — неприметное — требует *единственного* внимания ума, поскольку от *множества* знания — пусть и собранного в связное целое, сложенного в складный сказ („логос”), — как раз и отлично. То, что в отличие от многознания обучает уму, просто другое.

Станным образом оно отстранено ото всего, что охватывают всесторонние сказы („мифы”, „эпосы”, „логосы”). И даже — чем больше собрано и рассказано этого *всего*, чем больше — в поисках самой мудрости — накоплено сведений, учений, мудрых речений, древних преданий, общедоступных или тайных, систематизированных или спорадических знаний, тем больше внимание („нус”) отвлекается от другого, единственно „мудрого”, тем больше это „мудрое” скрывается из поля зрения.

Тут и нам уже требуется внимание ума, потому что можно сразу же обмануться раз и навсегда. Важно не поместить это „мудрое” в какое-нибудь обособленное ото „всего” место как что-то другое *относительно* всего остального, не истолковать его по привычке как некое «мудрое Существо», внимание к которому должно-де заместить внимание ко всему прочему. Таким обособлением и отвлечением не отстраняются ото *всего*, а только прибавляют *еще одно* ко множеству *всего прочего*, и какими божественными полномочиями ни одаряя это „еще одно”, оно останется только *одним из многих сущих* и большая буква ему не поможет. Странность этого «ото всего отстраненного» странней любого существа в мире — животного, демонического или божественного. Странность „мудрого” и состоит ведь в том, что оно отстранено — τῶν πάντων — ото всего-и-каждого, оно не есть что-либо из чего бы то ни было.

Нетрудно заметить, перечитывая уже приведенные фрагменты, что в основе Гераклитовой полемики с мудрецами, в самом деле, лежит схожее противопоставление: множественного (многозна-

ния, многоучености, славящейся у наибольшего множества людей) и *одного*: оно-то и не замечается всеохватной мудростью — день и ночь, явное и скрытое не распознаются как *одно*. Стало быть, странность „мудрого” сродни странности *целого, дву-* (или *много-*)*единого*. Ни в „ночи”, ни в „дне”, ни в „стыке” суток, ни тем более в чем-то *третьем* мы не распознаем (их как) *одно*: оно отстранено от этих своих „сторон”. Такой странностью отличается, следовательно, не некая по-ту-сторонность, а собственно каждая „единица” *разно-стороннего* и *много-образного* сущего, более же всего — само *все* как „единица”.¹

Итак, *ум*, которому не обучает многознание, — в отличие от *знания* — есть, скорее, некое внимание. К чему бы оно ни было обращено, оно обращено к одному, „мудрому”, не складывающемуся из сведений, знаний, рассказов, мифов, повсюду как-то присутствующему, но не содержащемуся ни в одном из этих „логосов”. Те же, кто *славятся* мудрейшими среди людей, славятся только потому, что распознают и хранят все, что славится — *слывет* — мудростью среди людей, — наиболее знаменитое, известное, яркое²...

Но, претендуя на исключительность *своей* мудрости, не попадает ли и Гераклит в ряд столь же претенциозных „мудрецов”, не

¹ Разбирая приведенный фрагмент Гераклита, В. В. Библихин так поясняет *всеотстраненность* „мудрого”: «Слово *странность* мы должны теперь услышать также и как *сторонность*. Странность предполагает обязательное автоматическое развертывание сторон. Какую бы сторону странности мы ни наблюдали, мы увидим другую. Наше видение тем самым всегда обязательно также и невидение. Именно потому, что мы видим, и в той мере, в какой видим, мы с необходимостью *не* видим. (...) Меняющиеся аспекты не собираются при любом их суммировании в целое, не приближают к полноте предмета, создают лишь смену наших исходных представлений о предмете. Он оказывается „не то, что мы думали”. Предмет плывет (NB! — А. А.). Некорректно поэтому говорить, что мы видим смену аспектов *предмета*. Точнее сказать, что исходная странность повертывается своими сторонами, развертывает свою сторонность» (Библихин В. В. Онтологические основания правды // Историко-философский ежегодник '99. М., 2001. С. 367—368).

² Ср. фр. 29 (28): δοκέοντα γὰρ ὃ δοκίμοτατος γινώσκει φυλάσσει(ν) — *славнейший* (мудрец) *узнает, чтобы хранить, славящееся (слыvuщее)* (как мудрость). Самые *блестящие* умы замечают лишь *блестящее* (самое яркое, явное, бросающееся в глаза...). Ср. пер. Ф. Ф. Зелинским слов δοκεῖν, δόξαντα в стихах 1191—1192 «Царя Эдипа» Софокла: Τίς γὰρ τίς ἀνὴρ πλεόν / τὰς εὐδαίμονιάς φέρει / ἢ τοσοῦτον ὅσον δοκεῖν / καὶ δόξαντ' ἀποκλῖναι; — *Кто меж нас уладык судьбы / Счастья большую долю взял, / Чем настолько, чтоб раз блеснуть / И блеснувши угаснуть?* (см.: Софокл. Драмы / Пер. Ф. Ф. Зелинского. М., 1990. С. 48). Эти общенародные мудрецы, хочет вроде бы сказать Гераклит, собиратели, хранители и распространители *слухов, молвы* (чуть ли не сплетен) — „филодоксы”, как назовет их Платон, — „любители” *мнений* (см.: RP. 480a).

хочет ли он — по своему высокомерию — приписать (как и каждый из „мудрейших“) знание этого самого „мудрого“ одному себе? То, что постиг он, отлично-де ото всего, что слывет мудрым у подавляющего множества людей. Почему же мы должны отвернуться от славных мудрецов и слушать одного Гераклита? Или природа гераклитова „высокомерия“ — его претензии (не обреченности ли?..) на исключительную единственность — другая?

Большинство людей, утверждает Гераклит, больше всего увлекается теми, кто, кажется, знает больше всех. Они готовы обманываться вместе с Гомером, верить на слово Гесиоду, послушно слушать Пифагора... Многознание, однако, уму не научает, иначе оно научило бы Гесиода. Научило бы и всех тех, кто берет Гесиода в учителя, — большинство эллинов, весь народ, всех людей.¹ Каков же „ум“ слушателей этих народных певцов?

101 [104] τίς γὰρ αὐτῶν νόος ἢ φρήν;
 δῆμων αἰοδοῖσι πείθονται καὶ διδασκάλοι
 χρεῖωνται ὀμίλῳ οὐκ εἰδότες ὅτι
 οἱ πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί

Каков же их ум?² Они верят народным певцам и берут собрание [слушателей]³ учителем, не ведая, что „многие дурны, немногие же хороши“

Ни множественность знаний, ни множественность единомышленников не обучает уму. Более того, общепринятая мудрость, вовлекающая человека в привычный мир, как раз отвлекает внимание от *странности* мудрого. Мудрый этой странной мудростью и сам поэтому кажется странным, посторонним, странником, подлежащим изгнанию из мира.⁴

¹ Не стоит усиливать „обличительный“ пафос Гераклита. Речь идет не о какой-то „черни“, „толпе“, „сброде“, а просто о людях в своем большинстве, о сообществе людей (ср. οἱ ἄνθρωποι во фр. 1 [1] и др.), о всех нас, даже о самом Гераклите, пока его не требует к священной жертве Артемиды. Ср. слова Пиндара о Гомере: «Слава Одиссея больше испытанного им, / А виною тому сладкое слово Гомера. / Вымыслы его и крылатое искусство / Некое несут величие; / Умение его обольщает нас, / Сказками сбивая с пути; / А сердце у толпы — / Слепо...» (Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты / Пер. М. Гаспарова. М., 1980. С. 139). «Многие», «большинство», «люди» Гераклита — это не тип людей, а *состояние* человека — то, что М. Хайдеггер именует das Man (см. с. 498, прим. 1).

² νόος ἢ φρήν — двумя словами выражает нечто одно (см.: Marcovich. P. 528).

³ ὀμίλος от ὀμίλειω — *общаться, быть в компании, состоять в дружбе*. Оно означает *собрание* большого числа людей на празднике (Od. I, 225) или зрелище (II. 18, 603; 23, 651).

⁴ Ср. фр. 105[121]: «Взрослым эфесцам стоит перевешаться всем скопом и оставить город незрелым детям, ибо они изгнали Гермодора, мужа из них полез-

Странствующие сказители, поэты, мудрецы, знатоки овладевают умами людей тем легче, что люди внемлют им сообща, миром, находят в общем предании или общепринятом откровении почву своей общности, в которой каждый умен умом общепринятого. Народ находит в мудреце общенародного учителя, когда этот мудрец оказывается воплощением соборной мудрости народа. Посредством своих мудрецов народ как община обучает каждого из своих членов, включая их тем самым в общину. Между мудрецами и миром людей устанавливается своего рода круговая порука. Человеческий „мир” замкнут в кругу „окружающего мира”, всегда уже истолкованного, рассказанного, и мудрецы сторожат его замкнутость, храня и воспроизводя замыкающую его истолкованность. Так люди — вместе со своими мудрецами — мирно обитают общим миром в своем общем мире.

Простая форма такой *замкнутости* — мир мифа. Правда, в эпоху Гераклита, как явствует из перечисленных им имен *мудрейших*, уже господствуют *разнотолки* (Ксенофан насмехается над популярным пониманием богов, Пифагор несет *новую* религиозность, „логографы” смотрят на все с позиции прозаической отстраненности¹...). Но каждый из мудрецов складывает свой *логос* и обращает его к людям как своего рода *миф*, даже если речь идет об *историях*. А *мудрое*, о котором говорит Гераклит, отлично ото всего, что может быть рассказано в *форме* истории — мифической или „*хисторийной*”, и требует особого *внимания*. Речь идет не об очередной тайной мудрости, противопоставляющей себя суевериям „*черни*” или „*толпы*”, а о *внимании* к самому повседневному, вроде ночи и дня. Не „*толпа*”, а славнейшие и мудрейшие, хранящие множество историй, упускают то *одно*, что в историях как раз умалчивается, хотя всегда уже подразумевается, имеется в виду: как мы упускаем в свете дня подразумеваемую им *ночь*.

Именно с *общественным бытием* мудрости вступает в спор Гераклит, — а с ним и вся философия. Не „рационализм” выступает здесь против сокровенной мудрости „*отцов*”, „*преданий*”, „*откровений*”, а внимание *всеобщему* против послушания *общепринятому* — философия против того, что Платон назовет *филодоксией* (RP. 489а6).

нейшего <способнейшего>, говоря: „Среди нас никто да не будет полезнейшим [способней других]! А не то быть ему на чужбине и с другими!”».

¹ «...Я пишу это так, как мне представляется истинным, ибо рассказы (λόγοι) эллинов многообразны и смехотворны, как мне кажется» (Гекатей. В1. См.: Фрагменты... С. 136).

ГЛАВА 2

НАЧАЛА УМА: „Я САМ” И „ВСЕОБЩЕЕ”

Гераклит отвлекает наш слух от *сказаний* и *историй* и обращает внимание к тому, о чем эти сказания не рассказывают. Как сказания мудрецов, которым внимлет собрание людей, так и само собрание людей, связанных общими преданиями, верованиями, убеждениями — общепринятыми „мнениями”, не только не обучают уму, т. е. понимающему вниманию к странности всего в целом (да и каждого в отдельности), но, скорее всего, как раз отвлекают, отгораживают своим *множеством* от *всего*. Более того, в стихии соборной мудрости народа, во множестве хранимых мудрецами общепринятых мудростей, принимая которые множество людей принимается в единую общину, — сосредоточенное внимание единственно мудрому кажется исключительным высокомерием одинокого самоучки.¹

Между тем общеизвестная поговорка напоминает, что дело не в том, кого или чего больше всего, а в том, кто и что *лучше* всего, не в соборности общепринятого, а в отборности, избранности исключительного. Поэтому

98 [49] εἷς ἐμοὶ μύριοι, ἐὰν ἄριστος ἦι

Один для меня — несметное множество, если он лучший²

95 [29] αἰρεῦνται γὰρ ἔν ἀντὶ ἀπάντων οἱ ἄριστοι, κλέος ἀέναον θνητῶς οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηται ὄκωσπερ κτήνεα

А лучшие [избранные, отборные] избирают для себя одно вместо всего, вечную [букв. вечнотекущую] славу [вместо всех] смертных [благ], большинство же сыты [довольны тем, что есть], как домашний скот³

¹ Так и сложился образ Гераклита — высокомерного мизантропа — в мире философской доксографии, т. е. в мире *слухов о философах и их философии*. Сочинение Диогена Лаэртского являет образец такого собрания слухов (почти сплетен) о философии — доксографическое многознание. Но и самая объективная история философии, сколь бы продуманную каталогизацию и типологизацию философских учений она ни предлагала, распускает только *слухи* о философии, слухи тем более надежно отвлекающие от философии как *умного внимания мудрому*, чем более связно и „объективно” доксографическое сказание.

² Как Гермодор (фр. 105 [121]) или Биант из Приены (фр. 100 [39]).

³ Ср. фр. 10 [22]: χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι γῆν πολλὴν ὀρύσσοι καὶ εὐρίσκουσι ὀλίγον — *Ищущие золота много земли перекапывают, а находят мало.*

Что же, не считает ли, в самом деле, Гераклит *свою* мудрость избранной, наилучшей, той единственной, которая мудрее всех пресловутых мудростей народа? Что за мудрость, отличную ото всех прочих, открыл Гераклит, никогда не выезжавший за стены родного Эфеса, не имевший учителей, самоучка, все будто бы узнавший от самого себя?¹ Он не странствовал по городам и странам, не посвящался во все таинства, не расспрашивал местных мудрецов, не собирал „басен” и „историй”, чтобы сложить из них свою мудрость.

15 [101] ἐδίζησάμην ἐμεωυτόν

Я допытывался (доискивался) самого себя

Почти все авторы, сохранившие это изречение Гераклита, связывают его с общеизвестной заповедью дельфийского оракула — Γνώθι σαυτόν — *узнай [распознай, заметь] самого себя*. Плутарх (фр. 15а) напоминает, что в той же заповеди находил источник своей вопрошающей мудрости и Сократ. Не хвастовство „самоучки” сказывается в этом изречении, а, скорее уж, это сократовское *открытие* себя в качестве того, *кто не знает*, т. е. того самого, *кто спрашивает*, ищет, кто умеет отстраниться от любой „софии” (вспомним „пифагорейский” смысл *фило-софии*), заметить то, что укрылось ото всех мудрых „логосов”, а именно странность (искомость) как внутреннюю черту самого себя и самого „мудрого”.

Заметить собственное *отсутствие* (себя надо доискиваться) — значит заметить странную раздвоенность себя-ищущего и себя-искомого, *странность* себя самого (ἐμεωυτός) самому себе (странность, нетождественность себя себе), всегда все еще искомому во множестве усвоенного своего и в единстве так или иначе узнанного себя.² А это значит заметить коренную странность себе и отстраненность от себя *самого* человека как такового, соответственно и всего в мире человека: странность *самого* закона (которым «питаются все человеческие законы» (ср. фр. 23 [114+2])) для законов, установленных людьми, парадоксальную странность *самого*

¹ DL. IX, 1—17; DK. 22 A 1. См. также контексты фр. 15 [101]: Фрагменты... С. 194—195.

² BW (р. 288) считают, что аорист имеет тут просто смысл снятия всяческих временных ограничений, и переводят: «Je me cherche» — *Я ищу себя* (М. Конш переводит: «Je me sui cherché moi-même» — *Я старался найти самого себя* — Conche M. Op. cit. P. 229). Толкование BW близко нашему: «L'homme est ce qui de lui même demeure inconnue» — *Человек пребывает неизвестным самому себе* (р. 289). Человек *есть* всегда искомое для себя.

божества относительно принятого у людей (ср. фр. 50 [15]). Иными словами, распознать себя-искомого — значит распознать некую *темноту*, кроющуюся не только в средоточии самого себя, но и в знании знатоков, более того, в корнях вещей самого мира. Вместе с открытием странного зияния (или зияния странности) в средоточии самого себя открывается странность другого *искомого* — *самого* „мудрого”, что отстранено ото всех-и-каждого, одно, видимо, связано с другим (во всяком случае, так, цитируя изречение Гераклита, предполагает Плотин (фр. 15с)).

Вот почему два смысла этого изречения — «я разыскивал самого себя» и «я допытывался [обо всем] у самого себя»¹ — могут предполагать друг друга: находкой оказывается сам ищущий, вопрошающий, *его* находкой оказывается „искомость” (понятая не как обстоятельство, а как внутреннее качество сущего), странность, ото всего отстраненность, отличие „самого мудрого”. Оно, это „мудрое”, находится не в знаниях знатоков, сколько их ни собирай, а в незнании, недоумении, в изначальной озадаченности, в той самой „темноте”, в которой я сам скрыт от самого себя.

Но пусть Гераклит хочет сказать здесь, что он не собирал знания по всему миру, не расспрашивал посвященных, знатоков и мудрецов, не слушал послушно их речи, не допытывался ответов у оракулов,² а все начал сначала, все узнал от самого себя, расспрашивая самого себя, находя ответы в самом себе, к тому же в поисках самого себя, отличного ото всех этих ответов. Спросим тогда вместе с критиками подобного высокомерия: разве мудрость, которую находят в самом себе, а не собирают по миру, не есть уж точно всего лишь „своя собственная” мудрость? Не подобное ли самомнение приписывает Гераклит Пифагору, вменяя ему в вину помимо „многознания” также и то, что он составил из собранных мудростей некую *свою собственную мудрость* (ἐαυτοῦ σοφίην)? В том ли только дело, что Гераклит узнал свою мудрость от себя, а Пифагор — составил ее из заимствованных? И в чем, собственно, эта Гераклитова — отличная ото всего и всех — мудрость состоит?

Тут приоткрывается очередная странность: до тех пор пока *понятый* мир (мудрость) существует во мне как *принятый*, присво-

¹ Так понимают фрагмент, опираясь на слова Диогена Лаэртского: «Он [Гераклит] не был ничьим слушателем, а заявлял, что сам себя исследовал (αὐτὸν διζήσασθαι) и сам от себя научился» (IX, 5. Пер. М. Л. Гаспарова).

² Слово διζῆσαι означало, между прочим, «толковать изречения оракула». Например, «γνώμαι καὶ ἄλλαι πολλαὶ ἐγίνοντο διζημένων τὸ μαντήιον — и многие другие соображения были высказаны старавшимися разгадать изречение оракула» (Herod. 7, 142).

енный, усвоенный из традиции от учителей и мудрецов, — *сам* мир остается по ту сторону рассказа о нем ровно в той мере, в какой по ту сторону усвоенного рассказа остаюсь „я”. Спросить себя, задать себе вопрос относительно собственной „мудрости” — значит не только найти, открыть *самого* себя, задающего вопрос, т. е. обитающего где-то *рядом* со своим толковым пониманием хорошо истолкованного мира, — это значит также: открыть *сам* мир в качестве не-знаемого, отличного от толкующих его *рассказов*, отличного от мира; положим, традиционной мудрости. Странность, иными словами, в том, что *самости* эти (мира и меня) соответствуют друг другу. Гераклитовское обращение к *самому* себе, его одинокое — „высокомерное” — противостояние *миру людей* есть одновременно следствие и условие его обращения к *самому* миру („всему”).¹

Узнать — или пере-узнать — все от самого себя вовсе не значит неосмотрительно (если не высокомерно) поставить некую свою мудрость — свое сомнение — на место традиционной мудрости. Это не значит также и *пересказать* заново по порядку (систематизировать) всю мудрость мира с самого начала (как Гесиод начинает свою теогонию: «*Расскажите <Музы> с начала, что из них первое возникло* (ἔξ ἀρχῆς, καὶ εἶπαθ', ὅτι πρῶτον γένετ' αὐτῶν)». — Hes. Theog. 115). О начале, впервые открывающемся в перспективе *вопроса*, — вопроса, которым мир, уже известный, уже на разные лады рассказанный мудрецами, отстраняется от мира, как он есть, — некого спрашивать, кроме самого себя и... самого мира. Собственно, только в этом вопросе, в этой вопросительности, в горизонте изначальной озадаченности миром (богом, бытием) и находится искомый „я сам”. Словно исполняя дельфийскую заповедь, Гераклит находит самого „себя” там, где находится сам мир, вместе с миром, во взаимоотножности изначального спрашивающего и озадачивающего.²

¹ «Нужно завоевать собственную единственность, — комментирует М. Конш, — это также и условие для завоевания универсальности, для обретения доступа к универсальному» (*Conche M. Op. cit. P. 230*).

² Человек, что называется „эмпирический”, есть только *место* возможного личного „я”. Парадокс в том, что энергия (бытие) „я” питается энергией внимания ко „всеобщему”. „Я” сам есмь там, где есть само бытие, «один на один с миром», как говорил М. Мамардашвили, варьируя на свой лад тезис Декарта. Не следует забывать, что универсальный, трансцендентальный картезианский субъект — ego cogitans — имеет, так сказать, лирическую ипостась: gouseau pensent — *мыслящий тростник* Б. Паскаля. Августин может спросить «Кто я такой?» только у искомого Господа (см.: Исповедь. X, 17), «я сам» и «сам Бог» находятся *вместе*. Вспомнив о пара-доксальном незнании Сократа, сделавшего его единственным и открывшего ко всеобщему, мы уловим здесь лейтмотив философии как таковой.

„Я сам” нахожусь не в какой-то „своей” мудрости, которую своевольно ставлю на место прочих, а в особом внимании, во внимании „мудрости”, не схожей ни с чем истолкованным и рассказанным (пусть даже и мной самим), во внимании, иначе говоря, бытию, поскольку оно остается *загадкой*. Само бытие находится (вместе со мною *самим*) в той первозадаченности, что изначальное всякой мифо-эпической теогонии или прозаической „*хистории*”.

Что же это за первозагадка?

Отвечая на наши недоуменные вопросы и, кажется, противореча самому себе, Гераклит просто указывает на источник своей „мудрости”:

26 [50] οὐκ ἔμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου
ἀκούσαντας

ὁμολογεῖν σοφόν ἐστίν
ἐν πάντα εἶναι

Не меня, а этот „логос” выслушав
(*послушавшись его [а не меня]*),
мудрое (*состоит в том, чтобы
уметь*) сказать то же, (*что и сам
„логос”*), что все есть одно

В плотном сцеплении дюжины слов этого фрагмента едва ли не средоточие гераклитовской мудрости во всей ее „темноте” — загадочности и двусмысленности. Недоумения возникают с первых слов. Что значит «не меня, а этот (или *сам* — определенный артикль) логос»? Противопоставлять „себе” свое „сочинение” (*это вот*) было бы странно. Если Гераклит с наивным высокомерием считает себя рупором некоего мирового Логоса-закона (тут переводчики пишут обычно это слово с большой буквы), было бы уместней сказать на манер библейских пророков: слушайте меня, — через меня, моими устами говорит сам Бог.¹ Если же Гераклит обращает наш слух к некоему Логосу, который имеет objective existence,² непонятно, что значит „слушать” его, „внимать” ему...³

¹ Ср. пояснение Уво Хельшера: «Das Ich ist Mundstück des Logos». См.: *Marcovich*. P. 114.

² *Ibid.* P. 113.

³ Филологи колеблются между разными значениями слова ἀκούειν — *слушать* (чему соответствует слово ἐπαίοντας — *слушая, понимая* во фр. 23(f)(112)), *слушаться, повиноваться* (чему соответствует слово ἔπειθαί — *следовать, подчиняться* во фр. 23(2)), *понимать*. М. Хайдеггер связывает оба смысла: не потому человек слышит и слушает, что имеет уши, напротив, он способен слышать, потому что слышанию всегда уже предшествует (и в нем заключено) вовлеченность всем существом в понимающее внимание миру, т. е. своего рода экзистенциальное *послушание*. Он переводит: «Aus der horchsamen Hören auf den λόγος ist das Wissen, das darin besteht, mit dem λόγος das Gleiche sagend

А ведь мы только что слышали от многих авторитетных свидетелей, будто Гераклит все узнал от самого себя, да и сам он подтверждает это, говоря, что расспрашивал себя самого, узнавал, стало быть, все, что узнал, слушая себя,¹ а не множество „логосов” и не некий „объективный”, к тому же еще и персонифицированный Логос.

Далее, „мудрое”, которое в своем многознании упустили все сказительные, учительные, повествовательные „логосы”, которое отстранено ото всего, находится, однако, в согласии („гомологии”), в соответствии с „логосом” (оставим пока это слово без перевода и толкования), который, видимо, также не похож ни на чей-либо, ни на мой собственный гераклитовский „логос” (понятый как *сказание* или *учение*). Странная мудрость, согласная (гомологичная) с этим единственным „логосом”, такова: *все есть одно*.²

„Все” — это все что угодно: боги, миры, времена, страны, люди, звезды, элементарные частицы, призраки, бездны и отбросы — все что ни есть (было, будет). Не важно, что именно, — *все*. Согласно с „логосом” всего *суждение* «все есть одно». В этом суждении напрасно различать субъект и предикат: оба члена — субъекты. Оно не рассказывает множество разных историй об одном подлежащем, но и не превращает „одно” в сказуемое о всем сущем.

Оно говорит нечто одновременно тавтологичное и противоречивое: все есть одно (поскольку ничего еще одного наряду со *всем* нет) и одно есть все, что только ни есть. Все, будучи необозримым и неохватным множеством, есть тем не менее — именно как *все* —

zu sagen: Eins ist Alles» («Из послушно вслушивающегося слушания Λόγος'а приходит умение, которое состоит в том, чтобы, говоря одно и то же, что и λόγος, сказать: Одно есть Все» (Heidegger M. Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens. 2. Logik. Heraklites Lehre vom Logos // GA. Abt. II. Bd 55. Frankfurt am Main, 1979. S. 251).

¹ Ниже мы вернемся к этой теме и детально рассмотрим смысл этого „логоса” в связи с анализом фр. 1.

² Боллак и Висманн толкуют фрагмент существенно иначе. Их перевод таков: *L'art est bien d'écouter, non moi, mais la raison, pour savoir dire en accord toute chose-une*.

Выдвигая на первый план *поэтику* изречений (см. ниже раздел 1.2), авторы кладут в основание экзегезы структурный анализ фрагмента как целостного изречения. В данном случае сам Гераклит как будто авторизует такой подход, обращая внимание слушателя не к говорящему „я”, а к говорящему „логосу” самого изречения, *pour laisser le signifiant agir — чтобы дать действовать означающему* (BW. P. 176). В частности, они считают σοφόν ἔστιν логическим подлежащим изречения и понимают как „искусство [мудрости]”. Далее, вместо εἶναι они читают ἐδέναι. В результате получается: *Искусство [мудрости] — умело слушать не меня, а разум, чтобы уметь сказать разом все-одно*.

одно. Многого может быть еще неведомо насколько больше, *все* же может быть только одним. Все *есть* одно тем, что *есть*, но одно-все ото всего и каждого отстранено, не будучи ни одним из всего... Словом, эта простейшая формула содержит в себе сложнейшие апории, и все „гипотезы” Платонова «Парменида» уже содержатся ею.

Это *не мое* суждение, мнение *о* мире, настаивает Гераклит. Не я обращаюсь с этим сообщением — как былинник, проповедник, учитель, мудрец, пророк — к собранию слушателей, учеников, адептов, сообщников. Каждый в отдельности может сам умудриться в этой мудрости, внимательно слушая и понимая этот „логос”, и быть в этом согласным с другими. Если внимание многознающей мудрости собирает множество в особую общину, внимание *всему* отбрасывает каждого в „общину” *каждых: всех*, т. е. в „это” себя-человека, странного для любой общины. Касательство *всего* делает каждого *одним*.

Но как и что, собственно, мне слушать, чтобы услышать этот „логос”? К чему склоняет наш слух Гераклит?

Обращая внимательный слух к „логосу”, Гераклит, по-моему, не отсылает здесь ни к собственному сочинению, ни к некоему „мировому закону” (неизвестно, откуда взявшемуся и как выясняемому), ни к таинственному „слову” или „глаголу”¹ вообще. Дело не в том, *что* можно сказать о „мире”, а *просто* в том, *как* все складывается как *все*. Вспомним: одно-единственное мудрое ускользнуло от мудрейших — в смысле многознающих — „логографов”; их сказания („логосы”) не достигают того, что не похоже ни на что, о чем можно рассказать.² В согласии же с этой странной мудростью находится особый „логос”, который, видимо, не рассказывает историй. Что же он делает?

Если вспомнить фр. 16 [40], можно предположить: в отличие от „логосов”, хранимых или сочиняемых знатоками, этот „логос” не столько сообщает знания, сколько *обучает уму* или *понимающему вниманию*. „Логос”, к пониманию которого обращает наш внимательный слух Гераклит, содержит не знания о множестве божественных и человеческих вещей, а — все эти „вещи” как *одно-все*, не что-то умное, а — сам ум. Это „логос”, приобщающий тому пони-

¹ Ср. такой пер. „логоса” С. Н. Муравьевым. Разбираемый фрагмент звучит у него так: «Слушая не меня, но сам Глагол, в том есть Мудрое, чтоб со-гла-ситься, что оно одно знает все...». См. этот перевод в изд.: *Лукреций. О природе вещей*. М., 1983. С. 237—268.

² См. фр. 83[108].

манию, которым заранее и сразу „понято”, объято — иначе сказать, *есть* — все.

Что же такое этот *умный логос* или „логос” ума, отличный от „логосов” многознания? Чем отличаются говорящие с умом (с пониманием) от тех, кто руководствуется общепринятым и вместе с другими набирается ума у сказителей (ср. фр. 101 [104]) или расчитывает на „собственное” разумение?

2 [114+2¹] ξὺν νόμῳ λέγοντας ἰσχυ-
ρίζεσθαι χρῆ τῷ ξυνοῖ πάντων,

ὄκωσπερ νόμῳ πόλις, καὶ πολλὸν
ἰσχυροτέρως, τρέφονται γὰρ πάντες
οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ
θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὀκό-
σον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ
περιγίνεται. διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῷ
κοινῶι· (ξυνοῦ γὰρ ὁ κοινός). τοῦ
λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζῶουσιν οἱ
πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν

*Говорящим с умом нужно укреп-
ляться все-общим [или опираться
на всеобщее],*

*как город — законом и много креп-
че; ибо все человеческие законы пи-
таются от одного божественного;
он же осиливает столько, сколько
хочет, и начальствует всему и все
объемлет. Потому надо следовать
[повиноваться] общему, но хотя
логос и есть общее, большинство
живет так, как если бы имели осо-
бое разумение*

Итак, уму (пониманию) обучает не *много*-знание, а внимание *все*-общему. Что такое все-единое или все-общее поясняется здесь значимым сравнением — *ана-логией* — с законом полиса как формой человеческого обще-жития.

Крепость, сила города не во внешних стенах, а во внутреннем законе (ср. фр. 103 [44]), не в *количестве* людей, пусть охваченных *общим* страхом и ведомых бичом *одного* вождя, а в том, что устраивает город² как бытие сообща, делает общее бытие условием бытия (свободы) каждого из граждан.³ Закон города держится умным вни-

¹ Обоснование соединения двух фрагментов (по Дильсу) в один см.: *Marcovich*. P. 91—92.

² См.: Solon 4, 33 (West): «Εὐνομίη δ' εὐκόσμη καὶ ἄρτια πάντ' ἀποφαίνει — *Благозаконие являет благоустройство и согласие всего*».

³ Для нас особо значима фраза Геродота, приводимая обычно в качестве иллюстрации обиходного использования словосочетания *σὺν νόμῳ* — *с умом, умно, обдуманно*. Геродот объясняет причины победы Эллинов при Саламине (Her. 8. 86): τῶν μὲν Ἑλλήνων σὺν κόσμῳ ναυμαχεόντων (καὶ) κατὰ τάξιν, τῶν δὲ βαρβάρων οὔτε τεταγμένων ἔτι οὔτε σὺν νόμῳ ποιούντων οὐδέν, ἔμμελλε τοιοῦτό σφι συνοίσεσθαι οἷόν περ ἀπέβη. Καίτοι ἥσάν γε καὶ ἐγένοντο ταύτην τὴν ἡμέρην μακρῶ ἀμείνονες αὐτοὶ ἐωυτῶν ἢ πρὸς Εὐβοίη, πᾶς τις προθυμῆμενος καὶ δευμαίνων Ξέρξην, ἐδόκεε τε ἕκαστος ἐωυτὸν θεήσασθαι βασιλέα. Пер. Г. А. Стратоновского: «Эллины сражались с большим умением [так перевод-

манием каждого к общему, в котором каждый имеет свою долю. Законом все сообщены каждому и каждый всем, эта сообщенность и скрепляет сообщество в целый, неделимый (все-единый) „полис“.

Так же и тем, кто хочет говорить, складывать свой „логос“¹ „с умом“ (с умным вниманием, с пониманием), нужно „опираться“ на всеобщее, откуда — из загадки все-общего — и черпается крепость и сила понимания „логоса“.²

Подобно тому как человеческие „полисы“, хотя и устроятся законами на разные лады, питаются, однако, вниманием к единому изначальному и всеобъемлющему — все-общему — и в этом смысле божественному — закону (идеей самой законности или, говоря словом Солона, „благозакония“), так же и „логосы“, речи мудрецов (законодателей, например), устроятся умом настолько, насколько каждый порожден вниманием к единому все-общему: как все есть сообща. Логос-с-умом, внимательный логос, которым распознается и сказывается ни на что (из множества по-разному устроенного) не похожее мудрое (вспомним фр. 83(108)), коренится во все-общем и сам есть всем общий „логос“. Он содержит не чьи-то премудрости, новейшие или освященные традицией, общепринятые или оригинальные, авторитетно вещаемые (от „себя“ ли, от „самого“ Учителя ли, от „Бога“ ли — не важно) собранию послушно внемлющих „акусматиков“, — умный логос содержит не то, что следует принять, а то, что можно понять, более того, само понимание, „сам ум“, исток, начало умности которого в открытой, общей всем загадке все-общего: как все есть сообща, как все есть именно все и — парадоксальной: как „все есть одно“?

чик передает выражение σὺν κόσμῳ — букв. стройно, красиво] и в образцовом порядке. Варвары же, напротив, действовали беспорядочно и **необдуманно** [οὔτε σὺν νόμῳ]. Поэтому исход битвы, конечно, не мог быть иным. Между тем варвары на этот раз бились гораздо отважнее, чем при Евбее. Из страха перед Ксерксом каждый старался из всех сил, думая, что царь смотрит именно на него» (*Геродот. Указ. соч. С. 399*). Эллыны побеждают **умом**, а не просто силой и храбростью, и ум этот сказывается в „образцовом порядке“ и „красивой продуманности“ действий.

¹ Стоящее здесь слово λέγοντας (асс. plur. от λέγων, partic. от λέγειν) указывает связь „логоса“ с *говорением, высказыванием*. Важно, однако, уточнить, какого рода (жанра) высказывание есть высказывание „логоса“. Об этом см. ниже, с. 413.

² «Не я, само слово, сам „логос“, подсказывает нам это», — хочет, кажется, показать Гераклит, понимая ξὺν νόμῳ („с разумом“) как внутреннюю форму слова ξυνοῖ — *общим*. По-русски можно было бы сказать, подражая Гераклиту: «Говорящим с разумом нужно держаться всего разом („сразу“ [всем])» или «Чтобы говорить с пониманием, нужно держаться того, что обнимает все».

Ум и „логос” не какие-то извне предписанные существу (богами, Мудростью или мудрецом) законы, а просто то, *как* все (включая богов и мудрецов) есть одно: сообща, разом, целиком. Соответственно и в человеке ум не одна из „психических способностей”, которую — наряду с другими — можно оттачивать и образовывать, а *мера присутствия* вниманием в мире в целом, т. е. в самом мире-уме, которым человеческий ум *питается* (как человеческие законы — одним божественным): *каким образом* человек присутствует в горизонте *всего*, а также *каким образом* все присутствует как одно во мне, в уме, собственно и образуя сам ум. Речь идет о касательстве всего от *начала* до *конца* (ср. фр. 101(104): $\xi\upsilon\nu\delta\acute{o}\nu \gamma\alpha\rho \acute{\alpha}\rho\chi\eta\acute{\iota}$ καὶ πέρασ ἐπὶ κύκλου περιφερείας — *общее же: начало и конец на окружности круга*).

Для нас, все еще глубоко погруженных (не взглядами, а самим устройством ума, порождающего „взгляды”) в гносеологическую метафизику Нового времени, для которой мысли — в том числе и „объективные” — суть принадлежность субъекта, чрезвычайно значим иной — греческий — оборот мысли, для которой человек словно черпает свой ум из мира. Гносеологический вопрос: как возможно познание, т. е. как человек добирается *своей* мыслью до самих вещей? Вопрос же греческой мысли иной: как „взять в ум” то, как все (и каждое) взято в единство своего бытия (в собственный „ум”), как сообразно (сходно, ана-логично) вразумиться, настроить себя и устроить согласно (соответственно) умному строю вещей? Речь, конечно, не об „эмпиризме” вместо „рационализма” — оба относятся все к той же модернистской метафизике. Человек умнеет, словно „вслушиваясь” и „всматриваясь” в мир, насколько умеет во-образить, в-мыслить существующее в единстве его бытия, возвести свои восприятия в восприятие самого мира, его „логоса”.

Мне кажется, такой „физический” смысл ума и „логоса”, которыми буквально питается ум человека, замечательно передал в рассказе о Гераклите Секст Эмпирик.¹ На мой слух, вовсе не мотив стоической физики, а что-то неподдельно архаичное слышится здесь сквозь привычные формулы и позднюю терминологию. Этот значимый текст я приведу целиком, опираясь на русский перевод А. Ф. Лосева, но местами (в квадратных скобках) вводя пояснения, комментарии и коррективы от себя. „Логос” опять оставим пока без перевода.

¹ Секст Эмпирик. Против ученых. VII, 126—134. Рус. пер. А. Ф. Лосева: *Секст Эмпирик*. Соч.: В 2 т. М., 1975. Т. 1. С. 85—87.

«Гераклит же, поскольку он ⟨...⟩ учит, что человек оснащен двумя средствами для распознавания истины: чувственным восприятием и „логосом” (αἰσθήσει τε καὶ λόγῳ), полагал ⟨...⟩, что из указанных средств чувственное восприятие недостоверно [ἄπιστον], а „логос” полагал в основание как критерий [различитель, рассудитель]. А чувственное восприятие он опровергает в таких словах: „Глаза и уши — дурные свидетели для людей, если души у них варварские” [13 (107)], что равносильно ⟨суждению⟩, что доверять лишенным логоса (ἄλογοις) чувственным восприятиям свойственно варварским душам. „Логос” же он объявляет судьей об истине, однако не какой бы то ни было, а общий и божественный (κοινὸν καὶ θεῖον) [NB. Тут вряд ли можно говорить о „высказывании” или „речи”]. А что это за „логос”, надо кратко показать. Ведь излюбленное положение этого физика [NB!] в том, что объемлющее нас (περιέχον) и „логично”, и разумно (λογικόν τε ὄν καὶ φρενῆρες)». Здесь уместно вспомнить, что в этом „логосе” коренится наша логика.¹ Вряд ли, однако, логика поможет нам разобраться в смысле „логоса”, скорее наоборот, нужно будет согласиться с М. Хайдеггером в том, что именно в странном „логосе” Гераклита кроется исток и всем известной „логики”, лет сто спустя выделившейся наряду с „этикой” и „физикой” в особую школьную дисциплину.² Гераклит же „логик” не в большей мере, чем „физик” или „этик”, разве что именно „логос” является общим критерием и умной речи, и умного космоса, и, как увидим, умного этоса.

«Еще значительно раньше того Гомер подобное [т. е. что умение понимать приходит к человеку извне, из мира, от божества] выразил в словах:

*Именно, ум (νόος) такой у людей, населяющих землю,
Что ежедневно дает отец богов, человеков*

[Od. 18, 136—137].

А Архилох утверждает, что люди мыслят все то, что

...в душу в этот день вселит им Зевс.

¹ Г. Г. Шпет ставит эпиграфом к книге «Внутренняя форма слова» слова Гераклита (из фр. 1) — γινόμενων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε — в таком переводе: «Все совершается логически».

² См.: Heidegger M. GA. Bd 55. S. 186—237.

То же самое сказано Еврипидом:

*Кто б ни был ты, непостижимый — Зевс,
Необходимость или смертных ум,
Тебя молю...*

Втягивая в себя этот вот божественный „логос” при помощи дыхания, мы становимся разумными (νοεοί); и если во сне забываемся (ληθαῖοι — [укрывается от мира]), то по пробуждении снова вразумляемся [воспринимаем и вспоминаем]. Ведь во сне, поскольку поры (πόρων — *проходы, каналы*) чувственного восприятия закрываются, ум [внимание] в нас отделяется от сродства [даже сращения (συσφύλας)] с объемлющим, и связь [с объемлющим] сохраняется только посредством дыхания, словно некоего корня, а отделившись, ⟨ум⟩ лишается также и прежде имевшейся способности помнить; с пробуждением же, высунувшись через поры чувственного восприятия, как через некие двери, и сходясь с объемлющим, [ум-внимание] снова облекается „логической” способностью (λογικὴν... δύναμιν [способностью понимать и внимательно разбираться в *собственной* „логичности” (онто-логичности) общего и божественного мира, в каковой „логичности” и обретает поэтому *критерий истины*]). Поэтому как угли, приближаясь к огню, превращаются в горящие огнем, а отделившись ⟨от огня⟩, гаснут, подобным образом и та доля объемлющего, которая нашла приют в наших телах, с одной стороны, по разобщению ⟨с объемлющим⟩ становится почти бессмысленной [ἄλογον — *не способной судить, разбираться, различать*], с другой же стороны, срачиваясь ⟨с объемлющим⟩ через множество пор, [она, эта уделенная нам „доля” общего] становится своим образом подобной целому (ὁμοιοειδῆς τῷ ὅλῳ καθίσταται). Вот этот-то общий и божественный „логос”, по причастию к которому мы становимся „логичными”, Гераклит и называет критерием истины [значит, именно тема „логоса” — ведущая тема Гераклита]. Отсюда явное всем сообща (κοινῇ πᾶσι) — вот что верно [схватывается общим и божественным логосом], — то же, что попадает кому-нибудь одному, недостоверно по противоположной причине».

Тут сказаны вещи, важные для верного понимания далеко не только Гераклита. Лишь на первый взгляд Секст начинает с привычного противопоставления „чувственного” и „мыслимого” (заметим еще раз: Гераклит здесь — это Гераклит „логоса”, едва ли, кажется, сопоставимый с „текучими” гераклитовцами Платона).

Поскольку источник человеческого понимания в том, *как* все сущее *уже* „понято” (объято) собою, т. е. во (все)объемлющем —

περιέχον, человеческая „доля” всего способна приобщиться целому лишь благодаря *эстетису* — каналам, проходам, порам, которыми человек *врожден* сущему, сообщается с ним. Во сне это общение сводится к *дыханию*, последнему корню, которым *одушевленное* (дышащее) существо еще сообщается с окружающим: выходит из себя во вне и втягивает это „вне” в себя. На большее спящая жизнь не простирается: она не „простирается” в мир и не вос-принимает его ни чувствами, ни „логосом”, ни „умом”. Пробуждение же — это открытие всех дверей, которыми сущее — зримое, слышимое, осязаемое, пахнущее, имеющее вкус — вторгается в человека или человек всем существом выходит („высовывается”) в мир. Этими же путями, через эти же двери выходит человек, чтобы воспринять (принять в себя) божественный „логос” мира, во внимании которому (в „уме”) продолжается пробуждение человека во всей полноте разборчивого эстетиса: в зоркости, чуткости, осязательности, вкусе. Чуткость чувств достигает предела во внимании ума, на пороге готового сказать слова. У неумеющих говорить с умом, т. е. во внимании „логосу” — все-общему, и чувства оказываются дремлющими: подслеповатыми, смутными, невнятными, невразумительными¹ — варварскими. Ум, стало быть, это полнота бодрствующего внимания, полнота присутствия мира в человеке и человека в мире.

Весь вопрос теперь в том, каким же образом пробуждение посредством открытия множества чувственных восприятий становится пробуждением в восприятие мира в единстве его (эстетического) „логоса” и „ума”.

Тут мы мимоходом можем уловить смысл фр. 13 (107), цитируемого Секстом: чувственные восприятия — плохие свидетели только для „варварских душ”, душ невнятных, бессловесных, несообщительных, замкнутых — или спящих — в *своем* мире, обособляющихся от общего мира, живущих „как бы в своем разумении”². Не думаю, что слишком ошибусь, если сопоставлю эпитет „варварские” с определением „алогой”: непонимающие, что воспринима-

¹ Напомню строки младшего современника Гераклита, комедиографа и гномического поэта Эпихарма (фр. 12, см.: Фрагменты... С. 263):

νοῦς ὀρῆι καὶ νοῦς ἀκούει·	ум видит и ум слышит, прочее
τᾶλλα κωφὰ καὶ τυφλά	глухо и слепо

² Аристотель считает, что «варвар и раб по природе своей понятия тождественные» (Политика. 1252b9. Пер. С. А. Жебелева), поскольку варвар не в состоянии подняться умом до общего, чтобы предвидеть и управлять (см.: *Аристотель*. Соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 4. С. 377).

ют, не могущие внятно сообщить об этом. Если это верно, то критериальное (различающе-судящее) значение именно „логоса” становится понятнее: полнота присутствия достигается не в самозабвенном внимании (переживании), а в сообщимом логосе-понимании. Ниже мы, разумеется, вернемся к этому различению, поскольку здесь развертывается спор феноменологического истолкования „логоса” у Хайдеггера и понимания „логоса” в диалогике.

Стоит, пожалуй, принять всерьез свидетельство Секста и в дальнейшем иметь в виду эту взаимность, весьма условно говоря, „физического” и „психического”, лучше сказать, *эстетиса* и *логоса*: только (1) выходя путями чувств в мир, человек способен пробудиться в умное внимание всеобщему (логосу), но (2) только „логичная” — захваченная всеобщим и способная сказать всеобщее — душа видит и слышит сам „логос”, а в нем доходит до предела „эстетического восприятия” („космоса”): достигает предельной остроты зрения, слуха, осязания. Речь, стало быть, должна будет идти о некоем *логичном* („логосном”) или *умном эстетисе* (или *эстетическом логосе*).

Отмечу сразу же и другой момент, хотя вынужден буду воспользоваться здесь подсказкой Аристотеля. Чувственное восприятие всегда есть восприятие целостное, оно, значит, не есть ни просто зримое зрением, ни слышимое слухом, хотя человек и может, например, „весь обратиться в слух”. Воспринимаемое воспринимается чем-то иным и, значит, *есть* что-то иное (чем только зримое или только слышимое...). Так мы необходимо переходим к *мысленной* основе любого восприятия и далее, собственно, к мысленным восприятиям и их основе, т. е. к уму. Путь этот, понятно, должен проходить через нечто синэстезирующее, складывающее восприятия в восприятие. Не встречаемся ли мы и тут с „логосом”?

Далее: то самое общее — или сам „логос”, — которому должно следовать, внимать (послушно слушать), чтобы обучиться уму, стать понимающим, общее или „все”, в единственном единстве которого каждое есть оно само — внятно (= понятно, = вразумительно различимо), — это „общее” вразумляет (питает, взращивает, укрепляет), делает умной и душу человека в той самой мере, в какой душа вос-принимает это общее, принимает его в себя, обретая тем самым *образ целого*: единица от единого.

Наконец, именно в уме всё является так, как оно является всем сообща, а не тому или сему там или сям. Потому-то одиночка со все(м)общим в уме и оказывается несовместимым с *местным* умом общины, сколь бы много-людной и много-знающей она ни была. Тысячелетние традиции не древнее бытия.

Не менее значима здесь и сама метафора сна и пробуждения. Важно, что мир, в который способен пробудиться человек, не „местный”, а „всеобщий”: *всё*. Этой возможной бес-предельностью бодрствования измеряется также и необходимая „глубина” сна (пожалуй, вернее даже будет сказать, наоборот, — глубиной сна измеряется мера бодрствования): только *бездонная глубина* сна, погружение к началам, канунам миров, витающих как сновидения, может отвечать *безмерной будущности* мира (возможностям *быть миром*). Человек каждый раз пробуждается в мир, но «Как Океан объемлет шар земной, / Земная жизнь кругом объята снами (<...> И мы плывем, пылающею бездной / Со всех сторон окружены» (Ф. Тютчев). Пробуждение в *сам* мир начинается с *самого* начала, и мир есть там, где присутствие стихии начала сказывается и воспринимается.

Понятно, что пробуждение человека в мир есть одновременно и пробуждение его в самого себя это одно *пробуждение*. От мирового огня воспламеняется уголек души. С первым же „чувством” в душу изливается *весь* поток „логоса” и „ума” — понимание целого, которое, конечно же, не складывается из „впечатлений”, а всегда уже предшествует им.

Теперь еще одно замечание, чрезвычайно существенное в контексте сверхзадачи нашей работы.

Пробуждаясь в понимающее внимание, в полноту присутствия в мире и в себе, человек входит в „логос” и „ум” — одновременно — свой и мира. Нужно, однако, помедлить здесь, накануне, *ante lucem*. Некоторым образом, заметили мы, безмерности мира отвечает бездонность сна, иначе говоря, мир, в который человек пробуждается, есть *некий* мир, образ мира. Пробуждаясь в некий мир, человек пробуждается и в *некоего* себя как себя *этого* мира. Можно, стало быть, пробудиться и иным образом.

Пробуждение — начинание — оставляет, покидает и забывает начальную стихию (стихию начала, начало как стихию мирообразующих сновидений). Произносится некое «Да будет!». Мир и *его* человек выходят на свет, о-казываются такими-то и такими-то. „Логичности”, умной целостности мира у Гераклита соответствует (гомологична) мирообразная целостность человеческого ума.

Стоит, впрочем, вспомнить, к чему приводит подобное пробуждение на пороге иного, скажем, Нового времени, чтобы убедиться, что „логос” этой „гомологии” совершенно иной, чем тот „логос”, в котором *разрешается* этот *новый* мир. Здесь — и только здесь — мыслимо, более того, конститутивно (входит в начала этого мира) картезианское противопоставление бытия человека-субъ-

екта (*res cogitans*) и бытия объективного мира (*res extensa*), предстоящего ему как бесконечный, именно бес-предельный (но одно-родный) предмет познания. Экзистенциальный опыт картезианского человека, пробуждающегося в этом мире, находящего себя перед лицом бесконечно чужеродного мира как предмета познания, передал Паскаль: «Глядя на эту немую вселенную, на человека, лишенного света, предоставленного самому себе и как бы затерявшегося в этом уголке вселенной, не зная, кто его туда поместил, что ему делать, что станет с ним по смерти, и неспособного это узнать, — я прихожу в ужас, как человек, которого спящим перенесли на пустынный и жуткий остров и который пробудился, не зная, где он находится, и не имея средств уйти оттуда».¹

Ясно также, что, хотя многие тексты с Гераклитовым „логосом“ сохранили христианские писатели, он не имеет ничего общего также и с Логосом-Словом, сыном Божиим, „жившим с нами“ и звучащим во „внутреннем человеке“.

Но вернемся к фр. 23(114+2).

Слово („логос“) ума ($\xi\upsilon\nu\nu\ \nu\acute{o}\omega\iota\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\nu\tau\alpha\varsigma$), обращающее внимание к тому, что этот ум держит, укрепляет и питает — к началу (основанию, корню) ума — к всеобщему, — оно-то, надо полагать, и *обучает* уму в отличие от „логосов“ многознающих мудрецов. Содержа в себе ум, „общее всем“,² оно, стало быть, содержит в *самом себе* начало собственного понимания: слушателю незачем решать вопрос, верить или не верить говорящему на слово. Оно также и обращено в каждом к уму — к тому, иными словами, чем каждый и сам всегда уже внутренне обращен к всеобщему.

Однако, продолжает свое сражение с „множеством“ Гераклит, хотя „логос“ ума (или единственно мудрого) все-общ, все — „многие“, „большинство“, „люди в большинстве своем“ — живут так, как будто имеют свое особое, частное ($\iota\delta\iota\alpha\nu$) разумение. Каждая община владеет своей мудростью, у каждого города свои законы, каждый судит обо всем, глядя из своего угла, опираясь на то, что ему попадается навстречу, бросается ему в глаза, и обманываясь этим (ср. фр. 56[21]).

Все и каждое есть в своей истине, есть так и то, как и что оно есть (= есть в своей природе, в своем собственном бытии), поскольку

¹ *Pascal B. Oeuvres complètes. Paris, 1954. P. 1113. (Bibl. de la Pleiade). Ср. рус. пер. Ю. А. Гинзбург: Паскаль Блез. Мысли. М., 1995. С. 131 (фр. 198).*

² См. фр. 23d¹ [113]: $\xi\upsilon\nu\nu\acute{o}\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \lambda\acute{\alpha}\sigma\iota\ \tau\acute{o}\ \phi\rho\nu\acute{o}\nu\epsilon\iota\nu$. В чтении этой фразы я согласен с В. Библихиным: «Не в смысле „всем присуще мышление“, что само собой ясно, а в смысле „мышление у всех — если оно мышление — общее“» (*Библихин В. В. Язык философии. С. 111*).

ку находится во всеобщем мире, заодно со всем сущим, а не так, как оно выглядит (выглядывает) в разных местах, временах, случаях или в опыте многоопытных людей. «Надлежит следовать (все)общему», — это и значит «говорить с умом», «говорить истину», «действовать сообразно природе»,¹ т. е. в ориентации, в интенции на все-общее: как все есть сообща, разом.

Но как же увидеть *всё*? Как *всё* увидеть так именно, как *всё* открывается *всем*, — не только *мне*, не только *нашим*, не только *нынешним* (ведь сила всеобщего простирается сколь угодно далеко не только в пространстве, но и во времени), а *всем* и *всегда*? Тут не помогут никакие „обходы земель”, расспросы, истории, энциклопедии, собирания мудростей всех времен и народов — культурологические и религиоведческие обзоры и классификации, этнографии, сравнительные исследования, истории философии. Все-общее — как горизонт — всегда останется ото всего этого отличным, по ту сторону любых накоплений, коллекций, обзоров, сводок и баз данных, потому что оно „больше” сколь угодно великого множества собранных сведений (превосходит, одолевает его), — и ему всегда уже довольно самого себя. В каждом оно — всеобщее — тут и ни в одном не само.

Ведь „логос”, „нус”, „софон” относятся не просто к какой-то общности, а к все-общности. По отношению же к все-общему общее какой-нибудь общины — сколь угодно много-объемлющее сколь угодно множественной общины — не только оказывается столь же *частным*, сколь и участок одного, но гораздо плотнее отгораживает наше внимание от всеобщего именно вследствие своей мнимой общности.²

Никакое прибавление одного к другому не приближает нас к всеобщему.

Не помогут тут нам и никакие *обобщения*, т. е. извлечения, отвлечения общего *из* многого. Не помогут никакие единые стихии и „формулы”, лежащие *за* или *под* множеством сущего: они снова будут всего лишь чем-то одним *из* многого, *наряду* со многим, а вовсе не *все-общим*. Обобщая, мы, подобно Пифагору (гераклитовскому), лишь извлечем, отберем из того, что случилось собрать,

¹ Ср. фр. 23f [112]: «Разумность — доблесть и мудрость величайшая: говорить истинное и действовать в согласии с природой [вещей], понимая ее».

² Не столько диссидентские „собственные мнения” (сам Гераклит, как известно, был крайним „диссидентом”), сколько коллективное самомнение общинной мудрости преграждает путь к все-общему. Мне кажется, именно этот момент упустил в своем пронизательном исследовании В. Биbihин. См.: *Биbihин В. В. Язык философии*. С. 107—120.

некую „собственную” мудрость, которую — надо будет признать — имели заранее: сравнивая, мы находим лишь то равенство, с помощью которого сразу же и могли сравнивать.¹ Путем усреднения разнообразного, сличения различного мы, надеясь обрести общую (обобщенную) мудрость, получаем некую мудрость „вообще”, тем более тощую, чем больше разнообразного „материала” мы привлекли, чтобы от его разнообразия отвлечься. Схватывая общее, мы упускаем все разное, оставшееся при нас (как вши из детской загадки Гомеру). И если в стремлении к предельной общности мы отвлекаемся как раз от *всего* многообразия, не надо удивляться, что *одно, единое*, добытое ценой отвлечения от (= обобщения) *всего*, окажется лишь многозначительной пустышкой.² Более того: единое, отвлеченное от многого и противопоставленное ему, есть лишь „еще одно”, оно не сводит к единому, а умножает многое (это исток апории, называемой „третий человек”).

Но все-общее Гераклита мыслится в направлении, если можно так сказать, противоположном обобщению. Общее ищется не на пути отвлечения, а, напротив, на пути *вовлечения*: любая абстракция „меньше” искомого общего ровно на столько, сколько ею утрачено в отвлечении. Повторим: „единому”, отвлеченному ото всего, не хватает всего; более того, если ему еще приписывается какое-то бытие, оно оказывается всего лишь одним из многого, единым *наряду* с многим (ἓν παρὰ τὰ πολλὰ),³ пусть это „наряду” и мыслится как „выше”, „за”, „по ту сторону”. Вот почему утверждение фр. 83 [108], что „мудрое” ото всего „отстранено”, „обособлено”, „отлично”, не следует понимать в смысле указания на некую трансцендентную „всему” реальность. Такая „реальность” оказалась бы всего лишь одной из сфер сущего („всего”) *наряду* со всеми другими. Все-общее, все-целое Гераклита не „многознание”, но и не некая *сущность*, логически отвлеченная от существующего или метафизически возведенная над ним. Странность, питающая понимание, не в Существо, отстраненном от всего существующего (тут для греков как раз не было бы ничего странного), а в самом бытии

¹ Когда нам говорят, например, что из многих разных пар предметов человек *наконец* отвлекает число „два”, следует спросить: (1) кто же *вложил* двойку в эти пары, чтобы ее можно было оттуда извлечь, и (2) что это вдруг случилось с человеком, что ему стало мало „пар” и понадобилось еще и само „число”?

² К этому результату стремятся разного рода сравнительно-исторические обобщения культуры, религий, мировоззрений...

³ *Единое помимо* (рядом) *многого*. Так Аристотель не раз определяет положение Платоновых идей (см., например: Метаф. 1053b18, 1087a9, 1090a17).

как сообщенной самоотстраненности сущего: так день *есть* день странностью ночи, а жизнь — странное бытие смерти.

Предельная парадоксальность Гераклитова (философского) $\xi\upsilon\nu\delta\acute{o}\nu \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$ — *все-общего* — в том, что оно мыслится как всецелая *конкретность*: малейшая упущенная черточка, подробность, „складочка” упускает *все* — *все* есть *все*, только когда оно есть *все разом, все сообща* (и для всех — для Гераклита, как и для нас, — а не для какого-то множества „древних греков” или „новых русских”). Во „все-общем” все „каждые” не только не об-общаются в некое неразличимое единство, но, напротив, там-то все они и набираются крепости и силы быть каждое самим собой. Общее всему сущему бытие не обобщаемо: не будучи ничем из сущего, оно находится в общем распоряжении¹... Впрочем, мы несколько забегаем вперед.

Прежде чем двигаться вслед за Гераклитом в уяснении того, как загадка все-общего ($\xi\upsilon\nu\delta\acute{o}\nu \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$) или все-единого ($\acute{\epsilon}\nu \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$) открывает загадочность каждого сущего, необходимо сделать несколько важных уточнений, чтобы слишком знакомые мнимые решения не спешили занять место прямой загадочности истины.

Три отступления

1. Общее и индивид

Уже в слухах и анекдотах о Гераклите перед нами открывается парадокс философии и философа, нешуточный трагизм которых вскоре развернется в судьбе Сократа и мысли Платона. Гераклит прослыл самоучкой, одиночкой, высокомерным умником, считавшим, что лучше играть с детьми в кости, чем заниматься политикой с согражданами (см.: Диог. Лаэрт. IX, 1—17). И в самом деле, мы видели: Гомер и Гесиод — носители *общенародной* мудрости (вовсе не *частной*, не *своей*), а Гераклит разве не отворачивается от них, разговаривая, кажется, только с самим собой, учась у себя, узнавая все от самого себя?² Не он ли предпочитает одного „лучшего (благороднейшего)” всем остальным (фр. 98 [49]), а лучшим считает того, кто одно-единственное предпочитает всему (фр. 95 [29])? Разве не противопоставляет он всего лишь *собственную* мудрость, *свой* ум общей (соборной) мудрости города? Что ни говори, а мы читаем отрывки Геракли-

¹ Как Земля и Олимп — общее достояние богов: «γαῖα δ' ἔτι ξυνή πάντων καὶ μακρὸς Ὀλύμπος» (II. XV, 193). Ср. также: «Обицый у смертных Арей, и разящего он поражает (ξυνὸς Ἐνυάλλος, καὶ τε κτανέοντα κατέκτα)» (II. XVIII, 309. Пер. Н. Гнедича).

² См. уже цитировавшийся фр. 15[101].

това сочинения (*логоса*), а не внемлем *самому* Логосу, как бы там его ни толковать, а в историях философии этот Гераклитов «Логос» находит себе скромное место в главе «Философия или Учение Гераклита Эфесского». О какой же всеобщности речь? Почему он *свое* считает самым *всеобщим*? Что за наивная самоуверенность, дерзость, которую ведь сам Гераклит призывает гасить скорее, чем пожар (фр. 102 [43])?! Кажется, что внимание общему, которое требует Гераклит («не мне, а логосу...»; «нужно следовать общему...»), прямо противоречит его же признанию, что он-де спрашивал, доискивался и слушал только самого себя. И может быть, прав Аристотель: Гераклит просто не признает принцип непротиворечивости?

Но в том-то и дело, что *общность*, которая обучает уму, в которой ум черпает свои силы, есть *все-общность*, выходящая за пределы общности любого *множества*, любой *общины*. Божественное *все* соотносится не с множеством, а с *одним*, один (одно) ближе всему (тоже ведь одному), чем *некоторое* множество.

Формально оно и понятно: *всему* отвечает именно *одно*, причем когда оно „вмещает“ все, т. е. когда оно *единственно*. Между всем и одним-единственным стоит — их разгораживая и загораживая друг от друга — *некоторое* множество: совмещение множества знаний, совместность множества людей. Разум же, которым *общее* может быть сообщено *каждому* (фр. 23d¹ [113]), черпается только из всего разом, он каким-то образом сразу опирается на *все*, а не складывается постепенно из множества знаний, сколь велико бы оно ни было. Соответственно в уме *всеобщее* („логос“) сообщено каждому как каждому, *единственному*, а не как члену и ученику некоторого собрания (фр. 101 [104]). Поэтому ум, обретаемый во внимании всеобщему, как раз вырывает человека из частного „ума“ своей общины (города, народа, школы, традиции), сосредоточивает его в его единственности, делает таким же ото всего отстраненным (странным, странником), как „одна-единственная мудрость“ (*ἓν τὸ σοφόν*)¹ всего. Чтобы пробудиться в *самом* мире, человек должен расстаться с многознанием, забыть, заснуть и начать пробуждение с самого начала, с *ничто*. Поэтому, находя во всеобщем опору своего ума, я только в своем уме, — только спрашивая самого себя (во *внутренней беседе души с самой собой*, как скажет Платон), только добираясь вопросами до *незнания*, — могу обрести эту опору. Быть своим в уме всеобщего и быть в своем (изначально) уме — одно и то же. Требуя внимания всеобщему, Гераклит обращает

¹ Ср. фр. 85[41]. Диоген Лаэртский цитирует так, будто Гераклит противопоставляет „многознанию“, которое „уму“ не научает (16 [40]), „одно (единственное) мудрое“.

внимание каждого к себе, к тому, чем каждый всегда уже одарен и в чем все всегда уже суть сообща. Мудрость, ускользающая ото всех славных „логосов”, согласуется, однако, с „логосом” каждого. Не славные мудрецы, но и не Гераклит, а собственное понимание каждого говорит слово мудрости: *все есть одно*.

Вход во *все* находится в *одном* — в неделимой (атомарной, индивидной) исключительности (единственности) искомого „самого себя”, а „я сам, один”¹ обретаюсь только этим самым стремлением к искомому всеобщему. Теряясь во множестве, я нахожу себя (свой ум, свой логос) только во всем разом (в „логосе”, „уме” сущего-в-целом). Вот откуда столько двусмысленности (возможно, даже нарочитой) в прочтении Гераклитовых „логос”, „ум”, „мудрость”: идет ли речь о человеческих, космических или божественных определениях. Вот почему кричащим кажется противоречие между „я” (ἐγώ) фр.1 [1] (который мы разберем чуть дальше) и „не меня...” (οὐκ ἐμοῦ) фр. 26 [50].

Итак.

Речь (логос) ума идет обо *всем*. Беда множества не в том, что его много, а в том, что оно никогда не *все*. И чем больше множества, тем плотнее загроживает оно *все*, тем дальше оно ото *всего*, которое скорее уж родственно единице. Обращаясь ко множеству людей, пусть хоть ко всем эллинам, многознающий мудрец обращается однако не ко *всем*. Обращение же ко всем — также и во времени — скорее уж предполагает обращение к себе одному, обращение в себя, внимание к тому в себе, чем и в чем все соощены друг другу как *все*.

2. Условия чтения и толкования

Возможно, об этом следовало бы поговорить с самого начала. Но, пожалуй, только теперь двусмыслицы чтения и толкования начинают сказываться всерьез. Мы испытываем на себе только что описанный парадокс: чем глубже, следуя за Гераклитом, пытаемся мы войти в то *общее*, что наполняет его речь умом, тем более рискуем мы думать (понимать, толковать) *своим* умом. Так не выдумываем ли мы *своего* Гераклита на смех филологам? Сколько можно судить по сохранившимся текстам, такие слова, как „логос” (слово? речь? закон? формула?..), „нус” (ум? интуиция? внимание?..), „фронесис” (разумение? рассудительность?..), „софон” (мудрое? знание? умение?..), столь же значимы, сколь и многозначны в речи Гераклита. Поэтому их так трудно перевести. Между тем в зависимости от их толкования смысл Гераклитовой мудрости изменяется от мистического богословия до рацио-

¹ „Сам” родственно греческим ὁμός — *общий, подобный*, ὅμοῦ — *вместе*, εἷς — *один*. См.: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. III. С. 552.

налистической физики, а сам Гераклит почитается то как предвестник учения о Боге-Слове («О Слове Гераклиту голос // Поведал темному темно...» (Вяч. Иванов)), то как тайный даос или дзэн-буддист.¹ История восприятия и толкования Гераклитовых текстов на редкость пестра: его изречения кажутся некими сосудами, вмещающими в себя самые разные вина.

Стоики, неоплатоники, комментаторы Аристотеля, христианские богословы (Климент Александрийский, Ипполит, Ириней), доксографы, сохранившие слова Гераклита, показывают, насколько разными могут быть решения Гераклитовых загадок. Философия новейшего времени от Гегеля, который утверждал, что не упустил ни одного положения Гераклита в своей *Логике*, до Хайдеггера, возвращающегося из метафизической логики к Гераклиту как первоисточнику мышления бытия, прибавляет новые возможности.

Филологи полагают, что — в противоположность всем этим предвзятым толкованиям — надо прежде заняться строгой научной критикой, текстологией и сравнительно-аналитической работой, после которой можно будет *вычитать* настоящего Гераклита прямо из текстов. Однако на деле (как можно судить хотя бы по сводке Марковича, давно уже превзойденной) филологическая критика вовсе не приводит к однозначности, а как раз, наоборот, множит возможности чтения и понимания без предела.² Как быть, если строгая филология может канонизировать такие, например, переводы (фр. 93[52]): «*Век — дитя играющее, кости бросающее, дитя на престоле*»³ и «*La vie est bien un enfant qui enfante, qui joue. A l'enfante d'être roi*» (Жизнь — лишь ребенок, рождающий ребенка, который играет. Ребенку быть царем) (BW. P. 182).

Поначалу и я думал, что филологические штудии подведут меня если не к верным толкованиям, то к выверенным текстам. Однако штудии эти вели, как выяснилось, к противоположному результату: *филологически* допустимые возможности и варианты только множились по мере погружения в литературу. Такое впечатление, что филологическая ученость дает в руки то, что Ге-

¹ См., например: *Кониш М.* Какая философия нужна для завтрашнего дня? // Историко-философский ежегодник. М., 2005. С. 244—245.

² Примеры крайне нетрадиционных допущений дает интерпретация BW. Из оригинальных русских реконструкций можно упомянуть перевод С. Н. Муравьева: *Гераклит Эфесский*. Фрагменты сочинения, известного позже под названием «Музы» или «О природе» // Лукреций. О природе вещей. М., 1983. С. 237—268. (См. пример в прим. 1 на с. 384). См. также реконструкцию текста и французский пер. того же автора: HERACLITEA. IV. A. Héraclite d'Éphèse: «Les Muses» ou «De la Nature». Moscou; Paris: Mupmekia, 1991 (см. с. 368, прим. 1).

³ Фрагменты... С. 242.

раклит в применении к многознанию Пифагора называет „како-технией”: способность обосновать любое нужное тебе чтение.

Я, как читатель, верно, уж заметил, бреду своим путем и не собираюсь вдаваться в проблемы интерпретации. Хочу лишь дать отчет в собственном подходе к чтению Гераклитовых текстов. Его можно было бы назвать философски-диалогическим. В первом приближении это значит: —

1) Я заранее читаю Гераклита как философа, как мыслителя, озадаченного той самой загадкой, которая конституирует философию в качестве философии, где бы и когда бы она ни возникала. Что это значит, пояснено в первой части работы. Напомню несколько сознательно принятых допущений. Гераклит заранее считается (а) участником единого „симпозиона” античной философии, более того, собственно гераклитовским началом целостной античной философии; стало быть, я сразу читаю его *изнутри* проблемного поля философии, которое создается, в частности, и самим Гераклитом (как одним из источников-полюсов), но также и Парменидом, Платоном, Плотиним..; (б) соучастником всей европейской философии, иными словами, соответчиком на те *изначальные вопросы*, которые делают философию собственно философией и тем самым связуют все философии (сколь радикально они ни расходятся в своих ответах) в одно дело, один процесс.

2) В этом *общем* философском споре важен именно *собственный* голос Гераклита (гераклитовское начало); предполагается, стало быть, что слово Гераклита (как и слово любого столь же изначального философа) содержит *все* неким единственным и незаменимым — *Гераклитовым* — образом. Сам Гераклит подскажет нам, что всякое сказывание не только показывает сказываемое, но и скрывает его, что верное сказывание должно сказывать также и это скрывание. Речь, обращающая внимание на это, должна включать в себя себе *противоречие*, возвращение к началу, возможность иного начинания, иного оборота всего. Когда речь идет о всеобщем, противоречие и разноречие достигает исключительности. Вот почему голос изначального мыслителя имеет *общее* значение именно благодаря тому, что говорит исключительно *свое*. Связь этих исключаяющих друг друга вселенных есть то, что мы называем *диалогической* связью.

3) Важны поэтому как предельная герменевтичность чтения Гераклитовых текстов (их внутренняя связность и взаимоистолкование), так и чтение их в контекстах различных философских толкований (т. е. трансформация этой мысли в мыслях других философов). Дело не в том, чтобы *очистить* Гераклитову „керигму” от всех позднейших интерпретаций. Значимые интерпретации суть со-размышления, исходящие из того же самого начала, источника, в котором зачинается и мысль Гераклита. Содержа-

тельно принять во внимание контекстуальные „разночтения” (чем я тут, к сожалению, заниматься не в состоянии) — это значит проложить путь к тому, чтобы войти в философское средоточие проблемы. Например, „логос” стоиков или неоплатоников, Логос христианского богословия, диалектический „логос” гегелевской «Логики», феномено-логический „логос” фундаментальной онтологии или диа-логический „логос” онто-логики культур могут быть, конечно, истолкованы как результаты позднейшей интерпретации или просто как чужеродные (омонимические) термины, как этапы исторического развития некоего «Учения о Логосе» или логики мирового духа, как метафизические псевдоморфозы изначального смысла. Они могут быть так истолкованы, пока трактуются как *учения о..*, как „-логии”, как многозначащие „логосы-рассказы”, от которых отстранял свою странную мудрость Гераклит. Иное дело, если эти — и другие, упущенные в нашем перечислении, — „логосы” оборачиваются философским образом, т. е. узнают друг друга как возможные решения уравнения „все есть одно”. Такая (философская) взаимо-сообщенность изначальна (в началах) различных „логосов” (ответов на вопрос: *как* все есть одно?) обращает „уравнение” в загадку, удерживает и углубляет разно-смысленность, много-логичность (не-моно-логичность) *бытия*.

Мысль, сохраненная в изречениях Гераклита, в самом деле, отличается изначальностью первоисточника философии (тут можно вполне согласиться с Хайдеггером), поскольку сосредоточена именно на изначальной *загадочности* бытия. „Логос” Гераклита содержит не некую моно-логику разрешенного мира, а загадку неразрешимого бытия, бытия как загадочной неразрешимости. Однако уяснить безусловную первичность этого первоисточника мы можем только задним числом.

4) Герменевтика моя сводится к попытке уяснения ключевых слов-понятий Гераклита прежде всего с помощью его же собственных текстов. Гераклит, как и любой мыслитель или поэт, не только (не столько) *пользуется* общими словами, сколько заново творит или по-своему переосмысливает их. В этом и трудность: смысл их можно узнать только от самого Гераклита. Это ставит работу реконструктивного понимания на грань с гадающим воображением, пытающимся усмотреть, додумать, предположить целое за осколками вазы. Возможный образ целого, „магический кристалл”, сквозь который можно было бы различить неделимое произведение Гераклита, Гераклитов „Логос”, — пусть неясно, с неизбежным домысливанием (да еще заранее толкуя его на философский лад), — не менее строгий критерий верности понимания фрагментов, чем и разбор филологической материи. В частности, „метод” мой состоит в группировке фрагментов в некие тексты,

связанные *ключевым* словом. Например, слово ξύνόν (общее), как мы видели, позволяет заметить внутреннюю (взаимотолкующую) связь „умного внимания”, „логоса”, „закона”, „разумения”, „начала-конца”, а потом и — „схватки-сражения” (πόλεμος). Такие группы сцепляются затем другими словами, на мой взгляд, не менее ключевыми (например, „единое мудрое”). Аналогия некоторых противопоставлений — типичной фигуры Гераклитовых афоризмов (например, „множества” (людей, знаний) и одного, „непонятливости” людей и внимания „логосу”) — также связывает фрагменты в некие взаимотолкующие группы.

Но главным разгадчиком Гераклитовых загадок может быть только тот ум, которому ни филологическое, ни историко-философское многознание не обучает (разумеется, *без* этого — филологического и исторического — многознания и говорить-то не о чем). Первое понимание — но и первое озадачивание — могло бы прийти, если бы мы серьезно отнеслись к совершенно однозначному утверждению Гераклита, что — в отличие от прочих — его „логос” не сообщает знания ((пред)научные, мифологические, тайные...), а наводит на ум и обращен к уму. Стало быть, не мы — исследователи архаического мышления — должны учить „темного” Гераклита уму-разуму¹ (рассказывать ему, о чем он *уже* догадывался, хвалить за то, что он сказал первым в интеллектуальной истории Европы²... и т. д.), а, наоборот, попробовать *у него научиться уму*. Сложность же в том, (1) что для нас нет, кажется, ничего более само собой разумеющегося, чем разум (рациональность, научность...), а (2) чтобы иметь возможность учиться уму, который сказывается „логосом” Гераклита (в частности), нужно не только уметь усомниться в этой „рациональности”, но и как-то располагать тем неведомым умом, которому знание „формул” и „законов” не обучает. Надеюсь, мы уже нау-

¹ Снова приведу строки Вяч. Иванова:

«О Слове Гераклиту голос
Поведал темному темно...»

Ему темно то, что нам ясно. Но Гераклит не говорит темно о Христе или Законе, он ясно говорит о темноте бытия.

² Так, толкуя фр. 26(50), филологи хвалят Гераклита. Г. Чернисс: «Он впервые в истории западной мысли объявил, что реальность — это не мир, который мы воспринимаем, и не какая-либо часть его, а формула...». Дж. Керк: «Факт, что Гераклит вывел из этих примеров обобщение, что все вещи суть одно, сам по себе весьма важен, поскольку он был первым мыслителем, насколько мы знаем, который *явно определил* связь между кажущейся множественностью феноменального мира и лежащим под ней (так и сказано: underlying, т. е. „сверху” лежит множество, а „под ним”, или „в его основе”, лежит единство. — А. А.) единством, — связь, которая в той или иной форме автоматически предполагалась ранними досократиками» (см.: *Marcovich*. P. 116—117).

чились у Гераклита понимать, что ум — это внимание „уму” сущего — тому, чем и как всё и все всегда сообщены друг другу.

Остановимся еще раз на этом важном пункте.

3. Ум, управляющий всем, или все как источник ума

Положим, слово *νοῦς* мы переведем русским „ум” или „разум”. Многие смысловые оттенки позволит уточнить филология, многое подскажет история этого слова в греческой философии, но есть одно, что позволяет ввести этот Гераклитов „ум” в круг соответствующих ему философских понятий, именующих *разум* (*intellectus, cogitatio, die Vernunft*), а именно определяющая его отнесенность к все-общему (изначальному и всецелому). Причем именно Гераклит дарит нам шанс кое-что с самого начала уяснить относительно этого „разума”, а именно: если говорится, что мир (все), по Гераклиту, „логичен”, то не какая-то „рациональность” набрасывается здесь на мир, не в логические „схемы” он втискивается, а, напротив, общность все-единого мира утверждается в качестве про-образа, источника и меры того, что именуется умом, и откуда, следовательно, только и можно узнать, что такое этот ум. Только собираясь во внимании все(м)-общему, человек и набирается ума, т. е. этой самой *внимательности* к бытию в целом. Здесь (как и в связи с „логосом”) не может быть и речи о какой-то усредненной „рациональности” вообще (степень общепонятности этого слова прямо пропорциональна его опустошенности). Гераклит не укладывает мир в рамки выдуманного им (скорее, нами) „ума” или „логоса”, все равно обожествляя их или нет. Он не ставит над *всем* некий божественный *Закон* или *Ум*, а как раз, наоборот, находит в горизонте все-общего, в „простой” мысли о всем-в-целом-как-оно-есть *источник* ума, *смысл* единственно мудрого и *сам „логос”*. В *этой* мысли мысль находит саму себя, собственное начало, становится собой. Поэтому уму обучаются и держась в горизонте всеобщего бытия [23(114+2)], и допытываясь самого себя вплоть до начала, до ничто мысли и бытия [15(101)], — речь идет об одной и той же изначальности. Не о божественном „уме” или „законе” речь, а только о том, чтобы увидеть, как все-и-каждое есть все-целое, одно и как одно содержит все. Это и значит научиться умному вниманию — тому, как все „со-чинено”, схвачено „логосом”, как все „умно” и „мудро” только тем, что *«все есть одно»*.¹

¹ Подобными утверждениями философия всегда шокировала здравый смысл, который полагает, напротив, мерой разумности, с одной стороны, самого себя, а с другой — порождения своей мечтательности, именуемые *идеалами*. Когда, например, Гегель говорит в «Философии права» (Соч. М., 1934. Т. VII. С. 16): «Поистичь то, что *есть*, — вот задача философии, ибо то, что *есть*, есть разум», то

Рассмотрим, к примеру, фр. 85 [41] (весьма сложный с текстологической точки зрения), которого мы уже коснулись в прим. 1 на с. 397.

(εἶναι γὰρ) ἔν τὸ σοφὸν ἐπίστασθαι γνῶμην ὅτι ἐκυβέρνησε
πάντα διὰ πάντων.

А. В. Лебедев переводит:

*Ибо Мудрым [Существом] можно считать только одно:
Ум, могущий править всей Вселенной.*¹

прежде чем пожимать плечами и отмахиваться от этого *идеалиста* и *панлогиста*, стоит подумать, что тут чем определяется. Стоит подумать также, не отмахиваемся ли мы одним махом также и от всей философии. Ведь знаменитая гегелевская поговорка «Что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно» (там же. С. 15) почти перевод аристотелевского тезиса «ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή» (Metaph. 12, 1072b27). И Г. Г. Шпет знал, что делает, когда вложил в уста Гераклита фразу «Все совершается логически» (см. с. 388, прим. 1). Это не „логизация“ всего, а уяснение смысла логического из все-объемлющего.

¹ Фрагменты... С. 239. Вот для сравнения перевод Марковича:

«Wisdom is one thing
to know the Thought (Intelligence)
by which all thing are steered through all (ways)»

[Мудрость — одно: знать Мысль (смышленость), которой все управлено всеми (способами)] (Marcovich. P. 449). Перевод Дж. Керка: «Wisdom is one thing: to be skilled in true judgement, how all things are steered through all» [Мудрость — одно: быть сведущим в истинном суждении о том, как все проведено (как корабль через узкий проход) через все] (Kirk J. Heraclitus. The Cosmic Fragments. Cambridge, 1954. P. 386). Перевод Боллака и Висманна: «Un, l'art, savoir qu'une intention, quelle qu'elle soit, gouverne toutes choses à travers toutes choses» [Единое, искусство (мастерство, умение): знать, что один замысел, каков бы он ни был, правит всем через все] (BW. P. 154). Перевод М. Конша: «La sgesse consiste en une seule chose: savoir q'une sage raison gouverne tout à travers tout» [Мудрость в одном-единственном: знать, что мудрый ум правит всем через все] (Op. cit. P. 241). Перевод С. Муравьева:

«Ибо мудрость — в одном:
устанавливать знание,
коим владея, ты сможешь
всем управлять, что ни есть».

(Указ. соч. С. 239).

Здесь уже не просто некое «Мудрое Существо» или вселенский «Ум», а сам человек возводится в ранг управляющего всем. Впрочем, мысль о едином Управителе Вселенной в связи с „управляющей гноме“ действительно напрашивается. Так, например, Ксенофонт в «Киропедии» (VIII, 8, 1) говорит, что огромное государство Кира «управлялось единственно волей самого Кира (μὴ γνῶμῃ τῆ Κύρου ἐκυβερνᾶτο)» (см.: *Ксенофонт. Киропедия* / Пер. В. Г. Боруховича и Э. Д. Фролова. М., 1976. С. 214).

Этот перевод включает толкование, против которого я и возражаю.¹ Вместо ἔν παντά — *все одно*, о котором гласит согласная с логосом *мудрость* (фр. 50 [26]), вводится некое *Существо*, которое управляет *Вселенной*, что, на мой взгляд, противоречит многим другим контекстам и прежде всего фр. 51[30].² Если заранее не вставлять это „Существо”, различения начала фразы не так существенны: подлежаит разъяснению ἔν τὸ σοφόν — одно (единственное) мудрое — то самое, можно предположить, *странное* — ото всего отстраненное и все же не в стороне рядом со *всем* стоящее — *мудрое*, до которого не дошли „логосы” многознающих мудрецов, но что единственно научает мудрости и уму в отличие от рассказов многознания.³

Важнее, где поставить двоеточие, перед ἐπίστασθαι или после, к тому же связывая его с глаголом εἶναι в модальном значении (как это делает А. Лебедев: *можно считать*). Если же ἔν τὸ σοφόν стоит в начале как логическое подлежащее,⁴ то слово γυνώμην может быть не прямым дополнением,⁵ а внутренним аккумулятивом к слову ἐπίστασθαι.⁶ А поскольку ἐπίστασθαι значит *знать* в смысле *уметь, быть сведущим в чем-либо, установить*, то начало фрагмента можно прочесть так: «*Мудрое одно (или мудрость в одном): быть сведущим в ...*». Что такое γυνώμην?

Это существительное, связанное с глаголом γιγνώσκω — *распознавать, узнавать, усматривать*. Тип словообразования здесь аналогичен, например, таким парам: εὐρίσκω (*находить*) — εὕρημα (*находка*), μννήσκω (*вспоминать*) — μνήμη (*память*); γυνώμην имеет смысл либо результата распознавания, либо способности распознавать: *проницательность, сообразительность, понятливость, смекалка*. Английское *intelligence*, которое в переводе фрагмента использует здесь Маркович, вполне может быть понято в значении *осведомленность* (разведанность, изведенность всего). Эта „гноме” может стать даже органом-распознавателем. Так мы прочтем в Гиппократовом корпусе (Афоризмы. II, 6): «У всех, кто, страдая какою-либо частью тела, не

¹ Не следует, мне кажется, вообще писать в переводах отдельные слова с прописной буквы. Этим вносится весьма сильная интерпретация, которая таким нехитрым приемом освобождается от требования доказательства. Если τὰ παντά — это просто *все сущее*, а не *Вселенная*, ясно, что *наряду со всем* не может быть никакого еще *Существа*.

² См. ниже, с. 550.

³ См. выше, с. 383—384.

⁴ Так понимают строение текста ВВ.

⁵ Как у Марковича: «*Мудрость — одно: знать Мысль...*».

⁶ Подобно выражению ἔχειν γυνώμας во фр. 90[78], «обладать разумом» в пер. А. Лебедева («Человеческая натура не обладает разумом, а божественная обладает». См.: Фрагменты... С. 241).

чувствует совсем страдания, у тех больна γνῶμη),¹ стало быть, то, благодаря чему тело чувствуется — распознается — повсюду, нечто вроде центральной нервной системы.²

У Феогида читаем (Элегии. Кн. I, ст. 1170—1171):

Γνώμη, Κύρνε, θεοὶ θνητοῖσι διδοῦσιν ἀρίστην
ἄνθρωπος γνώμηι πείρατα παντὸς ἔχει

Боги, Кирн, даруют смертным лучшую „гноме“; с помощью „гноме“ человек владеет пределами всего. Здесь также „гноме“ имеет смысл способности понимать, ориентироваться, распознавать концы и начала всего.³

Впрочем, это слово (во мн. ч.) встречается у Гераклита еще во фр. 90[78], к которому мы еще вернемся (см. с. 407). Словно возражая Феогиду, Гераклит говорит:

ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει.

Маркович: *Human nature has no insight, but divine nature has (Человеческая природа не обладает пронциательностью, божественная же обладает).*

Лебедев: *Человеческая натура не обладает разумом, а божественная обладает.*

Боллак и Висманн: *Le caractere de l'homme, de ne pas tenir les intentions, du dieu de les tenir (Характерная черта человека не держаться своих намерений (замыслов), а божества — держаться).*

Мы, однако, убедились, что γνώμηι ἔχειν означает нечто более определенное, чем просто *обладать разумом* (какая-то ра-

¹ Гиппократ. Указ. соч. С. 699.

² Солнечные часы, инструмент-распознаватель времени, называются γνῶμων. Ориентиры житейской мудрости, мудрые изречения (с которыми часто сопоставляют изречения Гераклита) — τὰ γνώμικὰ ἔπη.

³ Ср. фр. 16, 1—2 (West) Солона (благодарю С. В. Месяц за помощь в переводе):

γνώμοσύνης δ' ἀφανὲς χαλεπώτατόν
ἔστι νοῆσαι μέτρον, ὃ δὴ πάντων
πείρατα μόνον ἔχει

Самое трудное — распознать невидимую меру замысла-продуманности, которая одна содержит пределы всего

Слово γνώμοσύνη известно только из этого фрагмента Солона. Этим необычным словом он называет тут что-то вроде продуманной внутренней формы космоса. Речь, конечно, не о ее мере, а о самой продуманности ([само]распознанности, [само]усмотренности) как со-раз-мерности, определяющей ритм и связь событий, меру вещей, лежащую в основе *εὐνομии*. В. Йегер замечает: «Она всегда предполагает γνώμη, означающую правильное понимание и одновременно твердую волю добиться, чтобы оно воплотилось в жизнь» (Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. М., 2001. Т. 1. С. 191).

зумность всем доступна), и нечто более широкое, чем постоянство. Речь идет об умении *распознать*, как оно есть, *соориентироваться, схватывать*, что и как происходит (т. е., скорее, insight). Например, в «Ахарнях» Аристофана слуга поэта-трагика на вопрос, дома ли тот, отвечает почти гераклитовской загадкой: Οὐκ ἔνδον ἔνδον ἔστί, εἰ γνώμην ἔχεις — *и дома и не дома, если смекаешь (соображаешь, схватываешь)* (ст. 396). Значение *соображение, понимание*,¹ как умение сообразовываться с целым, сказывается, например, в таком обороте. Прометей у Эсхила («Прометей прикованный») говорит, что, пока он не одарил людей умением разбираться во времена года и прочими искусствами, они «все делали без „гноме” (ἄτερ γνώμης)» (ст. 456—457) — *бестолково*, как нынче бы сказали, «без понятия», не сообразуясь с целым. В «Эдипе в Колоне» Софокла Фесей просит Эдипа объяснить, с чем тот пришел, ибо «не следует говорить, не понимая в чем дело (ἄνευ γνώμης)» (ст. 594). Впрочем, и значение *намерение, умысел, замысел* явно присутствует, например, в таком тексте из «Антигоны» (ст. 175—177):

Ἀμύχανον δὲ παντὸς ἀνδρὸς
ἐκμαθεῖν
ψυχὴν τε καὶ φρόνημα καὶ
γνώμην,

πρὶν ἂν ἀρχαῖς τε καὶ νόμοισιν
ἐντριβῆς φανῆ.

Нельзя узнать

душу, образ мыслей и **намерение** [уморасположение, умысел, что на уме] ни одного человека,

пока он не покажет себя в опыте начальствования и законов [т. е. управления]

Возвращаясь к фр. 90[78], заметим, что речь тут идет об „этосах” человека и божества. Семантика этого греческого слова (ἦθος) столь же сложна и прихотлива (от „характера” до „местожительства”, „обиталища” — см. ниже, с. 526), но ограничимся простейшим. Гераклит противопоставляет образ понимающего бытия человека в собственном мире образу бытия-понимания божественного мира. Человек в своей осведомленности, пронизательности и сообразительности, в своих замыслах, отвечающих его само- и миро-распознаванию, остается все же „без понятия”, не „смекает”, что к чему, поскольку быть „в понятии” свойственно только божественной полноте и целостности бытия. Войти в этот божественный *замысел*, войти в ум, „в понятие” — значит (возвращаемся к фр. 85 [41]) уметь удерживать (ἐπίστασθαι) одно-единственное, что и есть само мудрое, а именно ту —

¹ «Понимание» — так переводит γνώμη Т. В. Васильева в «Кратиле» Платона (411b1).

γνώμην — всеобъемлющую *сметливость* — *проницательность*, *распознанность*, *схваченность*, *продуманность* (γνώμοσύνη Солона) и *сообщенность* сущего друг другу (или осведомленность друг о друге), — *которая управляет всеми (сущими) через все (и каждое) в едином замысле бытия.*¹

Итак:

Мудрость в одном [одна]: быть сведущим в той [всераспознающей] сметливости [держат ее в уме, стоят в ней], которая управляет всё через всё [и каждое].

То, как все («пределы всего») распознано и схвачено в расположении всеобщего, есть божественный горизонт человеческой „гноме“. Человек должен суметь выйти из своего частного мира, в котором он хорошо понимает и ориентируется, чтобы научиться ориентироваться во всеобщем мире.²

Решающим для понимания этого фрагмента мне кажется заключение: *всё (и каждое) управляется всем (и каждым)* (т. е. именно не Кто-то или Что-то управляет всем, а все само-управляется, — ведь помимо *всего*, рядом с ним не может быть ничего³). Эта формула (πάντα διὰ πάντων) варьирует смысл *все-общего*

¹ Имеет смысл принять во внимание еще один относительно поздний — этический — смысл „гноме“. Аристотель, рассматривая в «Никомаховой этике» разные «склады души», посвящает небольшой раздел специально «так называемой „гноме“». Чтобы воспроизвести по-русски куст производных и близких слов, которыми пользуется здесь Аристотель, Н. В. Брагинская переводит эту „гноме“ как *совесть*. «Так называемая совесть, которая позволяет называть людей совестящимися (εὐγνώμονας) и имеющими совесть ((συν)γνώμην), — это правильный суд доброго человека» (1143a20). — *Аристотель*. Соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 4. С. 184. В английском переводе Г. Рэкхема (*Aristotle. The Nicomachean Ethics. Cambridge (Mass.); London (The Loeb Classical Library), 1975*) это слово переведено *consideration* — *предупредительность, уважение, внимательность*; соответственно *considerate* — *человек внимательный, деликатный*. Здесь особенно отчетливо выявляется то значение слова *распознавать*, которое связано с признанием. Речь идет о „гноме“ как уморасположении к *принятию во внимание, признанию* другого, о *желании посчитаться с другим*. *Со-весть* ведь и есть *осведомленность* о другом, *внутренняя извещенность* о бытии другого. *Бытие* сущего как со-общенность и со-извещенность всего сущего — как, рискнем сказать, *онтологическая совесть* или, чтобы выразиться ближе к языку Гераклита, *дике-правосудие* — это и есть божественная *гноме*. М. А. Солопова в недавнем издании «Евдемовой этики» переводит γνώμη как „разумение“, „усмотрение“ (*Аристотель*. Евдемова этика. М., 2005. С. 173, 344).

² «Благодаря γνώμη, человек высвобождается (становясь в таком случае философом) к более широкому горизонту, не имеющему иных пределов, кроме пределов самих вещей» (*Conche M. Op. cit. P. 82—83*).

³ Хотелось бы заранее предупредить также и против навязчивых толкований этого в духе пантеизма, метафизики всеединства соловьевского толка, или „имманентизма“, или еще какого привычного „изма“.

($\xi\nu\nu\acute{o}\nu\ \acute{\rho}\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$), *все-единого* ($\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\rho}\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$). Еще одну вариацию мы находим во фр. 25[10]: «...из всего — одно, из одного — все (... $\acute{\epsilon}\kappa\ \acute{\rho}\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu\ \acute{\epsilon}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\xi\ \acute{\epsilon}\nu\acute{o}\varsigma\ \acute{\rho}\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$)». Суть в том, что все эти формулы именуют не *объект* некоего умного управления со стороны, положим, божественного Ума, а, так сказать, „субъект” бытия: *все*, по отношению к которому не может быть ничего „со стороны”. „Управление” есть поэтому само-управление, просто тождественное с бытием. Как все *есть* одно, или как все *управляется* всем, или как все *есть сообща*, разом, — это и есть онтологическая форма самого ума или формула мира, схваченного в уме, в само-замысле, точке начала-начинания. Соответственно быть понимающим — значит понять, как сущее уже *понято* самим собой, схватить, как *все* сущее охвачено *одним* бытием. Потому-то „общее”, откуда человек набирается ума, *есть* все-в-целом. Само сущее как *все* сущее в *единстве* своего бытия и *есть* источник ума.

У Секста Эмпирика мы нашли подробное изложение этого воззрения: *все-в-целом* и *есть* сам „логос”, сам „нус”, само „мудрое”, — критерий и начало (источник) всеобщего разумения, из начала которого образуется подобный микрокосм человеческого ума. Здесь уместно, пожалуй, привести также и то разъяснение, которое делает Плотин в том самом месте, где, раскрывая смысл утверждения о тождестве мышления и бытия, приводит известные формулы Парменида, Аристотеля и — вместе с ними — фразу Гераклита: «Я спрашивал (или искал) самого себя».¹ В начале этого периода Плотин говорит: «Ум ($\nu\omicron\delta\varsigma$) мыслит собственно сущее не так, как если бы находился в стороне от него; он не до него и не после него, а как бы первый законодатель, а лучше — сам закон бытия ($\nu\omicron\mu\omicron\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota$)» (Plot. Enn. V 9, 5, 26—28).

Еще раз: перед нами не „рационализация” мира со стороны неопределенной „рациональности” вообще, а решающий шаг на пути к уяснению (даже открытию) самого *понятия* ума, причем *определенного* понятия. Там, где открывается возможность задаться вопросом о том, что, собственно, такое ум, разумение, понимание, и услышать оригинальный (изначальный) ответ на него, не следует полагаться на мнимую само-собой-разумеемость разума. Не „умом” и не „логосом” (*лат. ratio*) определяет Гераклит закон бытия (а вовсе не „Вселенной”), напротив: во внимании все-общему, бытию сущего в целом (тому, что *есть*) он впервые открывает критерий (решающее определение) и источник (начало) ума, умного слова (логоса), мудрости.

Итак:

не *законом*, устанавливаемым неким посторонним *умом* все складывается в целое, напротив, именно парадокс все-общего,

¹ См. с. 379.

все-единого лежит в начале ума-понимания, логоса-понимаемого, мудрости. Всеобщее есть определяющий критерий истинного разумения.

Вернемся теперь туда, откуда мы отступили, и попробуем свести найденное воедино, начав с начала, а именно с того, чем, кажется, и сам Гераклит начинал свое сочинение (*логос*).

ГЛАВА 3

ЛОГОС

§ 1. Логос: семантика и поэтика

1.1. Слово „логос”

Уже приведенные выше фрагменты (например, фр. 26[114+2] и фр. 23[50]) позволяют заметить, во-первых, что Гераклит придает какое-то особое значение *логосу* (все еще остающемуся у нас без перевода) и, во-вторых, что значение это *гомологично* значениям таких ключевых слов, как *ум* (*нус* или *фронесис*), держащийся вниманием всеобщему, как *одно мудрое*, ото всего и каждого отличное, как *гноме-замысел*, — словно все это разные имена или обороты („тропы”) того же самого. В этом „самом” внутренне связаны всеобщность (сообщимость, вразумительность) и всеобщность (все-единство сущего), согласие с „логосом” и друг с другом.¹ *Логос* у Гераклита прямо соотнесен со всеобщим в таком двояком смысле: все(м)общее. Отсюда его многозначительность.

Гераклит обращает наше внимание к *самому логосу* (фр. 23[50]). В согласии (гомологии) с этим *логосом* находится единственная мудрость — понимать, *как* «все есть одно», *как* все *есть* разом, *сообща*, *как* «все правит всем через все», *как* все, *сходясь* в одно, *расходится* в каждое, *как* в одно вложено противоположное. Это „*как*” и есть „*логос*”.

Сосредоточившись на этом со-общении, внимание становится понимающим, *мудрым*, *умным*, „*логичным*”, т. е. умеющим схватывать и сказывать разом со-общенность разного. Если логос —

¹ Значение все-общности передается, например, выражением $\xi\upsilon\nu\acute{o}\nu\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$ (фр. 26[114]), значение всеобщности — выражением $\xi\upsilon\nu\acute{o}\nu\ \pi\acute{\alpha}\sigma\iota$ (см. фр. 23(d¹)[113]: $\xi\upsilon\nu\acute{o}\nu\ \epsilon\sigma\tau\iota\ \pi\acute{\alpha}\sigma\iota\ \tau\acute{o}\ \phi\rho\nu\acute{o}\nu\epsilon\iota\nu$ — *разумение у всех общее*). Синонимное слово $\kappa\omicron\lambda\upsilon\acute{o}\nu$ может использоваться и в том, и в другом значении (ср. фр. 26[2] и 24[89]), где смысловые позиции слов *логос* и *космос* почти взаимозаменяемы.

это речь „говорящих с умом (ξὺν νόῳ λέγοντας)”, — речь, исходящая из того же средоточия все(м)общего, в котором набираются ума, — он, логос, сказывает *все разом, словом*,¹ так что сам *склад, строй* умной речи сказывает (показывает) *склад* и *строй* всего как замкнутого на себя (сомкнутость конца и начала) целого, одного.

Словом, *логос* говорит, видимо, столько же о *слове*, сколько и о том, *что* и *как* словом говорится.²

Возможно, именно на это и обращает наше внимание Гераклит, говоря: «Не мне, а логосу вняв...». Послушайте не только то, *что* я говорю, но и *как* сказано, что *происходит*, когда так говорится, вдумайтесь в событие речи, в ее сложение.

...Мы можем только гадать, в какой мере Гераклит дает слову *логос* сказать то, что в нем уже сказано, а в какой само слово помогает мыслителю сказать то, что у него на уме. Во всяком случае, нам следует внимательней отнестись к семантике этого слова, т. е. к тому, что оно уже заранее говорит, подсказывает, на какие мысли наводит.³

Логос (в таких фр., как I[1], 26[50], 83[108]) переводят (если переводят) обычно как *речь, слово, рассуждение*.⁴ Как правило, *логосом* называлось цельное словесное произведение (сочинение). Так, например, «Илиаду» можно было бы назвать *логосом-словом* о походе ахейцев на Троию⁵ (так же, как «Слово о полку Игореве» или «Слово о законе и благодати»). Аристотель говорит о *сочинении* (записанном — σὺγγράμμα) Гераклита,⁶ но можно было бы сказать и *Логос* Гераклита. Если фр. I[1], в самом деле, открывал его сочинение, то слово *логос* может занимать здесь вполне обычное место.

¹ Ср. ὁμολογῆν как *dire ensemble, dire en accord* — BW. P. 28, 175, 178.

² «Логос — это слово, насколько оно осмысленно.., не только осмысленная человеческая речь, но также и смысл, заложенный в вещах» (*Snell B. Die Sprache Heraklits // Hermes. 1926. N 61. S. 365*). Так, выражение οὐδὲν λέγειν (букв. *ничего не говорить*) означает *не молчать, а нести околесицу*. Напротив, ἀληθεί λόγῳ означает *не по правде говоря, а на самом деле* (см.: Herod. I, 120, 2).

³ Помимо процитированной статьи Бруно Снелля, опираюсь в дальнейшем также на следующие работы: *Minar E. The Logos of Heraclitus // Classical Philology. Vol. XXXIV. 1939. October. P. 323—334; Hölscher U. Der Logos bei Heraklit // Varia variorum. Festschrift für Karl Reinhardt, dargestellt von Freunden und Schülern zum 14. Februar 1951. Münster; Köln; Bohlau, 1952. S. 69—81; Verdenius W. Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides // Phronesis. 1966. Vol. XI, N 2. P. 81—98; Kurtz E. Interpretation zu den Logos-Fragmenten Heraklits. (Spudasmata XVII). Hildesheim; New York, 1971.*

⁴ *Le discours* (BW и M. Conche). Но — *the Truth* у Марковича.

⁵ Так, для *Аристотеля* название «Илиада» есть имя *логоса* (см., например: *Metaph. VII 4, 1030a8*).

⁶ См. фр. I(d)[A4] (Arist. Rhet. G 5, 1407b14).

Аристотель и Секст Эмпирик согласно относят этот фрагмент к началу сочинения. Аристотель: «В начале его сочинения, где он говорит...»; Секст: «Так, в начале своего сочинения... философ говорит: „τοῦ δὴ λόγου...” (эту вот речь...)» (фр. 1a, d). Такого рода обороты были, видимо, вполне обычными.¹

Однако в ряде фрагментов — например, фр. 53[31] («... море же разливается и получает свою меру [долю] — εἰς τὸν αὐτὸν λόγον ὅκοιός πρόσθεν — в том же отношении [пропорции], что и прежде...»), 67[45] и 112[115] (бесконечно глубокий и самовозрастающий логос „души”), 100[39] (логос Бианта из Приены — одного из семи мудрецов, — больший, чем других) — „логос” имеет явно другое значение, мало, кажется, схожее с первым. Речь может идти о чем-то вроде *меры, отношения, пропорции, доли, почета*.² Следует, конечно, вспомнить, что слово ἀνα-λογία означает подобие или равенство отношений, в частности — *математическую пропорцию* (см.: Plat. Tim. 31c, 32c). Аристотель определяет: «ἡ ἀναλογία ἰσότης ἐστὶ λόγον — пропорция есть равенство отношений» (EN. 1131a31). Стало быть, обращая наше внимание к логосу, Гераклит никак не отвлекает его от *мира мер*, от космоса пифагорейцев, в котором все и каждое определено *числом*, т. е. пределами и отношениями.³

¹ «Древнейшие произведения греческой прозы носили название λόγος, что значит „слово”, „рассказ”. Геродот употребляет этот термин, обозначая им обладающие тематическим единством части своего труда, а также весь труд (VII, 152)» (Борухович В. Г. Научное и литературное значение труда Геродота // Геродот. История в девяти книгах. Л., 1972. С. 458). Так, Гекатей противопоставляет свое сочинение множеству смешных „логосов” эллинов (Фрагменты... С. 136. См. с. 377, прим. 1). Ср.: начало сочинения Иона из Хиоса: ἀρχὴ δὲ μοι τοῦ λόγου... — *Начало моей речи...* (там же. С. 418), Диогена из Аполлонии: ἀρχὴ δὲ αὐτῶι τοῦ συγγράμματος ἦδε λόγου παντὸς ἀρχόμενον δοκεῖ μοι χρεῶν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἀναμφισβήτητον παρέχεσθαι — *Начало его сочинения гласит: «Начиная любую речь, думается мне, надо представить исходное начало неоспоримым...»* (Фрагменты... С. 547) или начало нового сюжета у Геродота: Ἐπιδίξεται δὲ δὴ τὸ ἐνθεῦτεν ἡμῖν ὁ λόγος τὸν τε Κύρον — *Отныне речь у нас пойдет о Кире* (I, 95).

² А. Лебедев переводит фр. 100[39]: «В Приене родился Биант, сын Тевтамов, который в большем почете, чем остальные» (Фрагменты... С. 246). Ср. у Пиндара (Нем. VII, ст. 21): «Слава Одиссея (λόγον Ὀδυσσέος) больше испытанного им» (пер. М. Гаспарова). Здесь, впрочем, может быть и „слово” (Гомера об Одиссее или соответственно Бианта), превзошедшее другие (см.: *Conche M. Op. cit.* P. 138). О Бианте см.: Геродот. I, 170.

³ Вспомним формулу платоновского «Филеба», говорящую о том, как происходит: «...рождение в бытие [неким] существом из мер, создающихся вместе с [положенным] пределом» (26d). Пифагорейскую теорию вполне можно было бы назвать логосом метрического космоса. Отзвук этого логоса еще слышен в слове

Но как же может быть связано это значение *логоса-меры, логоса-отношения* со значением *логоса-речи, логоса-слова*?

Прежде всего следует, видимо, уяснить, какого именно рода (жанра) речь может именоваться *логосом*.¹ Один текст, пожалуй, лучше других позволяет уяснить, каким образом логос-речь может быть связан с логосом-отношением или логосом-мерой. У Эсхила в «Персах» вестник рассказывает персидской царице Атоссе о соотношении сил персов и эллинов перед битвой:

Числом судов перс явно превосходил:
Всего лишь триста было их у эллинов;
К тому отборных, сверх трехсот, десяток был.
А Ксеркс-владыка, — знаю достоверно то, —
Водительствуя в битве, заурядных вел
Судов военных тысячу; да двести семь
Имел отборных, скорости неслыханной.
Таков подсчет (ὄδ' ἔχει λόγος)...²

(Ст. 337—343).

Здесь *логос* буквально есть подсчет сил, *отчет* о соотношении вступающих в сражение воинских сил.³ Некоторые филологи и Герраклитов *логос* переводят по-английски словами *formula* или *account* — *отчет*, передающий, надо полагать, аналогичный *подсчет* (*count*), некое *соотношение* сущего.⁴ Заметим, что уже этим

„рациональность”, поскольку латинское *ratio* (*счет, подсчет, отчет, отношение*) естественно передавало этот семантический пласт греческого *λόγος*, а вместе с тем означало *рассуждение, размышление, основание*. Так, аристотелевское определение человека «ζῷον λόγον ἔχον — животное, владеющее [разумной] речью» (Polit. I 10, 1253a8—10) переведено на латынь известной формулой — *animal rationale*.

¹ В отличие, скажем, от *мифа, эпоса, ремы, фасиса*...

² Пер. Вяч. Иванова. См. изд.: Эсхил. Трагедии. М., 1989. С. 27. «Such is the reckoning», — переводит, например, Герберт Смит в изд.: *Aeschylus in two volumes*. Cambridge (Mass.); London (The Loeb Classical Library), 1946. P. 139.

³ Именно значение *подсчета, расчета, отчета* дает в качестве первого словаря Лиддела—Скотта: *computation, reckoning, account*. Ср. знаменитое изречение хора из «Эдипа в Колоне» Софокла (ст. 1224—1225): «Μὴ φύναι τὸν ἄπαντα κικῆ λόγον · — Не родиться превосходит всякий удел [или *расчет*, т. е. — *расчетливей* всего]...».

⁴ См., например: Kirk G., Raven J. The presocratic philosophers. Cambridge, 1966. P. 188: «Logos, which is perhaps to be interpreted as the unifying formula or proportionate method of arrangement of things. (...) The technical sense of *λόγος* in Heraclitus is probably related to the general meaning 'measure', 'reckoning' or 'proportion'; it cannot be simply 'Heraclitus' own 'account' that is in question (...) although the Logos was revealed in that account». Чарльз Кан переводит начало фр. 1 [1] так: «Although this account holds forever, men ever fail to comprehend...»

простым соображением устраняется многоспорная проблема, имеет ли *логос* у Гераклита „субъективный” или же, напротив, „объективный” смысл. Любой *отчет* (например, управляющего) о положении дел, о собранном урожае, о соотношении богатств, величин, сил, мер, любой *счет*, предъявляемый, положим, к оплате, осведомляет о том, как оно *есть*, а не о том, что кто-то *думает* о неких управляющих всем *законах*, тем более — *Существах*.¹

Впрочем, дело вовсе не в том, чтобы установить, в каких случаях „логос” может иметь „объективное” значение. Главное, что нам подсказывает „логос” Гераклита, мы, возможно, сумеем услышать, если попробуем слушать его слова (а не только исследовать тексты) и для начала усомнимся в том, что нам кажется самоочевидным: слово субъективно, в словах мы выражаем наши мнения о вещах „внешнего” мира, а эта „внешность”, „независимость от нас” (от наших мнений, мыслей, слов) вещей и есть объективное. Так ведь и слова Гераклита становятся для исследователей объективными в той мере, в какой „внешними”, т. е. не слушаемыми, а объясняемыми.

Правда, и мы добираемся до объективной „внешности” вещей (и текстов) с помощью сложной мыслительной и словесной — внутренней — работы. Книга объективной природы написана, оказывается, математическими словами (нуждающимися для понимания в словах естественного языка), но... все равно, слова — это наше, а объективны — *внешние* вещи. Для греческого же мыслителя слово — это то, в чем только и может происходить раскрытие того, что есть, или, напротив, сокрытие. Гесиоду известно, что даже божественные слова и речи могут быть как обманчивыми ($\psi\epsilon\acute{\upsilon}\delta\epsilon\alpha$), так и правдивыми ($\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\alpha$) (Theog. 27—28). Если „логос” Гомера, как думает Пиндар, прославил Одиссея сверх меры (Nem. VII, ст. 21—23²), все же истинное *бытие* умершего героя навсегда пребывает в слове славы (ст. 33—34). Смысл „логоса” как песни-славы, в которой герой-победитель (вместе со всем, что породило его и обусловило победу) остается навсегда, этот смысл — пафос эпиникий Пиндара (см. ниже, с. 509) — следует прежде всего иметь в виду, вслушиваясь в „логос” Гераклита: речь, слово —

(Kahn Ch. The Art and Thought of Heraclitus. Cambridge, 1979. P. 29). См. также: Minar E. Op. cit. P. 326; Verdenius W. Op. cit. P. 89.

¹ И нет нужды извинять Гераклита тем, что «...архаическое мышление греков еще не различало ясно между объективным и субъективным аспектом знания...» (Marcovich. P. 8).

² См. с. 412, прим. 2.

единственное „место”, где сущее может сказаться и показаться в истине. Дело, стало быть, не в «архаическом неумении различать слова и вещи», а, скорее, в нашем неумении слышать не только слова Гераклита, но и собственные.

Чтобы подойти еще ближе к тому, что всегда уже говорил Гераклиту *логос*, заглянем глубже в его коренное значение.

Логос есть существительное, произведенное от глагола *λέγω*, *λέγειν*. Первое (и наиболее раннее) значение его по словарю Лиддела и Скотта *to pick up, gather* — *добывать, подбирать, набирать, собирать*¹ (ср. *легион* (λεγιών) или использованное Гераклитом во фр. 17[129] причастие ἐκλεξάμενος (*выбравший, отобравший*), знакомое нам по слову *электика*). Характерные примеры использования форм глагола *λέγω* в значении *собирать* (при этом *выбирая, отбирая* и *разбирая*) в «Илиаде» и «Одиссее» находим в описании ритуала погребальной кремации тела Патрокла, заканчивающегося тем, что оставшиеся кости отбирают среди других, собирают, омывают вином, умащивают и помещают в урну:

...ὄστ'έα Πατρόκλοιο Μενoitιάδαο λέγωμεν
εὔ διαγιγνώσκοντες...

*Сына Мелетия мы соберем драгоценные кости,
Тщательно их отделив от других*²...

(Илиада. 23, 239.³ Пер. Н. Гнедича).

Если, стало быть, *логос* есть *речь*, то жанр этой речи вполне определен: — дать *отчет* о том, что как-то уже *собрано* (сочтено), в этом сборе *разобрано* (учтено, почтено) и *отобрано* (отчетливо распознано [εὔ διαγιγνώσκοντες]), чтобы быть так сохраненным.

Именно этот круг значений *логоса* М. Хайдеггер полагает в основание своей интерпретации Гераклита.⁴ При этом Хайдеггер за-

¹ Например: «Рвать (собирать — λόγων) для забора терновник...» (Od. 18, 359) или «Посланы были / Все они в поле терновник собирать (λέξοντες) для заграды садовой» (24, 224) (пер. В. Вересаева).

² Для нас значим здесь и глагол διαγιγνώσκω, который буквально значит *распознавать*.

³ Ср. также: Ил. 24, 793; Од. 24, 72.

⁴ См.: Heidegger M. Heraklit // GA. Bd 55. S. 266—270. См. также: Heidegger M. Logos (Heraklit, Fragment 50) // Heidegger M. Vorträge und Aufsätze. Pfullingen, 1967. Т. III. S. 3—25. Этимологический и семантический анализ „логоса”, положенный Хайдеггером в основу интерпретации, филологически вполне нормативен. Едва ли не первым такой анализ провел Е. Майнер в цитированной статье (Minar E. The Logos of Heraclitus. P. 323—331). Гераклитов „логос” обычно толковали в том смысле, который это слово приобрело только у стоиков. В V же ве-

мечает, что значение *собирать* свойственно также немецкому *lesen* (производное того же индоевропейского корня, что и греческое *λέγειν*). Обыкновенно глагол *lesen* значит *читать*, но есть формы, в которых он значит также и *собирать*, например, в словах: *Ahrenlesen* — *сбор колосьев*; *Traubenlesen* — *сбор винограда*; *auserlesen* — *отборный*. Та же связь значений обнаруживается в латинском *lego, legi, lectum, legere* (*electio* — „избрание” [ср. „электорат”]), *collectio, collega, collegium* [коллектив]). Эти параллели указывают на общий индоевропейский корень **les* (*собирать, набирать*).¹

Я не нахожу в русском языке этимологически родственной группы. Первое, что приходит на ум, — и, пожалуй, этимологически ближайшее к греческому *λέγειν* — это *слагать* в смысле *слагать песнь, стих, речь*. *Логосу* в таком случае могло бы соответствовать что-то вроде *слог, сложение, склад*.²

Скорее, впрочем, можно было бы расслышать некие значимые намеки в том этимоне, который сказывается в словах *отчет, счет, почет*. Ведь и латинское *legere*, и немецкое *lesen* означают также *читать*. По-русски же *читать, считать* (*чи-т-сло*), *почитать* (*чтить, честь*), *четкий* — слова однокоренные.³ Но в чем же *коренная* связь этих слов, значения которых вовсе не близки на современный слух? Рискнем посочинять.

Чтить, например, значит *выбрать, выделить* что-либо или кого-либо из ряда других и *наделить* особым вниманием: *почётом* (*хвалой, песнью, словом [= славой]*).⁴ С ним следует считаться, принимать в расчет. *Чтимое, почитаемое* отчетливо отлечено от друго-

ке слово „логос”, замечает Майнер, не имело никакой связи с такими понятиями, как „разум” или „мировой закон” (Р. 328). См. также: *Verdenius W.* Op. cit. S. 89; *Guthrie W.* A history of Greek philosophy. Cambridge, 1962. Vol. I. P. 420—424; *Kurtz E.* Op. cit. S. 66—82.

¹ См.: *Etymologische Wörterbuch des Deutschen*. Berlin: Akademie Verlag, 1989. S. 1006—1007.

² См., например: *сложник* — сочинитель, писатель (*Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1994. Т. 4. С. 258).

³ Корень этот уходит к др.-инд. *setati* — „соблюдает, мыслит, познает, понимает”, *ketas* — „мысль, умысел, желание”, *cikivān* — „понимающий, знающий”. См.: *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. IV. С. 350 (честь), 366 (число), 367 (читать), 374—375 (чту).

⁴ Обратим внимание: в посмертные *почести* героя как раз и входит тщательный отбор, распознавание, собиране, хранение его костей. Слово *ἀναγυ-ώσκω* — *распознавать* — имело также значение *читать*; на ст.-слав. было переведено словом *чту*. См.: там же. С. 374.

го и находится в четком отношении к нему. Каждое сущее имеет свою честь, свою меру бытия и соответственно меру почтительного внимания — боги, герои, времена, места, вещи... Мы почитаем верно, когда почитаем каждое тем, что оно *есть* в собрании сущего, собирающее же, слагающее коренится в том, чем считается само бытие, само „есть”: „естина”-истина.¹

Нетрудно распознать в проступающем рисунке знакомые черты пифагорейского, мерами-числами устроенного (сложенного, сочтенного) мира. Можно снова, с новой стороны понять, что такое пифагорейское *чи(т)сло*, и увидеть прямую связь пифагорейского *ἀριθμός* с обсуждаемым теперь *λόγος*.

Но как все же быть со значением „*читать*” (*lego, lesen*) относительно „логоса”?

Кажется, именно этот поворот дела подведет нас к Гераклитову *логосу* ближе всего. Во-первых, для чтения необходимы столь же отчетливо различимые единицы-первозлементы (*стихии* [στοιχεῖα]: буквы, слоги, слова...), что и числа для счета. Во-вторых, само чтение есть не что иное, как слагание, складывание из отчетливо различных единиц целого, одного (смысла). Чтение — это разбирающее(ся) соби́рание в единое *слово* множества *слов-элементов* — по слогам, словам, фразам — с чувством, толком и расстановкой. В-третьих, в чтении с предельной отчетливостью обнаруживается основной парадокс *логоса-соби́рания-слагания*: внимание говорящего и слушающего собрано и устремлено к тому одному, общему, что складывается только целостной речью — к смыслу, сути, теме — и что не присутствует, однако, ни в одном элементе, фрагменте, части речи. Вместе с тем это *одно* целокупной речи не только не существует (не сказывается, не складывается) вне и без этого членораздельного, разборчивого, подробного множества разноречивых слагаемых, но — напротив — только в син-таксисе, в кон-тексте, в едином логосе-слове *каждая* слагающая его *стихия*, каждый элемент избирается в качестве *единственного*, единственно возможного, открывается в собственной предельно отчетливой точности и обретает неслыханную чтимость-значимость: «Из песни слова не выкинешь». Именно слагаясь, сопрягаясь, *сходясь* друг с другом в предельное все-единство „логоса”, все *расходится* в предельную различенность каждого элемента — отдельного слова, слога, звука.

¹ Истина от *истый, истовый*. Ст.-слав. *истъ, истовъ* — „истинный, сущий”. Предположительна связь с и.-е. *es- „быть”. См.: там же. Т. II. С. 144.

1.2. „Логос” поэзии

Прежде всего и более всего такой склад речи-логоса свойствен, конечно, поэзии. Возможно, не без участия слуховой памяти о логосе Гераклита сложились у Б. Пастернака известные строки о поэтическом творчестве:

*...Голос, властный, как полюдьё,
Плавит все наперечет,
В горловой его полуде
Ложек олово течет.*

*Что ему почет и слава,
Место в мире и молва
В миг, когда дыханьем сплава
В слово сплочены слова?..*

Если на время отвлечься от содержания загадок и намеков Гераклита, темная многозначительность которых сразу же захватывает внимание читателя, легко заметить, что *склад* („логос”) самих этих изречений отличается многими чертами поэтической речи. Исследователи нашли в них особую ритмику и метрику, как если бы они строились по законам стихосложения и предполагали особую — речитативную — манеру *исполнения*.¹ Часто эти изречения складываются в законченный, формально замкнутый афоризм.² Они пронизаны фонетическими перекличками: аллитерациями, подчеркнутыми созвучиями и ассонансами; нередко строятся на этимологических фигурах и смысловых разнотолках, скрепляются

¹ См.: *Муравьев С. Н.* Силлабо-тоничность ритмической прозы Гераклита Эфесского // *Античность и современность*. М., 1972. С. 236—251. См. позднейшую и весьма детальную разработку темы: *Mouraviev S.* HERACLITEA. III. 3. A. Recensio: 3. Fragmenta Heraclitea. Textes, traduction et commentaire. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2002. (Troisième partie: Ποίησις. La dimension poétique des fragments). Формальная поэтика гераклитовских изречений тем более важна, что вся она, замечает С. Муравьев, «преследует одну и ту же цель: убедить в справедливости его видения мира, путем подобного построения самой словесной материи» (HERACLITEA. IV. A. P. XXVI). Одним из первых на поэтическую аналогию *космоса* (строй сущего) и *логоса* (строй изречения) у Гераклита указал Бруно Снелль (*Snell B.* Die Sprache Heraklits // *Hermes*. 1926. N 61. S. 335—381). Карл Райнхардт также считает, что «всякое толкование Гераклита, желающее достигнуть цели, должно исходить из строения фразы» (*Reinhardt K.* Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie. Frankfurt am Main, 1959. S. 215). См. с. 443, прим. 2.

² Что сочинение Гераклита было собранием афористических изречений, допускал уже Эд. Целлер: *Zeller Ed.* Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Leipzig, 1919—1920. Bd I. S. 788, n. 1.

синтаксическими обращениями, параллелизмами, противопоставлениями (антитеза, оксюморон, хиасм).¹

Всем строем изречения Гераклит как будто хочет показать, что за явной (синтаксической) связью *разных* слов и утверждений скрывается более крепкая неявная связь, как если бы разные слова, изречения, обороты были морфологическими изменениями — метафорами и метаморфозами — некоего *одного* — ото всех слов отличного — неизменного слова. Это *слово*, не имеющее собственного имени, но говорящее самой *формой* (складом) говорения, — оно-то и говорит самое значимое, им-то и сказывается мудрость, со-ответствующая, гомо-логичная логосу-складу сущего: за явным складом (синтаксисом) разных (вплоть до противоположности) вещей и событий скрывается более сильный и крепкий, неявный склад,² а именно метаморфоза *одного*. Все-де происходит так, как если бы бессмертие и смерть, смерть и жизнь, бодрствование и сон были только формами „склонения” одного и того же „существительного”, „спряжениями” одного ”глагола”, тропами-оборотами одного и того же существа.³ Несказуемое (остающееся *темным*) подлежащее, на котором сосредоточено все внимание, сказывается лишь метафорическими метаморфозами сказуемого. Поэтому изречения Гераклита часто строятся по законам *внутренней речи*: без союзов (асюндетон), паратактически, поскольку связываются неявным, подразумеваемым, неизменным одним „субъектом” (об этом ниже мы еще поговорим подробнее). А может быть, и сам текст Гераклитова сочинения, как позволяют предположить некоторые фрагменты, был построен в форме паратактических вариаций одной „отличной ото всего” мудрости, почему и распадается на законченные афоризмы (логосы-гномы).

Вот хотя бы несколько примеров поэтического строя изречений Гераклита.

¹ Формально-поэтические особенности Гераклитовых изречений изучены в книге Боллака и Висманна, подробнее же всего в упомянутом исследовании С. Муравьева.

² См. фр. 9[54] (ἀρμονίᾳ ἀφανῆς φανερῆς κρείττων — *связь неявная явной крепче*). В одном из двух мест, где Ипполит цитирует этот фрагмент, он, кажется мне, ненароком оказывается ближе других к Гераклиту: «Гераклит, — замечает он, — ценит явное наравне с тайным, исходя из того, что явное и тайное образуют некое единство. Так, он говорит: „Тайная гармония лучше явной”...» (Фрагменты... С. 192). См. с. 536, прим. 1.

³ См. фр. 41[88]: «Одно и то же в нас — живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое, ибо эти, переменившись, суть те, а те, вновь переменившись, суть эти». Ср. также фр. 53[31]; 66[36, 76—77]; 77[67]. См. с. 534—535.

Изречение, ставшее, судя по всему, основным для тех, кто считал себя последователями Гераклита („гераклитовцы”),¹ и оставшееся основным для тех, кто сводил „учение” Гераклита к утверждениям: «Нельзя дважды (да нет: однажды) вступить в одну и ту же реку»; «Все течет, ничто не покоится», — это изречение (фр. 40[12]) гласит:

*На входящих в те же самые реки притекают в один раз одни, в другой раз другие воды.*²

Но по-гречески речение это пронизано отчетливыми, подчеркнутыми богатыми аллитерациями, внутренними рифмами и весьма выразительным ритмом, который также что-то *говорит* одновременно с тем, что говорит само изречение

ποταμοῖσι τοῖσιν ἀποτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρεῖ·

Силлабо-тоническая метрическая схема³ позволяет исполнить этот *стих* так:

*потамоῖси
тойсин аутойсин эмбайнусин
хетера к(ай) хетера хюдата
эпиррей*

Течение речи охвачено монотонно повторяющимися звуками как бы одного и того же слова и монотонным ритмом, *возвращающим* текущую речь все снова и снова к первому движению, повторяющему его, каждый раз другое и каждый раз то же самое. *Формой* своей речение говорит не (с)только о *течении*, скорее, о *постоянстве в изменении*.⁴

Ритмически эта строка напоминает известное стихотворение Ф. Тютчева:

*Дума за думой, волна за волной
Два проявленья стихии одной
В сердце ли тесном, в открытом ли море,
Здесь в заточении, там на просторе...*

¹ «Мы должны видеть в πάντα ρεῖς скорее воззрения гераклитовцев, чем самого Гераклита» (Snell В. Die Sprache Heraklits. S. 355).

² Фрагменты... С. 209.

³ По С. Муравьеву: пеан третий + три дактиля + три дактиля + анапест. См.: Муравьев С. Н. Силлабо-тоничность ритмической прозы Гераклита Эфесского. С. 245.

⁴ См. фр. 56а[84] (μεταβάλλον ἀναπαύεται — сменяясь отдыхает).

Таково течение ритмической речи, течение, схваченное формой, текущая форма, стоящее течение или текущее стояние. Таковы ритмы поэтической речи, песни, танца, музыки. Как видим, образующая сила ритма, метра, формы остается в центре внимания. Гераклит лишь напоминает то, что помнит язык: в корне слова *ρυσμός* (*ρυθμός*) — *ритм* — лежит глагол *ῥεῖν* — *течь*.¹ Далее мы еще вернемся к этой теме.

Вот примеры более сложной конструкции.

1[18] ἐὰν μὴ ἔλπηται, ἀνέλιπτον *Не чая нечаянного, не выследишь*
οὐκ ἐξευρήσει, ἀνεξερεύνητον ἐὼν *неисследимого и недоступного*²
καὶ ἄπορον

Но можно прочесть и так:

*Если не чаает, не выследит нечаянного, неисследимо бо и неприступно.*³

Знаков препинания нет, изречение можно членить как угодно. Пять слов с отрицанием, на которых держится изречение, обращают внимание на само отрицание как форму возможного открытия: то, что мы хотим схватить, есть нечто по смыслу не-схватываемое и потому обретается против ожидания самим несхватыванием в месте неприступном.

Еще пример.

99[20] γεγόμενοι ζῶειν ἐθέλουσι *Рожденные жить, они обречены на*
μόρους τ' ἔχειν, μᾶλλον δὲ ἀναπα- *смерть* (а точнее, на упокоение), *да*
ύεσθαι, καὶ παῖδας καταλείπουσι *еще оставляют детей, чтобы ро-*
μόρους γενέσθαι *дилась [новая] смерть*⁴

Маркович переводит буквально:

*Родившись, они [большинство] хотят жить и быть обреченными смерти, и они оставляют детей после себя, чтобы (новым) смертям родиться.*⁵

¹ См.: Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974. С. 383. См. с. 298, прим. 1.

² Фрагменты... С. 193. Следует помнить, что знаки препинания отсутствуют и фразу можно прочесть иначе. Ср. пер. Боллака и Висманна: *S'il n'attend pas, il ne découvrira pas le hors d'attente, parce que c'est chose introuvable et même impraticable.* — *Если не ждет, не откроет нежданного, потому что оно ненаходимо и неисполнимо* (BW. P. 104).

³ См.: BW. P. 104—105.

⁴ Фрагменты... С. 246.

⁵ *Once born, they [the multitude] wish to live and to meet with their dooms; and they leave children behind them so that (new) dooms become* (Marcovich. P. 522).

Фразу $\mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu\ \delta\epsilon\ \acute{\alpha}\nu\alpha\pi\lambda\acute{\alpha}\upsilon\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ („а точнее, упокоиться”¹) филологи начиная с Шлейермахера считают поясняющей вставкой Климентя. Но Боллак и Висманн видят именно в этих словах поворотное средоточие изречения и понимают текст существенно иначе:

Начав существовать, они желают жить и получить свои уделы жизни,² но еще более отказаться, так-то они и оставляют за собой своих детей, чтобы уделам жизни вновь существовать.³

Как бы ни толковать это изречение, его поэтичность (в указанном — структурном — смысле) очень наглядна. Возвращаясь в конце к слову, которым оно начинается, изречение замыкает себя в круг, в законченное, замкнутое, отграниченное целое, в афоризм. Более того, оно как будто и изрекает противоречия, с самого начала уже со-держающиеся в этом слове $\acute{\upsilon}\gamma\upsilon\nu\omicron\mu\alpha\iota$: *рождаться, вступать в жизнь, начать быть* — и — тем самым — *рождать смерть, вступать с ней в отношение, идти (или не идти) ей навстречу*. Доля жизни есть смертная доля, и чем полнее, чем *предельнее* жизнь (жизненность), тем ближе она к своему пределу, к смерти; отталкиваясь, отказываясь от смерти (желая жить), человек отказывается и от жизни, отталкивая ее к следующим (детям). Это противоречие сказывается семантической и синтаксической двусмыслицей слов и словосочетаний (в которой и запутываются переводчики), а также внутренним *обращением*, поворотом речения вспять, которое как раз и происходит во „вставных” словах, содержащих два противоположных смысла *отдыха, покоя*. По обе стороны симметрично располагаются тайно связанные смыслы: *желание жизни* (= встреча со смертью) и *нежелание смерти* (= отказ от жизни), *участие в жизни* и *перепоручение* (новое рождение) *этого участия наследникам*.

Героико-трагическое понятие о жизни (о том, что значит *сбывшаяся жизнь*), которое сказывается⁴ этим изречением, подтвержда-

¹ Inf. pas. того же самого глагола $\acute{\alpha}\nu\alpha\pi\lambda\acute{\alpha}\upsilon\omicron\mu\alpha\iota$, что и в приведенном выше фр. 56a[84] (см. с. 420, прим. 4). Означает он *отдыхать, отказаться, прекратить*. Смысл: *люди больше, чем жить, хотят отказаться, отдохнуть от жизни* — кажется вернее.

² Существительное $\mu\acute{o}\rho\omicron\varsigma$ (как и слова $\mu\acute{o}\iota\rho\alpha$ — *доля, м\acute{e}р\omicron\varsigma — *часть, мера*) связано с глаголом $\mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\mu\alpha\iota$ — *получать по жребью, в удел*. Ассоциация значений *удел — судьба — рок* приводит к тому, что соответствующие слова могут означать *смерть как рок, удел смертных*. См. далее фр. 97[25].*

³ *Étrés dans l'existence, ils veulent bien vivre et tenir leurs pets de vie, mais plus encore s'abandonner, et ainsi, ils laissent derrière eux leurs enfants en sorte que des parts de vie entrent dans l'existence* (BW. P. 108).

⁴ Если правдоподобно толкование, принятое мною вслед за BW.

ется и другими фрагментами. В частности, тем, в котором поэтическая *форма*, превращающая изречение Гераклита в обособленный афоризм, сказывается проще и нагляднее других. Он построен на этимологической игре слов $\mu\acute{o}\rho\omicron\varsigma$ — $\mu\acute{o}\iota\rho\alpha$ и замкнут в себе как бы зеркальным отражением.

97[25] $\mu\acute{o}\rho\omicron\iota \gamma\acute{\alpha}\rho \mu\acute{\epsilon}\zeta\omicron\nu\epsilon\varsigma \mu\acute{\epsilon}\zeta\omicron\nu\alpha\varsigma \mu\acute{o}\iota\rho\alpha\varsigma \lambda\alpha\gamma\chi\acute{\alpha}\nu\omicron\upsilon\sigma\iota$.

По-русски так складно не скажешь, можно придумать только что-нибудь вроде:

*смерть чем крупнее, крупнее тем мера <бытия> выпадает;
в участи смерти великой великое счастье жизни обретают.*¹

В поэтическом *логосе-складе* речи (или изречения) устойчивые (*явные*) формы и значения слов начинают, в самом деле, течь, переплавляться слухом в другие (*неявные*) значения, переосмысливаться, переливаться смыслами. Разные слова слышатся разом как одно, одно открывает таящийся в нем смысл, противоречащий ожидаемому.² Поэтическое словесное произведение — *поэтический „логос“*, это странное сочетание кристаллически строгой формы и „свободной стихии“, словесной стихии, где в хаосе уже что-то говорящих звуков, в потоке смыслов, еще только вслепую ищущих тела, впервые рождается осмысленное слово. «Стихотворение живо внутренним образом, — писал О. Мандельштам в статье «Слово и культура» (1921 г.), — тем *звучащим слепком формы* (подчеркну это мандельштамовское определение «внутреннего образа» — $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\nu\delta\omicron\nu$. — А. А.), который предвывает написанное стихотворение. Ни одного слова еще нет, а стихотворение уже звучит...».³

*Она еще не родилась,
Она и музыка и слово
И потому всего живого
Ненарушаемая связь.*

Вот что содержит кристаллическая форма в «темном тереме стихотворенья»: целое, сосредоточенное, собранное, вобранное в

¹ Пер. А. Лебедева: *Чем доблестней смерть, тем лучший удел выпадает на долю [умерших]* (Фрагменты... С. 244). Что это Гераклитова тема, подтверждают фрагменты, собранные Марковичем в одну группу, — 95[29]; 96[24] («Убитых Ареем боги чтут и люди»); 98[49].

² Ср. фр. 39[48]: *Имя луку — жизнь, а дело его смерть.*

³ Мандельштам О. Слово и культура. М., 1987. С. 42.

начало, в источник, в энергию начинания. Эта — открывающаяся в *начале*, на грани молчания и изречения — «ненарушаемая связь» связует много- и разно-значащие слова (сказуемые) в одно целое неделимое (атомарное) слово-источник. Неявная гармония этой ненарушимой связи κρείττων — *сильнее, крепче, превосходнее* — любой явной — „рожденной”, сложившейся — гармонии вещей и событий,¹ она есть начало, со-держашее их явное лицо и неявную изнанку (ночь—день, смерть—жизнь...). Сказанное, изреченное тождество *речения и молчания, космоса и хаоса, кристалла и огня, бытия и начинания.*

Так самим строением своих афоризмов — тем, как сложены его „логосы”, — Гераклит подсказывает, что такое тот „логос”, которым *все сложено в одно*. Речь идет не о примитивной физике и не о спекулятивной космологии, а о том, что точнее всего можно передать словом *поэтика*. Может быть, речения Гераклита кажутся нам столь темными и загадочными потому, что мы заранее читаем их как гадания архаического „физика-натурфилософа”. Может быть, мы ближе подойдем к их аутентичному смыслу, если допустим, что именно образ поэтического произведения и опыт поэтического восприятия (внимания) лежат в основе философской *космо-логики* Гераклита (ведь „космос”, напомним, и означает прежде всего *прекрасное произведение*), если предположим, далее, что образ этот и опыт могут быть образом *мысли* и опытом *понимания*, причем не какого-то „образного” понимания, а предельного понимания *внутреннего образа мира*, ибо здесь речь идет о том самом *всеобщем*, во внимании которому мы обучаемся самому уму, и о том самом *логосе*, во внимании которому обретается единственная *гомологичная* ему мудрость: *как все слагается (сложено) в одно* (ἐν πάντα εἶναι). Иначе говоря, как *все есть*.

...Стало быть, рядом с аритмологическим космосом пифагорейцев, образцом которому служило музыкальное произведение, открывается иной оборот этого космоса, образцом которому может служить *словесное произведение*, в первую очередь, конечно, поэтическое.² Причем, как увидим, вполне определенное поэтическое произведение.

¹ См. фр. 9[54]: ἀρμονίᾳ ἀφανῆς φαυερῆς κρείττων — *неявные сцепления явных крепче*. Или, как обычно переводят: *неявная гармония лучше явной*.

² Так, завершая запутанные, по мнению некоторых филологов, рассуждения «Филеба», Платон говорит: «Мне же кажется, что созданный теперь логос совершенно как некий бестелесный космос [строй], прекрасно царящий в одушевленном теле» (64b).

§ 2. Философский логос Гераклита

2.1. „Логос”: сочинение о сущем или сущее сочинение?

Теперь мы можем обратиться к тем словам Гераклитова Логоса, которые, по свидетельству Аристотеля и Секста Эмпирика, стояли где-то в самом его начале. И Шлейермахер, и Дильс, и Маркович, и большинство филологов числят его первым. Фрагмент этот, самый крупный из сохранившихся, и в самом деле, содержит своего рода завязку всей драмы, узел основных тем. Кроме того, и структурные характеристики, свойственные речи Гераклита, выявлены здесь чрезвычайно ярко.

Фрагмент, во-первых, отчетливо разбивается на метрические единицы, т. е. стихи и строфы;¹ во-вторых, и словесные группы внутри отдельных строк и строф, и сами строки и строфы связаны симметриями, аналогиями, противопоставлениями и обращениями; в-третьих, эти связи позволяют усмотреть, так сказать, вертикальный синтаксис текста, который помогает наметить возможные продолжения... Приведу греческий текст, разбив его на отдельные единицы, позволяющие заметить некоторые из этих сверхсинтаксических связей.

¹ Выше (с. 418, прим. 1) уже отмечалось скрупулезное (пожалуй, даже чрезмерно) исследование ритмической структуры текстов Гераклита, проведенное С. Н. Муравьевым. Оригинальная гипотеза автора состоит в том, что мы имеем здесь дело с прозой, ритмизованной силлаботонически. В отличие от законов греческой просодии, основанной на музыкальной (песенно-плясовой) метрике (отношение длительностей), ритм этой прозы определяется чередованием интонационных „качеств” — ударных, произносимых с повышением тона, и безударных слогов. Истоки такой ритмической речи в иной традиции и практике. Это жанр (другой образец которого представляют „горгиевы фигуры”) торжественного литургического речитатива, вроде псалмодии (не забудем, что Гераклит мог быть посвящен в мистерии Деметры Элевсинской (Фрагменты... С. 179)). «Наша гипотеза, — пишет С. Н. Муравьев, — заключается в том, что такому прозаическому стилю присущ свой особый способ исполнения, и этот способ должен был быть родом речитатива. {...} Этот „речитатив”, эта мелопея отличается от мелодии предельной монотонностью — вся фраза за исключением клаузулы [концовки] поется почти на одной и той же ноте, — музыкальный же ритм отсутствует (отсутствует метр, каждому слогу соответствует одна нота, и длительность этой ноты, если она не в конце фразы, зависит от темпа и ритма речи, а не от темпа музыки)». В отсутствие музыкального метра фонетическое различие долгих и кратких слогов уступало тоническому различию (повышение тона на ударных слогах). «При этих условиях спонтанная силлаботоническая ритмизация всего текста, предназначенного к исполнению в такой манере, должна была быть вполне естественной» (*Mouraviev S. HERAKLITEA. III. 3. A. P. 234*).

I. 1	τοῦ δὲ λόγου τοῦ δ' ἐόντος	а [относительно] логоса этого сущего
2	ἀεὶ	всегда
3	ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι	непонятливы бывают люди
4	καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι	и прежде чем услышать
5	καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον·	и услышав впервые
II. 1	γινόμενων γὰρ πάντων	Хотя все бывает
2	κατὰ τὸν λόγον τόνδε	по этому логосу
3	ἀπείροισιν εἰκόασι, πειρώμενοι	неопытным подобны испытан- ные
4	καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων	в таких же словах и делах
5	ὁκοίων ἐγὼ διηγέῦμαι	какие я излагаю
6	κατὰ φύσιν διαίρων ἕκαστον	разбирая каждое по природе
7	καὶ φράζων ὅπως ἔχει	и выясняя как оно есть
III. 1	τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει	От других же людей скрыто
2	ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν	что они делают бодрствуя
3	ὅκωσπερ	подобно тому как
4	ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται	что они (делают) спящие забы- вается

Нетрудно заметить своего рода внутреннюю тематическую рифмовку этого „стиха”. Прежде всего возвратное движение между двумя полюсами: логосом (ст. I, 1; II, 1—2) и непонятливыми людьми (ст. I, 2—4; II, 3—4).¹ Непонятливость людей в свою очередь характеризуется парными определениями или симметричными группами, как бы замыкающими внимание и бодрствование людей в круг глухоты и беспамятства: «и прежде чем услышать, и услышав впервые» (abba); «слова и дела»; «скрыто, что делают бодрствующие ... что делают спящие, скрыто» (abba).²

Проследим внимательнее это возвратное, словно ввинчивающееся в суть дела движение.

Первый шаг — от „логоса” (сочинения Гераклита или (?) склада вещей) к людям, непонятливым к этому „логосу”.

Что это за „непонятливость”, что подсказывает слово ἀξύνετοι? Это прилагательное отрицает (ἀ-) наличие некой понятливости (ξύνεσις). Каков ее характер? Аристотель отличает эту σύνεσις — понятливость или *сообразительность*³ — как от знания

¹ Заметим еще раз: речь идет о людях просто, а не о „толпе”, „сброе”, „черни” и т. д.

² Marcovich. P. 7.

³ Так переводит это слово Н. В. Брагинская (см.: *Аристотель*. Никомахова этика // Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 4. С. 184). Англ. *understanding* (см.:

в смысле владения искусством или наукой (ἐπιστήμη), так и от практической рассудительности (φρόνησις), которая устанавливает правила и цели. Понятливость означает способность ориентироваться и судить в затруднительных случаях или сразу *схватывать* суть дела при обучении. Как *нус* или *гноме*, слово *ксюнесис* означает не столько некое приобретенное знание или специальное умение, сколько расположение человеческого существа к восприятию, схватыванию сути дела.¹ Существительное это связано с глаголом συνίημι, означающим *внимать, слушать, замечать, понимать* (речь). Имеет значение, пожалуй, также и внутренняя форма этого глагола: συν-ίημι — *сводит* или *сходиться*,² — она также подсказывает кое-что. Похоже, такое *понимание* подразумевает (1) *вступление* в общение, *схождение* понимающего и понимаемого друг с другом, соглашение (еще один смысл слова συνίημι — *заключать договор*), (2) *внимание*, обращенное к обращенному слову, т. е. именно и прежде всего *схватывание* смысла *речи* в целом. Отсюда,

Aristotle. The Nicomachean Ethics / Transl. by H. Rackham. Harvard; London, 1975. P. 359). Нем. *Verstandigkeit* (см.: *Aristoteles. Nikomachische Ethik / Übers. von F. Dirlmeier. Berlin: Akademie Verlag, 1979. S. 134*).

¹ Ср. фразу Геродота (Herod. 3, 81): «Ὀμίλου γὰρ ἀχρήσιον οὐδὲν ἐστὶ ἀσυνετώτερον οὐδὲ ὕβριστότερον — *Ведь нет ничего безрассуднее [непонятливее, несообразительнее] и разнузданнее негодной черни*». В «Элементах гармонии» Аристоксена (2, 20) мы читаем: «οὐ δεῖ δ' ἀγνοεῖν, ὅτι ἡ τῆς μουσικῆς ζύνεσις ἅμα μένοντός τινος καὶ κινουμένου ἐστὶ — *Не следует забывать, что схватывание музыки есть [схватывание] одновременно и чего-то неизменного, и изменяющегося*» (см.: Указ. соч. С. 42). Стоит заметить, что последний пример значим для понимания Гераклита вообще. То, что можно было бы назвать музыкальным эйдосом космоса, указывает возможный общий исток пифагорейской аритмологии и гераклитовского логоса. «Я думаю, — пишет Е. Майнер, — что использование Гераклитом понятия ⟨логос⟩ будет значительно прояснено, если помнить, что, когда он говорит λόγος, в его уме присутствует комплекс значений, выстроенных пифагорейцами вокруг идеи пропорциональности, гармонии» (*Minar E. Op. cit. P. 341*).

² У Гомера мы находим оба значения — Ил. I, 273: «καὶ μὲν μὲν βουλέων ζύνειν πείθοντό τε μύθῳ — *но и они мой совет принимали и слушали речи*» (пер. Гнедича); Ил. IV, 446: «Οἱ δ' ὅτε δὴ ῥ' ἐς χῶρον ἕνα ζυνιόντες ἴκοντο — *Рати, одна на другую идущие, чуть соступились*» (пер. Гнедича). В «Одиссее» ζύνεσις означает *слияние* двух рек при входе в Аид (Од. X, 515). Платон в «Кратиле» этимологизирует: «„σύνεσις“ δ' αὖ οὕτω μὲν δόξειεν ἂν ὡσπερ συλλογισμὸς εἶναι, ὅταν δὲ συνιέναι λέγη, ταῦτόν παντάπασιν τῷ ἐπίστασθαι συμβαίνει λεγόμενον· συμπореύεσθαι γὰρ λέγει τὴν ψυχὴν τοῖς πράγμασι τὸ „συνιέναι“ — „Сметливость“ же, как может оказаться, означает „умозаключение“. Ведь когда говорят „сметнуть“, это совершенно совпадает со значением слова „познать“, так как оно показывает, что душа сопровождает вещи, мечется вместе с ними» (412a. Пер. Т. В. Васильевой).

видимо, и *понятливость* как *сообразительность* (или *способность суждения*) — умение схватить смысл ситуации, события, положения вещей, внимать с пониманием, держать в уме уже сказанное и предвосхищать подлежащее сказыванию.

Вот такой понятливостью и не отличаются люди, по Гераклиту. Они слышат речь, но не понимают ее смысл:

2[34]

ἄξύνετοι
ἀκούσαντες κωφοῖσιν εἰοίκασι·
φᾶτις αὐτοῖσιν μαρτυρεῖ
παρέοντα ἀπείναι

Непонятливые:
слушая, глухим подобны;
поговорка их обличает:
присутствуя, отсутствуют

Ясно, почему далее речь идет о „слушании”. Вопрос о „логосе” („склад” сущего или „сочинение” Гераклита) тоже кажется решенным: люди не понимают говоримое Гераклитом, не улавливают смысл его „логоса”-слова — ни до того, как услышат, ни услышав впервые.

О том же, наверное, говорит и фр. 3[17]

οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοί,

Не понимает всего того большин-
ство,

ὁκόσοι ἐγκυρεῦσιν,
οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν,

с чем только ни встречаются,
не узнают и научаясь [или слушая
поучения],

ἔωυτοῖσι δὲ δοκέουσι

а себя мнят [знающими]

Впрочем, понимать смысл речи — значит ведь понимать то самое, о чем эта речь. Иначе, о каком понимании можно говорить «до того, как услышат»?

Тут речь Гераклита как будто возвращается назад, к „логосу”, но теперь он явно оборачивается иной стороной. «Хотя все [и каждое] *происходит* [бывает, существует] *по этому „логосу”* [в отличие от людей, существующих в непонимании „логоса”]...». Беда людей не в невнимательности к слову Гераклита, а в том, что они столь же невнимательны к „логосу” происходящего, хотя сами оказываются участниками этого происшествия.

Важно заметить, что *то, о чем* говорит „логос” Гераклита, это то самое, с чем люди общаются «и до того, как слышат», с чем встречаются (на что наталкиваются) повседневно (см. ниже фр. 3 [72]). Присутствуя в происходящем «по этому логосу» и не улавливая его смысл, они словно отсутствуют. Поэтому (II, 2) они подобны *неопытным* (ἀπείροσιν)... Это слово, словно рифма к слову *непонятливые* (ἄξύνετοι), возвращает нас к людям, только теперь

уже не в качестве слушателей Гераклита, а в опыте их собственно-го существования. Вовсе не в том, что говорит Гераклит, а в тех самых речах, делах, вещах, событиях, которые они узнают на собственном опыте (πειρώμενοι), в которых они поэтому и должны были бы быть опытными, — в этом-то и кажутся люди Гераклиту неопытными: они не слышат и не понимают, что *сами* говорят, не видят, что *делается*, когда они делают, думая, что знают, что делают.

Следующее движение должно было бы вернуть нас к „логосу”, но здесь на его месте оказывается ἐγώ — „я” — сам Гераклит. В строфе III Гераклит обращает внимание на себя, на смысл своего собственного дела. Мыслитель располагает себя между людьми (будучи сам человеком) и „логосом”... или, может быть, вернее будет сказать: располагает *своей* „логос” между людьми и *самим* „логосом”? Ведь, как мы видели, „логос” Гераклита, *его* речь и есть это движение *между* непонимающими и подлежащим пониманию. Именно „логос” и располагается в середине, в средоточии их встречи и расхождения, связуя собой противоположности двух порядков: того, как все всегда бывает (происходит, есть) [γίνομένων ὑπὸ πάντων] „по логосу”, и того, как всегда бывает (оказывается) у „людей” [γίνονται ἄνθρωποι]. Стало быть, „логос” самого Гераклита есть некое взаимообращение: происходящее обращается словом, а человеческие „слова и дела” обращаются опытом того, как „все происходит”. И точка этого обращения именуется просто: *я*.

Вообще говоря, это традиционное положение мудреца-пророка — *посредника, герменевта*, но то, что подлежит толкованию, понимается Гераклитом совсем не традиционно. Его слух обращен не к „божественным глаголам”, а именно к таким же (τοιοῦτων) „словам и делам”, в которые все люди повседневно погружены и в которых они набираются опыта и знаний.¹ Самое поразительное, на взгляд мыслителя, что люди непонятливы (в силу некой невнимательности, о которой ниже) вовсе не к тайным вещаниям и божественным шифрам, а к тому, в чем они чувствуют себя наиболее опытными, — к собственным словам и делам, к вещам, с которыми постоянно имеют дело, к миру, с которым находятся в постоянном общении. К тем словам, что уже были приведены выше, добавим еще фрагмент 4[72]

¹ Филологи видят в выражении καὶ ἑλέων καὶ ἔργων („слова и дела (или вещи)”) идиому, означающую «всю сферу человеческой деятельности» (см.: Marcovich. P. 9).

ὧι μάλιστα διηνεκῶς ὀμιλοῦσι
 [λόγῳ τῷ τὰ ἅλα διοικοῦντι]
 τούτῳ διαφέρονται
 [καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι
 ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται]

С чем они постояннее всего общаются
 [с логосом, устрояющим все в целом]
 с тем-то находятся в разладе
 [и с чем повседневно встречаются
 это самое им кажется чужим]¹

Слово ὀμιλέω означает *водить знакомство, быть сообща, составлять общину* (ὀμιλος). Напомним фр. 101[104]: люди берут в учителя „своих”, свою общину, а в учителях у общины „свои” мудрецы (народные певцы). Но человек, замечает Гераклит, раньше всего и теснее всего связан с „общинной” мира (всего в целом), открыт тому, что и составляет общность этой „общины”, в чем *все* устроено — собрано, сложено — как *целое*, — открыт *логосу*, с которым человек сталкивается на каждом шагу и в каждом слове и, однако, не узнает.

Гераклит часто указывает на этот парадокс, на чуждость, странность, непонятность, неуловимость для человека как раз самого своего, самого близкого и самого общего (чуть ли не самого общедоступного — см. фр. 23d¹[113] и 23e[116]), а это-то *все(м)общее* и обучает уму, и есть сам *логос* (23[114+2]).

И по сей день ведь ученые предпочитают толковать Гераклитов „Логос” как некое экзотическое существо (а Гераклит пророк его), как персонификацию „божественного Закона”, который управляет „Вселенной”, и т. п. Между тем Гераклит с самого начала предупреждает: он не вещает и не толкует мудрость некоего Логоса, а разбирает те самые слова, дела и вещи, в которых, кажется, должен быть опытен любой человек. Он обращается к тому, что всегда на языке, в ушах, под руками. Он разбирает, как собрано разное в одно, излагает, как вещи сложены „по природе”, т. е. в себе самих, в собственном бытии, а не так, как их берут люди, которые, схватив одно или захваченные одним, упускают другое (21[56]). Слепленные, например, блеском дня, не замечают, как всегда уже вобрана в этот блеск тьма ночи (43[57]). Подобно тому, как дневные заботы заставляют забыть ночные сны, также и в самом бодрствовании бросающееся в глаза, захватывающее, влекущее заслоняет и скрывает присутствующее здесь иное. Говоря одно, они не замечают (от них скрыто), как при этом говорится другое (39[48]: «Луку имя — „жизнь” (βίος), а дело — смерть»), делая одно, не замечают, как этим делом делается другое.

¹ Фразы в квадратных скобках считаются вставками Марка Аврелия. Мне, впрочем, эти пояснения кажутся вполне уместными.

Гераклит, стало быть, претендует не на владение каким-то тайным учением, а, кажется, просто на то, что в отличие от большинства людей умеет «слушать и говорить» (1[19]), на понятливое внимание к повседневнейшему и обычнейшему.¹ Заметим, к концу фрагмента противопоставление „логос” (то ли *мой*, то ли *сам*) — „люди” сменяется другой оппозицией: „я” — „другие”. Для нашего привычного понимания это означает одно: на место „логоса”, который еще можно было бы истолковать „объективно”, встает „субъект”, к тому же весьма претенциозный, уверяющий, что именно он разбирается в том, как все есть, и излагает именно это.

Итак, то, что мы разбираем, — Гераклитов „логос” — движется в поле, напряжение которого создается *тремя* полюсами: (1) он *всеобщ*, согласно ему все происходит — в нем сказывается само *бытие*; (2) он есть *собственная речь, слово, сочинение* Гераклита, причем речь, осознанно ведущаяся от *первого лица* — Я; (3) он есть *слово*, помимо Гераклита всегда уже *обращенное к людям*; бытие в нем *сообщено* людям, им же они сообщены друг другу, в нем общаются, но остаются к нему *непонятливы*.

Попробуем разобраться в этих противоречиях.

Первую неясность Гераклитова „логоса” указывает Аристотель, цитируя слова Гераклита в качестве примера текстов, трудных для чтения и понимания, поскольку неизвестно, как расставить знаки препинания (Arist. Rhet. III 5, 1407b14): словечко αἰεὶ (*всегда*) можно отнести как к предыдущему слову „сущий”, так и к последующему „непонятливы”. В первом случае речь явным образом идет о „всегда сущем логосе”, во втором же — о людях, которые не понимают то, о чем говорит в своем „слове” Гераклит «ни до... ни после» (αἰεὶ = καί + καί²).

Эта синтаксическая неясность скрывает, стало быть, гораздо более существенную: в каком смысле говорится тут о „логосе”? Обычная ли это авторская формула, указующая на собственное *сочинение* (οὐτος ὁ λόγος)?³ (Аристотель, говоря о сочинении (τοῦ συγγραμματος) Гераклита, наверное, имеет в виду список, из которого цитирует.⁴) Или же Гераклит говорит о *сущем* „логосе”, о „ло-

¹ Ср. притчу, рассказываемую Аристотелем в «О частях животных» (Фрагменты... С. 179). Греющийся у печки философ приглашает любопытствующих войти словами: «Входите. И здесь обитают боги!»

² Marcovich. P. 9.

³ См. с. 412. См. также: Marcovich. P. 8. В этом смысле и сам Гераклит говорит о выслушанных им „логосах” во фр. 83 [108].

⁴ «ἐν τῇ ἀρχῇ αὐτῇ τοῦ συγγραμματος... — в начале своего сочинения...» (Arist. Rhet. III 5, 1407b14).

госе-сложении-сочинении” самого сущего?¹ Что первый смысл был вполне обиходным для самого Гераклита, о том свидетельствует фр. 83[108], где говорится о множестве известных ему (слышанных или изученных) „логосов”. Но мы помним, что все это множество „логосов” как раз отстраняется Гераклитом от дела, поскольку ни одному из мудрецов не удалось распознать природу искомого (τὸ σοφόν), а именно: его странность, отстраненность, отличие ото всего, что можно было бы счесть ими — мудрецами — найденным в качестве самой мудрости. А во фр. 26[50] Гераклит со всей определенностью словно отодвигает в сторону также и самого себя, возможный *свой* „логос”, *свою* „мудрость” («ὀδκ ἑμοῦ... — не меня...»), обращая внимание слушателей к *самому* „логосу” («ἄλλὰ τοῦ λόγου... — а [самому] логосу...»). Это вовсе не значит, будто Гераклит видит назначение своего „слова” в том, чтобы только убедить слушателей внимать *самому* „логосу”, неведомо как, чем, где вещающему. Это также и не означает, что Гераклит имеет в виду некий космический „закон”, о котором повествует.

Как мы могли убедиться, смысл логоса-речи, логоса-высказывания, подлежащего понимающему выслушиванию, ни в коем случае не исчезает для Гераклита. Ведь внимание „самому логосу” (и в 26[50], и здесь, в 1[1]) именуется словом ἀκοῶν — *слышу, слушаю*, как если бы и сущее, собираясь, слагаясь в целое своего бытия, оказывалось (сказывалось) словом. Если держаться этой аналогии, *самому* „логосу” — всеобщему складу (сложению) сущего — может соответствовать (быть гомо-логичной) только форма „логоса”-слова, складывающегося как замкнутое в себе — самоначальное, само-контекстное, само-отнесенное — целое: изрече-

¹ Напомню (см. с. 411, прим. 2), что эта двусмысленность — или двусторонность — по необходимости присуща тому, что называется *истиной* — искомым *тождеством* того, что говорится, что мыслится и что есть. Дж. Бернет замечает, что в «ионийском [диалекте] ἔών означает „истинный”, когда связано с такими словами, как λόγος» (Burnet J. Early Greek Philosophy. London, 1930. P. 133, n. 1). Маркович, ссылаясь на специальное исследование — Luther W. 'Wahrheit' und 'Lüge' im ältesten Griechentum. Diss. Gott. Borna; Leipzig, 1935, — подтверждает, что «ἔών with ὁ λόγος {...} probably means *real, true* ('wirklich', 'wahr')» (Marcovich. P. 9); ὁ λόγος ὁ ἔών αἰεὶ означает тогда не „тот логос, который вечно существует”, а „всегда истинная речь, истинное слово”, говорящее *все как оно есть*. В качестве иллюстраций приводится, например, текст Геродота (I, 95): «Я буду описывать деяния Кира так, как передавали мне некоторые персы, желавшие не слишком восхвалять его, но рассказывать только правду (ἄλλὰ τὸν ἔόντα λέγειν λόγον)» (пер. Г. А. Стратоновского). М. Конш переводит начало фрагмента так: «*De se discours, qui est toujours vrai... — В отношении к этой речи, которая всегда истинна...*» (Conche M. Op. cit. P. 31, 34).

ние, не отсылающее к тому, *о чем оно*, а содержащее все в себе. Для Гераклита его собственный „логос“, судя по всему, и был местом сказывания самого „логоса“ сущего — именно *формой, складом*. Ведь сущему, слагающемуся в „логос“-слово, может отвечать лишь речь, сложенная так, как если бы она была самим сущим: не сказание, которое *кто-то* ведет *о чем-то*, а показания самих вещей.¹ Пожалуй, мы не зайдем слишком далеко, если — по аналогии с известным определением трагедии у Аристотеля² — скажем: „логос“ (склад речи) Гераклита — это подражание — *мимесис* — в речи всеобщему *складу* сущего.³

Уже и несколько строк, составляющих первый фрагмент, показывают, что мысль и речь Гераклита явно и даже как будто нарочито движется в этой двусмысленности *логоса*, постоянно колеблясь между *словом* собственного сочинения и *формой* — сочинением — самого *сущего*.

Если бы „логос“ был просто „словом“, „речью“ или „рассуждением“, высказывающим что-то о чем-то, речью не являющемся, то игра Гераклита была бы с самого начала проиграна. Отождествление *своего* „логоса“ с *самим* „логосом“, с „сущим логосом“ следовало бы считать либо (вместе с древними) нелепым самомнением, либо (вместе с нынешними учеными) архаическим неумением отличить слово от вещи.⁴ Здесь та же — ана-логичная — история, что и с „числом“ пифагорейцев: полноценно владея всем историческим материалом, современные ученые не умеют провести ясное различие между современным пониманием числа и греческим, для которого *формы и отношения*, отображаемые миром чисел, имели *онтологический* смысл, поскольку заключали в себе всеобщие начала мерных определенностей сущего, мирового строя. Между тем

¹ «Объективный мир и мысленный мир Гераклита, — пишет В. Вердениус, — суть два аспекта одного и того же (einer und derselben Sache)» (*Verdenius W.* Op. cit. S. 93). Строго говоря, слово „объективный“ тут неуместно, равно как неуместно считать *мысленный мир* „субъективным“.

² Ниже мы увидим, что эта аналогия совсем не случайна.

³ См. с. 418, прим. 1.

⁴ См. с. 414, прим. 1. «Что архаическое греческое мышление еще не проводило ясного различия между объективным и субъективным аспектами знания (т. е. между идеей-словом и вещью), хорошо известно со времен В. Вундта» (*Marcovich. P.* 8). Но так же ли хорошо известно, что, собственно, такое „объективное знание“? Как знание — вроде бы *идея*, как объективное — вроде бы *вещь*. Если „субъективный аспект“ есть аспект *знания* (а не еще-не-знания), то и он как-то относится к „объективному“. Безусловно, правы Боллак и Висманн, понимающие начало фрагмента как явное стремление *отделить* „логос“ от „вещей“.

намеченное выше семантическое поле слова „логос” позволяет выяснить и некоторые правила, и — главное — собственно философский смысл Гераклитовой игры на двойственности „логоса”.

2.2. Три оборота „логоса”: логос-космос, логос-я и логос-люди

Присмотримся внимательней к трем намеченным полюсам молчания и немоты, трем векторам, образующим поле напряжения „логоса”-речи: логос-*бытие* (молчащее), логос-я (допытывающий-ся себя), логос-*люди* (непонятливые).

Первым делом, обратим внимание вот на что. Как только мы различили в „логосе” эти три полюса, в глаза бросается очевидная непреложность их связи. „Логос”, понятый в самом простом и широком смысле слова как речь (чья-то), намеренная сказать (кому-то) так, чтобы ею сказалось (показалось) само сущее, — такая речь (такой *логос*) и есть ведь связь трех полюсов, каждый из которых выходит за пределы „логоса”, так что „логос” оказывается местом их сообщения и расхождения: (1) единое сущее в себе всеобщее *бытие*, (2) со-ответствующая единственность, лирическая экзистенциальность *моего „эго”* и (3) все(м)общность, общенность всем *людям*. Ничто другое, кроме „логоса” — мыслящего, понимающего слова или говорящей мысли, — и не может быть этой связью, ни в чем другом и не может происходить таинственное событие пресуществления полюсов (бытия — меня — другого) друг в друга и — одновременно — их предельного различения (отстранения¹). Вместе с Гераклитом мы, стало быть, посвящаемся в мистерию — или, если угодно, входим в лабораторию — понимающего слова. „Логос” есть *место* и *форма* общенности и различенности сущего и человека, человека и людей, форма *мира* и в смысле *космоса*, и в смысле *полиса*.

2.2.1. Логос-мир. «Образ мира, в слове явленный»

Сначала подумаем о том, что мог бы значить *логос* как общий склад сущего и соответствующий ему склад речи.

¹ Séparation — *отделение, разделение* — основная задача Гераклита, как считают Боллак и Висманн. „Течение” сущего у Гераклита — это *бытие* сущего, поскольку оно не совпадает с налично явленным, *есть* всегда другое, чем то, что *стало* быть, подобно тому как смысл сказанного требует иного сказывания, порождая всегда текущую речь.

А. Онто-логическая гомо-логия

Сам „логос”, «согласно которому все происходит» (1[1]), с которым все всегда уже находятся в общении (4[72]), сказывается словом гомологичной ему мудрости: все есть одно (26[50]). Но где же, как, каким *образом* достижимо и постижимо *все как одно*? Гераклит (если верить рассказу Секста) утверждает, что человек входит в мир „логоса”, едва открыв глаза и расслышав первые звуки, и все же, даже проснувшись, норовит вновь замкнуться (заснуть) в „своем” мире, причем, кажется, тем прочнее замыкается, чем больше видит и слышит, знает и рассказывает. В самом деле, сколько ни пяль глаза, ни развешивай уши, ни собирай сведений, мудростей и слухов, не только не достигнешь *всего*, но и окончательно потеряешься во *множестве* (например, во множестве гераклитоведческих исследований).

Но ведь и „логос” не найдешь нигде, кроме божественной полноты мира. Мы помним: только выходя, распространяясь в мир, „высовываясь” через поры восприятий, безгранично расширяя объем дыхания и охват внимания, словно расширяясь до *всего* (а что это значит?) мира, человеческая душа может воспринять, вобрать, вдохнуть в себя его собственный „логос”, внять ему.

Может быть, так следует понимать фр. 67[45]

ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἄν ἐξεύροιο,
 πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδὸν· οὕτω
 βαθὺν λόγον ἔχει

*Границ души тебе не отыскать,
 по какому бы пути [= в каком бы
 направлении] ты ни пошел: столь
 глубока ее мера*

(пер. А. Лебедева)

Сопоставляя этот фрагмент с фр. 26 [50], М. Хайдеггер толкует это изречение следующим образом: «Человек по греческим воззрениям есть ζῶον — живое существо. А существо живого — ψυχή — душа. Поэтому существо человека, т. е. ψυχή, должно, обязано быть в состоянии ὁμολογεῖν, иметь некий λόγος. Этот человеческий λόγος должен, по-видимому, быть особым, если только в нем должно жить и двигаться отношение к „самому Λόγος’у”. Что Гераклит думает об отношении существа человека, т. е. ψυχή, к Λόγος’у, т. е. к бытию сущего, мы узнаем из фрагмента 45».¹ Пере-

¹ Heidegger M. GA. Bd 55. S. 295.

водит Хайдеггер этот фрагмент так (в квадратных скобках мои пояснения):

Des einholenden Ausholens äußerste Ausgänge auf deinem Gang nicht wohl kannst du sie ausfinden, auch wenn du jeden Weg abwanderst; so weit gewiesen ist ihre Sammlung.

Крайних исходов [пределов выхода в мир] постигающего размаха [души — живой связи с миром; ритм дыхания: выдох-вдох, выход в мир и вбирание мира в себя¹] ты своим ходом едва ли сможешь отыскать, каким бы путем ни отправлялся; столь обширным оказывается его [постижения] [ее — души] сбор.²

Перевод Хайдеггера, вопреки видимой хитроумности, ориентирован на известное — и ставшее даже надолго решающим (в латинской форме: homo animal rationale est) — аристотелевское определение человека. Душа, одушевляющая такое живое существо, как человек, отличена тем, что ей присущ „логос” (ζῆλον λόγον ἔχον).³ Но и „псوخе-душу”, и „зое-жизнь” Хайдеггер стремится здесь «griechisch zu denken», понимать по-гречески, освободив от позднейших напластований. А это значит прежде всего понимать их не „психологически” и не „биологически” (или „зоологически”), а изначально, т. е. не натуралистически, а изнутри сущностного взаимоотношения конечного существа с миром: каждое одушевленное существо включает в свое живое бытие *некую меру* („логос”) мира, *некий мир* существования („время и место обитания”). Присутствие этого *внешнего* „мира” *внутри* „животного” — или — бытие животного *вне* себя (вне тела) — в чуткости, зоркости, ориентации, поисках, охоте, бегстве — и есть его *одушевленность*, его *душа*. В душе любого живого существа заранее принят во внимание, *собран, вобран* мир его существования. Вот и „логос”, присущий человеческой душе, — „логос”, традиционно переводимый как *разум* или *речь* и понимаемый как природное *свойство* человека, — Хайдеггер толкует из того, что онтологически первичней: готовность, *замах* (das Ausholen) этого существа к „сбору” и „восприятию” *всего* сущего в единстве — и *сообщимом смысле* — его бытия.

¹ Ibid. S. 280—281.

² Ibid. S. 295. Подробнее см. S. 304—305.

³ «Что человек есть существо общественное в большей степени, нежели пчелы и всякого рода стадные животные, ясно из следующего: ⟨...⟩ один только человек из всех живых существ одарен речью (λόγος)» (Арист. Политика. I 10, 1253a8—10. Пер. С. А. Жебелева).

Тогда фр. 67[45] говорит, что „Логос”, т. е. мера мира, внутренне открытого душе такого живого существа, как человек, пределов не имеет. Двигаясь любыми *стезями*, на которых душа человека *достигает, настигает и постигает* сущее, принимает его во внимание (воспринимая, рассматривая, толкуя, соображая, воображая, сочиняя и т. д.), нельзя *достигнуть* пределов, столь *глубоко* в сущее, в мир выходит, простирается внимание ее *сбора*. Душа человека отличается соотносительностью со *всем*, ее *жизненно* касается *все*.

Упомянув аристотелевское определение человека, мы тут же вспомним и другую его известную формулу: «ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα — душа есть некоторым образом (как-то) все существующие [вещи]» (De An. III 8, 431b21). Тогда хайдеггеровская трактовка этого фрагмента в связи с фр. 26[50] наводит, собственно, только на эту мысль: душа человека, душа, обладающая „логосом”, не измеряется некоей определенной сферой доступности, „средой обитания”, она соразмерна *всему*, т. е. *самому* „логосу”, которому, вспомним еще раз, гомо-логична единственная мудрость: ἔν πάντα εἶναι — *все есть одно*.

Следует поэтому предположить *способность* человеческой души к восприятию *самого* логоса. Но обширность (или глубина) „логоса” человеческой души сама собой еще никак не достигает „логоса” всего. *Беспредельность* (ἀπειρία) души все еще слишком теряется во множественном. Приобретая сколь угодно обширный опыт, душа остается *неопытной* (ἄπειρα; вспомним, что *опытные* люди — ἀπειροσὶν εὐοικασί (фр. 1[1])) во *всем*. „Логос” же, т. е. собранность, сложенность *всего* (воедино), *единственен*, как единственна и гомологичная ему мудрость.

Но что же означает это на деле? Как же достигнуть всего, не потерявшись во многом? Тут и следует принять во внимание *словесный* смысл „логоса”.

Можно вспомнить (13[107]), что выход на свет в зрении и слухе не помогает *варварским* — *а-логичным* — душам. Дело, должно быть, в том, что только душа, *уже* как-то (πῶς) обладающая „логосом” всего, способна и воспринимать *сам* „логос”. Она и смотрит и слушает „с умом”, потому что умеет „говорить с умом”, т. е. — если взять простейший случай — умеет, например, *держат в уме* целиком, разом то, о чем говорит. Соответственно и *слушать с умом* — понимать — значит уметь складывать в уме то, о чем говорят.¹

¹ Складывать в уме, выявлять и оттачивать с помощью *логоса* (обсуждения) такой целостный образ-эйдос, чтобы затем твердо держаться умом этого образ-

Отступление. „Логос” Гераклита и философская логика (1)

М. Хайдеггер начинает свое толкование Гераклитова „логоса”, критически отталкиваясь от „логики” в традиционном смысле слова. Имя „логики” говорит, что она как-то коренится в „логосе”. Однако эта школьная дисциплина, обособившаяся во времена Аристотеля (вместе с „физикой” и „этикой”), представляет собой поздний продукт ряда расщеплений и переформулировок, в результате которых первичный смысл „логоса” был прочно забыт. Традиционный смысл логики вовсе не сводится к формальной логике, т. е. к *силлогистике* в смысле Аристотеля. К ней относится все, что входит в так называемый „органон” Аристотеля: и онтология в смысле учения о категориях, и логика „апофантического логоса”, т. е. высказывания (или суждения), и аподиктическая логика или эпистемо-логика. Речь идет о правильных формах *изложения* знания о сущем. Речь идет о „логосе” в смысле *высказывания* о сущем, логика же есть наука о правильности такого рода высказываний как по форме их связи (силлогистика, *Analytica Priora*), так и по форме связи с сущим (проблема *начал* доказательства, *Analytica Posteriora*).

Трудность в том, что этот поздний „продукт” — традиционная логика — оказывается решающей инстанцией и в толкованиях ее собственного истока, раннего „логоса”. Понимание „логоса” как высказывания (*statement, discourse*, речь) предполагает, что *бытие* сущего, о котором говорится, уже как-то „дано” — в опыте, в представлении, в постулате. „Логосом” (у Аристотеля) является также и такое высказывание, которое высказывает сущностное (не номинальное) *определение* сущего, дает его *понятие*.¹ Если такое понятие имеется, сущее имеет для нас определенный *смысл*. „Логос” поэтому может толковаться — и переводиться — как *смысл, понятие, определение*.

Но все это *высказывания, сказуемые* о пред-полагаемом ими под-лежащем, формы говорения о сущем. Вечный вопрос же первой философии в формулировке того же Аристотеля: что такое сущее как сущее (*ὄν ἢ ὅν*). Вопрос, следовательно, в том, как складывается само пред-полагаемое сущее, причем именно в смысле его *бытия* (не просто что оно такое, а что значит для него *быть*). Как дано — как складывается, пред-полагается, имеется в виду (= в уме) — то самое сущее, которое может быть *онтологическим* подлежащим („субъектом”) всех возможных *логических*

ца, иметь его в виду, — в этом, собственно, и заключается *логика* античного „логоса”. См., в частности: Арист. *Топика*. VI 6, 151b20.

¹ «Ὀρισμός ... λέγεται εἶναι λόγος τοῦ τί ἐστὶ — считается..., что определенное есть „логос” [высказывание, формулировка] того, что есть нечто [ответ на вопрос: что такое?]» (Arist. *Anal. Post.* II 10, 93b29).

сказуемых („предикатов”). Такая *онто-логика* — не наука о правильности *изложения* знаний о (готовом) бытии, а логика *сложения* самого бытия (его *смысла*) — и есть собственная логика „логоса”. Так понимается особая *логика первой философии* и Платоном (логика бытийных *идей*), и Аристотелем (логика *первоопределений, начал* знания), и — перепрыгивая через тысячелетия — Гегелем (тождество логики и онтологии), и феноменологией (допредикативный синтез), и фундаментальной онтологией (сложение сущего в единство смысла бытия), и диалогикой (как логикой диалога онто-логических пред-полаганий¹).

¹ Вот, к примеру, как описывает В. С. Библер тот самый процесс, который прослеживает и Хайдеггер, выясняя происхождение традиционной логики. «...По форме античная философская мысль выступает в виде диалога, по содержанию же — это некий спор о бытии, взятом по отношению к самому бытию: с чего начинается бытие, чем определяется бытие, что оно такое по отношению к самому себе?

Однако в античной же философии уже у Аристотеля происходит некое расщепление. С одной стороны, диалог как форма разговора с самим собой как бы „выпрямляется”, сама замкнутость его исчерпывается, и он приобретает характер разговора „для другого”: в виде убеждения — риторика, в виде некоторой судебной тяжбы — суд, в виде некоторого доказательства (для ученика или слушателя) — поучения и т. п. Диалог, говорю я, „распрямляется” и оказывается речью для „другого”. {...} Но одновременно происходит и второе смещение. Двусубъектность определения того, что такое бытие, своего рода *двубытийность* — бесконечное бытие, взятое как абсолютное, тождественное самому себе в абсолютном покое, — или/и — бытие бесконечно начинающееся (контраверза Парменид—Гераклит), — эта двусубъектность (в обоих смыслах: одновременно субъекта логики и логического субъекта) заменяется предикативностью. Предметное понятие полностью вытесняется понятием категориальным.

В этой связи уже у Аристотеля происходит как бы расщепление единой логики — и как учения о бытии, и как учения о мышлении — на отдельную метафизику и отдельную логику, учение о бытии и учение о мышлении, взятых сами по себе. И тут-то начинают работать категории: вопрос о том, что значит „быть”, „что есть бытие?”, подменяется, замещается вопросом „как быть?”, каким образом *осуществляется* бытие. Аристотель говорит (гл. 4 «Категорий», 1b 25): „Из сказанного без какой-либо связи каждое означает или сущность, или «сколько», или «какое», или «по отношению к чему», или «где», или «когда», или «находиться в каком-то положении», или «обладать», или «действовать», или «претерпевать». Сущность, коротко говоря, — это, например, человек, лошадь; «сколько», — это, например, длиною в два локтя...”¹ {...} Так развивается понятие категорий как некое определение того, „каким образом осуществляется бытие”.

В метафизике продолжает обсуждаться вопрос о том, что есть бытие. В его началах, в его первых началах и причинах. В логике же — все более открыто, все более разветвленно — осуществляется движение самой мысли, взятой по отношению к самой себе.

Таким образом в Античности происходит своеобразное расщепление исходного тождества — в логике диалога и в логике бытия — на отдельное понимание метафизических определений бытия и логических определений (в «Аналитиках», в «Категориях» и т. п.). И так это расщепление продолжается вплоть до Нового

«...Нет ни одного положения Гераклита, — говорит Гегель, — которого я не принял в свою „Логику”».¹ Речь идет именно о гегелевском понимании логики как *онто-логики* — „объективной диалектики”. Именно в том, что у Гераклита „субъективная” диалектика аргументации о бытии (свойственная, по мнению Гегеля, элеатам) приобрела „объективный” смысл диалектики *самого* бытия, Гегель и видит его основное философское достижение. Здесь источник бесчисленного множества — далеко не только отечественных — истолкований Гераклитова „логоса” как „диалектического”. Но онто-логика гераклитовского „логоса” — со всей его „борьбой противоположностей” — уже потому не может быть диалектической, что этот „логос” никоим образом не может быть понят как единый *субъект*, с которым вся эта диалектика происходит, субъект, иными словами приходящий в самосознание путем прогрессивного снятия (синтеза) своих противоположных *атрибутов*. «Но Гераклит, — замечает Хайдеггер, — ничего не знал о диалектике снятия, поскольку нововременная сущность сознания как абсолютного самосознания была ему столь же чуждой, как греческому крестьянину двигатель внутреннего сгорания современной техники. Истолковывать Гераклита диалектически еще более невозможно, чем интерпретировать аристотелевскую метафизику с помощью средневековой теологии Фомы Аквинского».² Но даже если отвлечься от нововременной метафизики субъекта как мыслящего самосознания и взять понятие „субъект” совершенно формально, оно не может быть связано с *бытием*. Всеобщий „полюмос” Гераклита не противоборство разных *предикатов* одного *подлежащего* („субъекта”, божественного или стихийного), а, так сказать, само подлежащее. Что речь идет не о *споре мнений*, а о *споре* самого бытия (что „логос” Гераклита онто-логичен), в этом Гегель прав, но *логика* сложения бытия у Гераклита никоим образом не диалектически прогрессирующая. Логос (и космос) Гераклита вернее назвать *полюмическим* или *агональным*.³

Для фундаментальной онтологии Хайдеггера традиционная логика есть «метафизика логоса»: она рассуждает о бытии после того, как все уже случилось, сложилось, исходя из того, *как* все уже сложилось. Соответственно изначальная онто-логика превращается в метафизику, в мышление о бытии, исходя из сложив-

времени, по сути дела вплоть до Гегеля» (*Библер В. С. Диалектика и диалогика // Архэ. Вып. 3. Труды культурологического семинара. М., 1998. С. 16*).

¹ Гегель Г. Соч. Т. IX. С. 246.

² Heidegger M. GA. Bd 55. S. 318.

³ См.: Лебедев А. В. Агональная модель космоса у Гераклита // Историко-философский ежегодник. М., 1987.

шегося и заранее предположенного сущего. „Логос” Гераклита значим, потому что хранит в себе форму изначальной онто-логики (форму, которую мы тут, во многом следуя Хайдеггеру, будем разбирать). Между этой *ранней* мыслью и позднейшим перетолкованием отношение *изначального* и *превращенного*. Сейчас, на излете метафизического перетолкования онто-логики, мы оказываемся ближе к началу, „логос” Гераклита нам может быть поэтому понятней и значимей для нового начинания мысли.

Для диалогии (диалогической онтологии) Гераклитов „логос” также особо значим. Речь здесь не идет о диалектическом развитии или метафизическом превращении изначального „логоса”. Метафизика имеет эпохальный характер и каждый раз коренится в исторически особом начале. Эпохальный „логос” (истолкование смысла бытия и соответственно онтология мысли) как бы двусторонен: он есть основание эпохальной метафизики, укореняющей эпоху в определенном онтологическом истолковании бытия, но он же обращен и к собственному началу как возможности — „собранный” вместе с другими возможностями — быть метафизическим истолкованием бытия. Гераклитов „логос”, с одной стороны, есть основание эйдо-логической онтологии античности (слово обращено к тому, чтобы выявить неявную „гармонию”, внутреннюю форму мира — и любого сущего), с другой же — он являет собой всеобщую форму философской онто-логики как *диалога* возможностей быть (сложиться) бытием. В Гераклитовом „Логосе” уже собраны возможные речи и противоречия, спорящие „логосы” и разнотолки не только всей античной философии, но и всей философии как таковой. Однако хранятся они здесь не в форме диалога возможных *логосов*, а в темноте онто-логической *загадки*: их общего начала, источника.

Продолжим, однако, наше рассмотрение онто-логической гомо-логии: *логоса* как склада понимающей речи и *логоса* как склада бытия сущего.

Мы говорим: в разговоре о чем бы то ни было речь идет о понимании существа дела (а не околичностей) в той мере, в какой выясняется, о чем, собственно, она идет, что *имеется в виду*. При этом мысль сосредоточивается на „предмете” целиком, т. е. как он *есть* в отношении к самому себе, в своем *бытии*, но целокупность бытия никаким опытом или представлением не дается. Иначе говоря, сущее, о котором *идет* речь, складывается (или не складывается) *в уме* и *вместе* с умом (пониманием). И складывается (или не) оно в уме этой самой речью.

Как же сущее складывается (собирается, слагается, сочиняется) из „логоса”-речи в „логос”-бытие? И почему то, что складыва-

ется в уме по мере говорения, есть сверх того еще и *сущее* (а не выдуманый или воображаемый фантом). Положим, некое „что-то” можно, в самом деле, иметь в виду, к тому же иметь в виду сообща. Вопрос остается, если он затрагивает *бытие* этого „что-то”: что, собственно, дает „имеемому в виду” значимость бытия? Вполне же существо вопроса раскрывается, когда доходят до вопроса о *самом* бытии (в целом) или о том, в чем сообщено друг другу все и каждое. Можно еще воображать, будто какое-то сущее мы имеем просто так лежащим перед глазами, но не само ведь бытие, а это значит, что и в любой вещи, сколько ее ни разглядывай и ни ощупывай, самого *бытия* не высмотришь, не ощутишь.

Все не что-то, даже вообще, кажется, не *что*. Его не укажешь пальцем, не положишь на стол. Если «все есть одно» не пустая тавтология, вопрос в том, *как* все есть одно, *каким образом* все сущее всегда уже собрано в целое *мира*. А мир не „что” среди других, не вещь, которую можно было бы *иметь в виду*. Как же можно держать его в уме, чтобы говорить с умом, т. е. сообразно с миром — всеобщей сообщенностью? Как можно *навести мысль* на этот ум?

Понимать, заметили мы, это значит уметь, разбираясь, собирать,¹ складывать в уме *то*, о чем членораздельно говорят. Но прежде оно ведь должно быть изъято из „ума” говорящего, как-то вложено в речь, сложено в складе самой речи. Вот почему столь значима связь *склада* (сбора, хранения) и *слова*.

Если же речь идет обо *всем* как *одном*, о *все-целом*, которое, кажется, вовсе нельзя *иметь в виду*, склад соответствующей речи приобретает первостепенное значение. Это прежде всего вопрос о *логосе* как *форме*. Если „логос” — это речь, то речь, согласная с „логосом” *всего*, не может быть логосом-*сказуемым*, из-речением, синтаксически связным повествованием о „чем-то”, о некоем подразумеваемом подлежащем, остающемся где-то еще наряду со *сказуемым*.² Речь, гомологичная складу все-единого бытия (= самому

¹ Вспомним: «...λέγουσιν εἰς διαγινώσκοντες...», см. с. 415.

² Так Гераклитов „логос” позволяет уловить одну из традиционнейших (от Аристотеля идущих) ошибок в трактовке так называемых „ионийских стихий”. Она состоит в том, что стихии, в которых мысль ранних философов пыталась схватить *единое бытие* многообразно сущего, понимают как „материальную причину”, как единое под-лежащее (ὑποκείμενον, subjectum, underlying) многообразных форм-„сказуемых”. Тогда наряду со множеством сущего полагают еще одну вещь, „общую” (как если бы речь сочли подлежащим слов, находящимся за или под словами), но бытие не подлежащее сущего. Так же и Гераклитов „логос” (слово) — речевое подобие „космоса” — не членится на подлежащее и сказуемое.

„логосу”), содержащего в себе разом все „сказуемые” возможных существований, должна быть таким вы-сказыванием, из-речением, в котором сказуемое возвращено, вложено в подлежащее, содержащее все возможные вы-сказывания. Но это значит, так сложенный „логос” ничего не высказывает, не сказывается *о...*, а *показывает* самой своей *формой*, как все со-держится вместе.

Из-речение, вы-сказывание „мудрого” есть речь, противоречащая самой себе, опровергающая собой саму форму вы-сказывания. С одной стороны, это изречение, никогда не заканчивающееся (всегда текущее), не устраниющееся после высказывания. С другой — это речь, возвращенная в себя некоторым противоречием, стоячее, замкнутое в себе, целиком обособленное (в гомологии с „логосом” целого) — ἀφορίζον [ἀπο-ορίζω] — изречение: *афоризм*. Так ведь и то *мудрое*, до которого не додумались авторы многознающих и много-горасказывающих „логосов”, ото всего обособлено (πάντων κενωρισμένον), поскольку „все” не есть ни „что” из сущего.

Странность единственно мудрого „логоса” (изречения) в том, что значимым — *содержательным* — является его форма, сам склад, фрагментарно являющий собой всеобщий склад все-единого, „образ мира”. Что же это за форма?

Мы снова подходим к тому, что выше уже было затронуто: тому *логосу* — *слогу* — *собранию* — *сочинению*, — которым все сложено („сплочено”) в одно, может соответствовать *склад* речи, сочетающий („сплачивающий”) — фонетически, метрически, синтаксически — многие слова в одно слово. Это склад поэтической речи, которая, по определению Р. Якобсона, обращена на себя. Эта речь отсылает не к тому, что лингвисты называют „референтом”, а к самой себе, ее последовательное течение разбивается возвратами, повторами, „вертикальными” связями. Время поэтической речи «аналогично тому, как обстоит дело с музыкальным временем»,¹ а музыка, хотя и длится во времени, но *собственное* время содержит целиком в себе. Так и поэтическая речь не говорит о „подлежащем”, а есть подлежащее.²

¹ Якобсон Р. Лингвистика и поэтика // Структурализм: «за» и «против». М., 1975. С. 205.

² В поэтической речи, пишут авторы «Общей риторики», «язык сам создает свой объект. В своем поэтическом качестве поэтический язык не имеет референции, он референциален лишь в той степени, в которой он непоэтичен. {...} Содержащееся в ней (в поэтической речи). — А. А.) сообщение адресовано ей самой, и эта „внутренняя коммуникация” есть не что иное, как основной принцип художественной формы. Включая в свою речь на всех ее уровнях и между ними множество обязательных соответствий, поэт замыкает речь на ней самой: и именно

Многое говорит за то, что сочинение («Логос») Гераклита, в самом деле, состоял из *афоризмов*, из малых логосов-изречений. Это изречения-микроскопсы, а речь-микроскопс не есть речь *о чем-то*, она включает все в себе как чистая — пустая — форма, содержащая возможные изречения-толкования. Поэтому, в частности, эти темные изречения годились столь многим и столь разным „мудростям” — от христиан до марксистов, от стоиков до феноменологов.

Б. Формы „логосов”

Итак, „логос” — это прежде всего *форма* — *сложенье*, склад, строй. Важно найти, где и как этот „логос” уже существует, уже сложен. Чему нам внимать? Прежде всего это сам язык, понятый (вслед за Хайдеггером) в гумбольдтовском смысле как цельная — внутренняя — форма, содержащая (хранящая) в себе осмысленность бытия, т. е. всего в целом. *Логос*, в котором мир всегда уже собран, разобран и связан воедино, „подлежащее” (субъект), в котором заранее хранятся все „сказуемые” (предикаты), есть *язык* как стихия и формирующая *энергия*.¹ Он же одновременно всегда уже есть *логос*, содержащий возможность человеческой речи, т. е. некоторым образом и принадлежащий человеку, и владеющий человеком, по существу своего бытия определенным „логосом”. Но вопрос в том, *как* язык это делает: собирает и разбирает, толкует и понимает. Когда внимание сосредоточивается на том, *как* язык делает то, чем он уже есть, обнаруживается его внутренний *логос*, его творящие, формообразующие энергии.

После сказанного выше, надеюсь, мы уже не увидим ничего архаического в том, что *форма* может быть одновременно и формой — *складом*, *слогом* — речи (не любим, конечно, слогом, а таким, которым речь слагается в некую вещьобразную целостность), и формой — *сложеньем* — сущего. Именно как *форма* „ло-

эти замкнутые структуры мы называем художественным произведением» (Дюбуа Ж., Эделин Ф., Клинкаберг Ж.-М., Мэнге Ф., Пир Ф., Тринон А. Общая риторика. М., 1986. С. 46). Остается добавить, что общий „космос” (строй, склад, а не „Вселенная”), или „все-как-одно”, тоже обращен на себя и ни к чему более не относится. О нем нельзя информировать, можно только дать аналог. «Логика, — говорит Л. Витгенштейн, — не теория (о мире. — А. А.), а отражение мира» (Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. 6. 421). В 5. 511 логика названа «огромным зеркалом».

¹ Имею в виду известные тезисы Гумбольдта: «Язык следует рассматривать не как мертвый продукт (Erzeugtes), но как создающий процесс (Erzeugung)»; «Язык есть не продукт деятельности (Ergon), а деятельность (Energeia)» (Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию. М., 1984. С. 69, 70).

гос” и несет в себе возможность гомо-логии, ана-логии, тождества строя („космоса”) речи и „логичности” (сказуемости) космоса (всеобщего, сложенья сущего). Если Гераклит строит свое „Слово” не просто как *свою* речь, имеющую сказать нечто „о” сущем, а — в аналогии — *гомологии* (ὁμολογεῖν) с *самим* „логосом” (космосом) сущего (космос как логос сущего и логос как космос речи), который ведь ничего ни о чем не говорит, а просто *есть*, — это „Слово” должно по внутренней форме быть замкнутым в себе микрокосмом речи, возвращенной в себя единицей сказывания. Этой единицей что-то сказывается, но ничего прямо не высказывается.

Такой малый „логос-космос”, замкнутое на себя изречение, не просто тяготеет к афористической атомарности, он должен обладать формальными качествами *поэтической речи*. Выше я уже не раз их отмечал: ритмическая организация, пронизанность аллитерациями, структура симметричных обращений, семантические расщепления одного слова и фонетические слияния разных, смысловая рифмовка и т. п.¹ Эти особенности отличают и самые изначальные, элементарные поэтические формы, к которым Гераклит очень чуток и по аналогии с которыми часто строит собственные фразы, — пословицы, поговорки, прибаутки, загадки, те мудрые сентенции, которые назывались „гномы” и к которым, говорят филологи, ближе всего стилистика Гераклита. Эти формы сочиняются, кажется, языком как таковым и являются не столько высказываниями-изречениями, сколько *фигурами*, пустыми (внутренними) *формами* для возможного наполнения смыслом, — формами, которые можно *переносить* из одного положения в другое, чтобы *складно сказать* (поэтому так важно уметь применять их к месту, к слову).² Понимание этих форм требует внимания к языку, умения услышать в привычном значении неожиданный смысл, уловить — а чаще всего даже сочинить — новый, метафорический смысл. Эти элементарные формы народной мудрости суть формы мудрости не потому, что раз и навсегда отчеканивают некие житейские поучения (по содержанию-то они порой разнятся до взаимоисключения),

¹ Должен еще раз сослаться на исследование С. Н. Муравьева, где все „невные” сцепления изречений Гераклита (консонансы, внутренние рифмы, ритмика, поэтические фигуры, анаграммы и т. д.) на всех уровнях текста проанализированы, полагаю, исчерпывающим образом.

² Эту „форму” присловья А. А. Потепня отличает от конкретного „образа” и называет „значением”. «...Применения (пословицы. — А. А.) различны, но все идут в одном направлении и, следовательно, формально сходны» (*Потепня А. А. Психология поэтического и прозаического мышления*) // Потепня А. А. Слово и миф. М., 1989. С. 229).

а потому, что суть поэтически подвижные формы понимания, требующие соответствующей фантазии, игры, смекалки — мысли.¹ Косвенность, метафоричность, иносказательность речи усиливается в поговорке и тем более в загадке. Да и сам игровой (забавный) характер этих мудрых (мудреных) присловий, словечек, прибауток, скорее, вовлекает в игру языка (острословия-хитроумия), раскрывает сам мир как игру остранивающих сближений («гол как сокол»), странных переключек («язык лыка не вяжет»), возможных переносов, чем сообщает правила житейской мудрости.

Разумеется, поэтическая структура фольклорной „мудрости” обнаруживает только зачаточные и, так сказать, прикладные формы, развертывающиеся культурой в особые поэтические миры, но с самого начала эти „логосы”-формы обладают остранивающей силой: они научают странности привычных вещей, высвобождают слова от слияния с устоявшимися значениями, т. е., как мы уже замечали, с помощью фигур речи как раз *разделяют* вещи и слова, язык о мире и мир в языке.

Разумеется, опыт Гераклитовой мудрости питается не фольклором. Для него особое значение, как увидим, имела традиционная форма *оракула*² — предсказания (по отношению к которым люди оказывались, как правило, столь же непонятливы, как и к „логосу” Гераклита), форма, чреватая поэтической мудростью трагедии, но нам пока важно лишь обратить внимание на простые элементы поэтики тех жанров, в которых речь говорит, не прямо отсылая к вещам (не референциально), а, напротив, возвращая слух в себя, заставляя его входить в движение, жизнь значений и смыслов, т. е. *обучая уму*, способному мыслить сам Логос сущего (космос) как замкнутую в себе поэму.

2.2.2. Гераклит и «Кратил»

Не раз отмечалось, что и Гераклитовы „логосы” часто устроенны, как „гномы”, загадки или оракулы, — как атомарные поэмы,

¹ «И рад бы сложить, да в голове склада нет», — говорит поговорка. «Голая речь не пословица», — гласит пословица. Даже пословицы, тяготея к поучению, отклоняются от прямого суждения, строятся на „обиняках”, переносных значениях, предоставляя сметливости слушателя понимать их смысл или „переносить” их форму по собственному разумению. Поговорка, говорит В. Даль, не говорит прямо, «не называет вещи, но условно, весьма ясно намекает» (см.: *Даль В. Пословицы и поговорки русского народа*. М., 1984. Т. 1. С. 14). Ср. аналогичное утверждение Гераклита об оракуле, фр. 14 [93] (см. с. 454).

² См.: *Hölscher U. Anfängliches Fragen. Studien zur frühen griechischen Philosophie*. Göttingen, 1962. S. 130—172.

афористические микрокосмы, являющиеся к тому же метафорическими метаморфозами друг друга, *тропами*, высказывающимися одно, не поддающееся высказыванию (см. ниже, с. 476). Изречения эти учат вниманию к тому, что сказывается *складом* изречения. Именно форма, строй, склад — т. е. „логос” — и образует часто само „содержание” этих метафор, как, например, в приведенном выше фр. 40[12]: здесь не столько *образно* говорится о всеобщем течении, сколько ритмической формой течения речи создается (миметируется) *логос бытия* сущего: как оно протекает. Если это поэзия, то содержанием ее является сама всеобщая поэтика, понимаемая не как законы особого искусства поэзии (в смысле *ars poetica*), а как сам *логос* космоса, как поэтическая *онто-логика*, — это поэтический полюс, поэтический троп собственно философской мысли.¹ „Логос” Гераклита как микрокосм замкнутого на себя изречения, как метрический кристалл всегда-текущей рече-мысли не изрекает мудрые афоризмы по разным вопросам, а воспроизводит в стихии речи тот строй („космос”), которым устроено все и каждое в стихии бытия, мерно гаснущего и мерно разгорающегося (ср. фр. 51 [30]).

Отголоски этой поэтической (имеется в виду форма, склад) онто-логии Гераклита слышны в диалоге Платона, не случайно названном именем гераклитовца Кратила. Отголоски, правда, глухие, но сами искажения тут существенны и характерны. Краткое сопоставление поможет прояснить важные особенности Гераклитова „логоса”.

В диалоге речь идет о „правильности имен”. Платон отдает гераклитовцу Кратилу тезис, что *ὀνόματος ὀρθότητα εἶναι ἐκάστω τῶν ὄντων φύσει λεφκυῖαν* — *правильность имени присуща каждому из существующих по его собственной природе* (383a). В имени вещи, помнит (платоновский) гераклитовец, есть что-то от природы, от существа самой именуемой вещи. Имя не посторонний и условный знак человеческого знакомства с вещами, установленный по обычаю или согласию, а некоторым образом особое — словесное, речевое — бытие (или сторона, словесный оборот бытия) самой вещи: в конечном (вернее, первичном) счете не мы называем, сама вещь зовет-ся, слывет, сказывается в своем названии.

Обсуждению именно этого тезиса посвящена большая часть диалога. Хотя Сократ ведет свои этимологические исследования с

¹ О поэзии как начале философии см.: *Библер В. С.* От наукоучения к логике культуры. С. 100—113, 234—256; *Библер В. С.* Понимание Л. С. Выготским внутренней речи и логика диалога // Выготский Л. С. Мышление и речь. М., 1996. С. 363—376.

привычной иронией, порою граничащей с насмешкой, исследование вполне серьезно. Серьезность вопроса выясняется, как только Сократ ставит вопрос об имени вещи в контекст знания *истины* вещи. Если имя-слово — условный знак, назначаемый вещам людьми и назначающий вещи быть тем, чем она *слывет* у людей, а не тем, что она *есть*, человек будет мерой вещей, причем не произволом само-мнения (как *мне* кажется, так оно и есть), а властью самого языка. Кто владеет языком, тот владеет истиной вещью. Соответственно и защитниками условности имен должны быть софисты.

Дело не столько в условности слов-знаков, сколько в том, что они становятся „естественным” (общепринятым, как „докса” или „мудрость” мудрецов) языком мира. Между тем они означают мир, как он *знаком*, а не как он *есть*. Не только „мудрость” общинных мудрецов, но и сам язык общинного согласия держит нас в местном мире (мир есть мир языка — знакомый тезис), в „особом разумении” (ментальность языка), во сне (как сказал бы Гераклит), тогда как *логос* — всеобщ.

Говорящие знаки вводят в знакомый мир, но вещи обладают собственным существом, о котором молчат. Собственное бытие вещей не сказывается в том, как они знакомы нам и означены в обиходе. Истинное — собственное — имя (хранящее, дающее, передающее существо сущего) должно поэтому схватывать не то, как мы обходимся с вещами, а то, как дают себя знать сами вещи, каково их собственное слово о себе, каков их — *всеобщий* — „логос”.

Проблема, стало быть, в том, **как возможен „язык вещей”**. Эта проблема, а не теория языка, не языкознание — тема диалога.

Чтобы продумать основания тезиса о „природности” имен, Сократ рассматривает имя с той стороны, которую сегодня называли бы „когнитивной”, он ставит имя под вопрос *понятия*. Забавная игра словами лишь отзвук драмы понимания, она держится вполне серьезным спором между молчащей вещью, понимающей мыслью и звучащим словом „естественного” языка.

Вопрос о правильности имен существен потому, уточняет Сократ, что дело именованья, орудием которого и должно быть имя, есть дело **«обучения и различения существ** (Ἦνομοα ἄρα διδασκαλικόν τί ἐστίν ὄργανον καὶ διακριτικόν τῆς οὐσίας)» (388с). Поэтому воображаемый «ономатург» (творец правильных имен) должен быть мастером в различении (знании, понимании) существующего и потому в обучении ему, в сообщении его другим. Это тот, кто умеет ставить *знакомое*, общепринятое значение под вопрос, отодвигать в имени знак знакомства с вещами, поскольку ими пользуются, от *самих* вещей, замолчанных и молча-

щих, — чтобы дать слово *им*. Имятворец вдумывается (вслушивается) в то, как вещи сами могли бы (или еще только могут) первоначально открыться, сказаться в слове.

Тот, кто умеет обратить слово в слух, во внимание к тому, что и как происходит в слове, когда оно *именует*, задается вопросом: что *есть* то, что именуется именем? Для Платона это — диалектик, не назначающий имена (*ὄνοματοθέτης*), а разговаривающий, разбирающий сущее по видам и собирающий их в целое, здесь же, в деле именованья, внимательно следящий за тем, как челнок мысли снует между сущим и говорящим, когда ткется понимающее (а не просто означающее) слово. Вот почему знаток, под присмотром которого должен работать имятворец, — диалектик (390d).

Иначе говоря, в деле правильного именованья между „вещью” и „словом” посредничает мысль, которая хочет дать слово самим вещам.

Если так, не счесть ли сразу же всю проблему ложной, нарочито искаженной? Речь, стало быть, идет вовсе не о природной правильности имен, да и вообще не об именах и словах, а о *понятиях*. Но ведь понятия неоткуда взять, не из чего складывать, кроме как из слов, из обиходных слов повседневной речи. Понимающая, ведущая к понятиям, отливающаяся в понятия, завершающаяся теоретическими терминами мысль не ведется за спиной языка, а с начала и до конца вершится в языке, «мысль не выражается, а совершается в слове» (Л. Выготский).

В поисках „языка вещей” внимание мысли может устремиться в две противоположные стороны.

Имея *в виду* саму вещь, мысль, в самом деле, хочет освободиться от „посторонней” власти языка, от его ложных подсказок, двусмыслиц, риторических внушений, скрытой метафоричности. Она ищет „логос” вещи (определение, понятие), свободный от неявных условностей „естественного” языка, без-условный (лучше: знающий о своих условиях) „логос” логически устроенной теории (например, пифагорейской аритмо-космо-логии), позволяющий на деле держать в уме то, что и имелось в виду: подлежащую пониманию вещь саму по себе. Такой — *теоретический* — оборот понимающего внимания обрисовывается Платоном в конце диалога и композиционно (как и в «Гезетете») соответствует повороту от рассмотрения Гераклитовой онтологии к онтологии Парменида.

В противоположность теоретическому устремлению, находящему *сами* вещи на путях умо-зрения, обратное стремление понимающего внимания захвачено бытием в полноте его внемысленного присутствия. Дело, конечно, не в „ощущениях”. По Гераклиту, на-

помню (фр. 13 [107]), все зримое и слышимое становится внятным, вразумительным (не утрачивая своей бытийности) в звучащем, слышимом, наполненном *своим* смыслом (а не только *нашим* значением) словом. Искать язык самих вещей следует в „самом” языке, но, конечно, не в той — этнически, исторически, социально — случайной условности (*искусственности*), с которой мы имеем дело в привычном обиходе и которую — вопреки собственным декларациям — считаем „естественным” языком, а в некоем изначальном, перво-бытном, всеобщем языке (язык вещей, замечает Сократ, скорее сохранился у варваров, чем у эллинов — 410a). Дело, разумеется, не в исторической первобытности (не в том, что „истинный смысл” залегает в индоевропейских — если не глубже — корнях), а в том, как это может быть — и что вообще это значит, — что вещь сказывается (оказывает-ся) словом. А Гераклит ведь, в самом деле, строит свои парадоксальные афоризмы так, чтобы в *наших* словах прозвучал голос *самого* всеобщего „логоса”. Отсюда гераклитовский след в тезисе Кратила.

Такой оборот понимающего внимания (искать язык самих вещей в недрах языка) можно — в отличие от теоретического — назвать *поэтическим*.¹ Этот оборот и рассматривается в «Кратиле» в виде тезиса о возможности природной правильности имени, — речь идет об именах, которыми сказываются и дают себя знать *сами* вещи.

Если изначальным „диалектиком”, именующим разбирателем-собирателем „естеств”, кажется прежде всего сам *естественный* язык, то работу „поэтически” мыслящего диалектика можно понять как герменевтическое прояснение первоначальной стихийной работы языка, как возвращение к его имятворческому истоку, открытие имятворческой энергии. Поэтому кажется, что путь к пониманию существа сущего ведет через внутреннюю форму слова, к архаическим пластам, к перво-бытному этимону, корню — варварскому или божественному. Тут, кажется, имя имеют еще сами вещи, они сказываются в нем.

Но как же это может быть? Как может *сказываться* существо вещи до всякого сказывания *о* ней? Иначе говоря, какая онтология предполагается подобным допущением? Лишь уяснив онтологический горизонт, в котором Платон затеивает свою словесную игру, мы, возможно, уловим ее серьезный смысл.

¹ Ср. das dichtende Denken М. Хайдеггера. См. также очерк «Спор начинают Теоретик, Поэт и Философ» (Библер В. С. От наукоучения к логике культуры. С. 234—256).

Тут наводящим примером могут служить как раз обиходные вещи: орудия. Вещь-орудие по своему существу (по своей природе) *есть* то (оказывает-ся тем), что и как она *делает*, некая *форма действия* или застывшая фигура *движения* (крыша — форма укрытия, колесо — форма качения, глаз — форма глядения...). Существо вещи (τὸ ὑπάρχον) — характер ее действия (πράξις). Вещь по существу (по своей природе) *есть орудие: форма своего естественного действия*. Соответственно имя вещи (существительное) правильно, когда именуется свойственное ей действие (глагол) по некой „этимологической фигуре”: сверло сверлит, бивень бьет, воин воюет..., растение растет, цветок цветет, παῖς παῖδι εἰ παῖζει. Если же обиходное имя ничего подобного не говорит, это значит, люди забыли, загородили его быль своим житьем-бытьем, разучились его слышать (и потому посчитали произвольным знаком), исказили его собственное сказание, перенесли в неподобающее место, и надо все это исправить.

Промежуточным звеном между глаголом-действием и именем может быть причастие: сверло *есть* (по сути своего бытия) сверлящее, растение *есть* растущее, животное *есть* живущее, παῖς παῖζον ἔστιν (ср. фр. 93 [52]). Так имя может говорить о том, что значит *быть* для каждого сущего. И само субстантивированное причастие — τὸ ὄν — „*сущее*” можно теперь услышать в духе такой „этимологической”, отглагольной фигуры, как живущее от жить.¹

Само же имя *есть именующее*: орудие — ὄργανον — именования. Дело этого орудия, мы уже знаем, различать вещи, *иметь* в себе саму вещь (давать ей слово), тем самым выяснять, что и как *есть* (ср. φράζων ὅπως ἔχει — фр. 1 [1]), и *объяснять-обучать*. Сократ, пожалуй, сказал бы тут, что правильное слово для этого орудия: *вещание*.

¹ Именно этот — отглагольный — смысл *сущего* и соответственно *бытия* М. Хайдеггер делает ведущим в переосмыслении всей европейской онтологии, в метафизическом основании которой лежит исключительно субстантивное истолкование причастия „сущий”. „Глагольный” же смысл бытия, полностью забытый, как считает Хайдеггер, уже ко времени Платона, хранится еще у ранних мыслителей, и прежде всего у Гераклита (см.: Heidegger M. Einführung in die Metaphysik. Tübingen, 1966. S. 42—53. Рус. пер. Н. О. Гучинской: Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб., 1997. С. 145—150). Хайдеггер усматривает тот же смысл и в „бытии” Парменида. По-моему же, суть Парменидовой онтологии как раз в уяснении *необходимости* „субстантивного” понимания бытия. В том-то и философская значимость неявного спора Гераклита и Парменида, что в нем развертывается внутренняя спорность самого бытия, скрытая в двусмысленности причастия „сущий”.

Что касается этимологических забав Сократа, их нарочитость не во внимании к этимологии, а в заранее установленном универсальном источнике этих мнимых первоначений, а именно в толковании бытия как несущегося, бегущего, текущего, изменяющегося. Именно такое толкование Платон и связывает здесь (как и в «Тезетете») с Гераклитом. Между тем Сократ легко показывает (437а и сл.), что подобное этимологизирование не потребует большей изобретательности, если положить в основание противоположную онтологию. Не в этом, стало быть, дело.

Ведь поначалу, как видим, вовсе не „течение” указано в качестве первичного источника „речений”. Существо вещи, что значит для нее быть, что, следовательно, подлежит правильному именованию, это *форма* (τὸ εἶδος) *ее действия*. Соответственно имятворец должен иметь в виду (в уме) прежде всего *идею имени* вообще (ὀνόματος εἶδος), идея же эта — различитель сущего и (потому) *обучатель*. Если сама вещь-орудие есть форма ее действия, воплощенная в соответствующем материале, то правильное — соответствующее этой форме действия — имя вещи выявляет ее орудийное существо, воплощая схожую форму действия — *подражая* ей — в материи, в стихиях речи — звуках и слогах. Чтобы не путаться в надуманных этимологиях, необходимо добраться до перводействий, до элементов, начал. В основе лежит понимание бытия как *формы действия*, *формы движения*, а этимологизирование на движении и течении, кажется, не при чем. Платон порою и сам приходил к мысли, что бытие есть действие. «Я даю такое определение существующего, — говорит элейский гость в «Софисте», — оно есть не что иное, как способность (δύναμις) [оказывать или испытывать действие]» (247ε).

Первозлементы бытия — перводействия — воспроизводятся перводействиями звучащей речи («азбучными истинами», как говорит почти в том же смысле великий словотворец В. Хлебников¹) — формами звуков (не звукоподражание, а подражание *действию* в звуке: *разящее*, *рвущее* и *решающее...*, *льющее*, *льнущее*, *скользящее...*, *трудное*, *трущее*, *тревожащее...* и т. д.). Уже не во внутренней форме имени, а в некоем звуковом образе воспроизводится действующее бытие вещи.

¹ «Вся полнота языка должна быть разложена на основные единицы „азбучных истин”, и тогда для звуко-вещств может быть построено что-то вроде закона Менделеева...» (Хлебников В. Наша основа // Собр. соч. / Под ред. Ю. Тынянова и Н. Степанова. Л., 1933. Т. V. С. 228).

Имя теперь определяется как «подражание звуком [действием звука] тому [действию], чему подражают (μίμησις φωνῆ ἐκείνου ὁ μιμεῖται)» (423b). Подражают не звукам, а с помощью действия, производящего звук, тому *действию*, в котором заключено *бытие* (οὐσία) вещи, т. е. всему, поясняет Сократ, «о чем стоит говорить, что оно есть» (423e). Если из таких звуковых „икон” составить *цельный логос*, он и будет *звучащей картиной бытия*, его звуковым подражанием, выявлением (и перевоплощением) определенным образом сущего в соответствующем образе речевого события, речевое бытие сущего, которое вместе с тем оказывается образом его понимания, формой мысли.

При таком допущении (странном для лингвистики, но понятном для поэзии) идея правильности имен „по природе” обретает смысл. Дело, впрочем, как видим, не в именах, а в особых „логосах”, сложенных в гомологии с тем, как некое сущее (причастие глаголу) оказывает свое бытие.

Тут мы приближаемся к Гераклиту.

Почему все же Платон сводит эту *динамическую* онтологию к чистой текучести и именно ее связывает с именем Гераклита («Гераклит говорит где-то: „Все движется и ничто не остается на месте”, а еще, уподобляя все сущее течению реки, он говорит, что „дважды тебе не войти в одну и ту же реку”» — 402a)? Почему и как связаны всеобщий „логос” и всеобщее „течение” у Гераклита?

В этимологических играх — или в терминологических неологизмах — философов от Гераклита до Хайдеггера нет, разумеется, и следа смешной претензии извлечь самоговорящую истину из корней слов. Это попытка выйти из-под власти слов, приросших значениями к вещам, чтобы вернуться к вещам, еще только подлежащим именованию, к тайным источникам звуко-, слово-, речеобразования. Но если власть даже обиходных имен-призраков почти неодолима, то что же говорить о власти метафизических призраков-понятий. Речь идет о том, чтобы освободить вещь от магии ее ходячих прозвищ, не важно, обиходных или терминологически выверенных, высвободить ее собственное бытие из-под власти выгравированных на ней знаков собственности, создать в слове смысловое пространство, где могло бы сказаться ее бытие, не уловленное сложившейся номенклатурой (социальной, теоретической, художественной или метафизической).

Когда в поэзии речь, слово будто изымаются из общего обращения и „самовито” обращаются к себе, к своему возможному началу, первозвучанию, перворечению, начинает слышаться «гул половодья, речь бытия». Происходит, по слову В. Хлебникова,

«взрыв языкового молчания, глухонемых пластов бытия».¹ Там-то, в этих глухонемых пластах, и залегает бытие, замещенное именами и замолчанное говорением. Поэтическим взрывом оно сказывается, но сказывается именно в своем существе, ускользающем от хватки имен, умалчиваемом, — но уже не замалчиваемом. В поэтическом „логосе” мир схватившихся в обиходе (в том числе и поэтическом) значений плавится или размывается звучанием (ритмикой) некоего возможного слова-на-пороге-слова. В сотворенном пробиивается колодец для творящего.

Подобно тому как *само* мудрое „отстранено ото всего”, отличается ото всего, что хочет зваться его именем (или дать ему свое имя — см. фр. 84 [32]), „логос” Гераклита не совпадает ни с одним из мудрых (многознающих или всеобъемлющих) „логосов-сказов”. Если во все-общности бытия все сущее — славное, повседневное и ничтожное, бессмертное, смертное и умеревшее, бывшее, настоящее и будущее — *сообщено* друг другу, то и в „логосе”, в речи, воспроизводящей, сообщающей эту со-общенность сущего себе, все ее части и уровни — звуки, артикуляции, отдельные слова, фразы, смыслы — сообщены друг другу. Видеть, понимать и говорить во внимании этой всеобщей сообщенности — значит говорить „с умом” (фр. 23 [114+2]), сообщать себе и другим *ум* вещей. Но если строй умных речей „логоса” гомологичен всеобщей сообщенности сущего себе, он замыкает речь на себя, в себя, из *многих* значимых слов „сплавляет” *одно*, не имеющее условленного значения. Так сложенное слово ума (или бытия) — правильное имя бытия — таково, что скорее уж должно быть определено хлебниковским термином — *за-умное* слово. Логос сущего, истинный логос или логос-с-умом *заумен*, как божественный закон — источник человеческих — всегда сверх-законен.

Логос бытия, речь, отвечающая бытию, согласная с бытием, — это не совпадающая ни с чем сказанным (установленным, наименованным), вечно в себе текущая (рекущая) речь: источник *возможного* смысла, возможного толкования. Имя есть истолкование, истолкование — это решение, мир разрешается в языке как мир определенно значимых имен, отвечающих им сущностных значимостей вещей (орудий существования), событий, поступков. Так человеческое толкование оракула (откровения или „факта”) приводит в действие сверхчеловеческие судьбы, словно нуждающиеся в этом толковании, чтобы стать судьбами. «Владыка [Аполлон], оракул которого в Дельфах: не говорит, не скрывает, а дает знаки [на-

¹ Там же. С. 229.

мекает] (ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖον ἐστὶ τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει — фр. 14 [93]). Возможно, Гераклит поясняет здесь характер и смысл „темноты” собственных речений. Хотя в отличие от прорицания *логос* должен как раз говорить (λέγειν) однозначно и отчетливо, гераклитовский „логос” был ведь издавна знаменит непонятностью и темнотой.¹ Косвенное подтверждение этому предположению мы находим в другом фрагменте: поэтика умных логосов такова, потому что подражает природе сущего (снова надо услышать в этом причастии глагол, говорящий о бытии — природе — как происшествию) — 8 [123]: «φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ — природа [сущего, τὸ φύον: растущее, цветущее, про-ис-ходящее, действующее, т. е. всегда — пока *есть* — выступающее из себя, являющее себя, оказывающее себя, сказывающееся] любит [склонна, расположена к тому, чтобы; имеет обыкновение] укрываться [утаивать-ся, о-казывать-ся от-казывающейся быть тем, чем и как она сказала]». Потому и правильное, отвечающее существу сущего (его „природе”) изречение (логос) есть изречение, не исчерпывающееся одно-значным именовани-ем, — изречение, которому всегда есть, что еще сказать.

Так, *логос* может быть согласным с *фюсис*, с природой вещей. Двойственность бытия сущего (вы)сказывается не в звуковом образе его однозначного — орудийного — действия, а в форме загадки, знаменательного, многозначительного и многозначного изречения оракула, говорящего и утаивающего, вызывающего (провоцирующего) толкование и умалчивающего возможность инотолкования.

Смысл гераклитовского „течения”, стало быть, вовсе не в утверждении о неуловимой текучести сущего, а в понимании *энигматического* „устройства” бытия, не поддающегося однозначному именованию, сколь бы развернуто это имя ни было. Энигматической онто-логии со-ответствует (гомо-логично) и энигматическое строение „логосов” Гераклита, та их загадочность, многосмысленность, разно-речивость, вследствие которой Гераклит получил прозвище ὁ σκοτεινός — *темный* (ὁ σκοτεινός λεγόμενος Ἡράκλειτος).

Так, пытаясь поставить «Кратил» в контекст фрагментов Гераклита (то же самое следовало бы сделать с «Тезтетом»), мы словно возвращаемся к „настоящему” Гераклиту, едва ли не забытому не только Платоном, но и так называемыми „гераклитовцами”, которых и представляет исторический Кратил. Но дело тут, конечно,

¹ Диоген Лаэртий (II, 22) передает отзыв Сократа о сочинении Гераклита: «Что понял — великолепно, чего не понял, думаю, тоже, а впрочем, нужен прямо-таки делосский нырлящик» (пер. А. В. Лебедева. Фрагменты... С. 179).

не просто в возвращении, восстановлении „исторической правды”. В таком опыте мы (при удаче) обретаем и кое-что новое, мы возвращаемся к Гераклиту, так сказать, после Платона.

Всякий знает: загадочную динамику бытия Платон хочет разделить на меональное и алогичное течение ощущений (и речение речей), с одной стороны, и устойчивую однозначность мыслимого (= известного) бытия, с другой стороны (по ту сторону первой). Идея бытия сосредоточивается в бытии *идеи*, которой заканчивается, чтобы не сказать обрывается, «Кратил», — идеи, мыслящее „видение” которой должно быть свободно как от сбивающего с толку потока ощущений, так и от условностей или двусмыслиц языка. Тогда „учение” Гераклита само собой „уносится” потоком становления, течения, неуловимой изменчивости и неостановимо опровергающих речей («...с ними невозможно разговаривать», — возмущается математик Теодор в «Теэтете»¹). Однако, возвращаясь от Платона к Гераклиту, мы находим, что „ум” его также сосредоточен на (соответственно речь у него идет о) бытии — *общем и едином*. Это разговор, спор об *одном и том же*. Более того, вдумавшись в *энигматическую „идею” бытия Гераклита*, мы, может быть, сумеем заметить энигматичность и платоновской *идеи*, всякое действительное сказывание которой (как бытия) — в вещах или в словах — есть по сути дела *ложь*.

Так начинает уясняться и разворачиваться намечающаяся «борьба гигантов о бытии (γίγαντομαχία τις <...> περὶ τῆς οὐσίας)» (Pl. Soph. 246a), каковая впервые, собственно, и обращает философские учения в саму философию.

Итак — вкратце, — что можно было бы возразить со стороны „нашего” Гераклита Гераклиту кратиловскому.

А) Ни о какой *естественной правильности имен* у Гераклита речи нет. Напротив, как и Парменид, он прекрасно видит обманчивость наименованных призраков и их власть над человеческим разумением. Словно предвосхищая орудийное толкование правильности имени, он замечает: «τῶι οὖν τόξωι ὄνομα βίος,² ἔργον δὲ

¹ «С Эфесцами <...> разговаривать не легче, чем с разъяренными слепнями. <...> Если ты кого-нибудь о чем-либо спросишь, то они обстреляют тебя, вытаскивая, как из колчана, одно загадочное речение за другим, и если ты захочешь уловить смысл сказанного, то на тебя обрушится то же, только в переименованном виде, и ты с ними никогда ни к чему не придешь <...> Они всюду остерегаются, как бы не оказалось чего-либо прочного в их рассуждениях или в их собственных душах, считая, как мне кажется, это застоєм» (Теэтет. 179e—180a. Пер. Т. В. Васильевой).

² У Гомера иногда встречается слово βίος, означающее *лук* (τόξον) или *рог для лука*. Это слово лишь местом ударения отличается от слова βίος — *жизнь*.

θάνατος — вот луку имя — жизнь, а дело — смерть» (39 [48]) (ср. также: фр. 45 [23], 50 [15], 84 [32]).¹

Гераклит говорит не об именах (ὀνόματα), а о *логосе* (или *логосах*), слагаемом из имен.² Бытие сущего, его „природа” (φύσις) излагается неким *сложением* имен. Правда, поскольку „логос” относится к единому существу (тем более если речь идет о логосе-складе всеобщего и единого бытия), его сложение должно иметь форму простого *имени*. Но это значит также и то, что каждое имя таит в себе сложный *логос*. Поэтому (далее имеется в виду фр. 1 [1]), чтобы добраться до существа того, что сказывается в тех самых словах-и-делах (καὶ ἐλέων καὶ ἔρων), в которых люди кажутся такими опытными, Гераклит изъясняет их, разбирая, различая, разделяя мнимое единство имен (διαίρεων ἕκαστον), — как сказали бы сегодня, подвергая их деконструкции (возвращая языковой канон к кануну речи), — и, разъясняя, как есть (на самом деле) (καὶ φράζων ὅπως ἔχει), слагает их иначе.

Б) Пусть понимающее именование следует тому, как бытие сказывается на деле и складывается в космос сущего. Подобным образом мысль оформляется внутри себя и складно изрекается. Но орудийный смысл сущего предполагает расщепление бытия надвое: действующее и испытывающее действие (говорящий — слушающий). Что же значит быть для целого, что такое сущее как единое бытие? Для того, кто хочет говорить «с умом» и держится бытия как все-общего, все-единого, всего разом, важно уловить, как в действие (поступок, изречение) заранее входит противодействие (возмещение преступления [ср. фр. В1 Анаксимандра], отрицающее противоречие). Истинное имя должно уметь говорить это разом (вспомним BW: *dire ensemble*).

Поскольку мы, как и Пифагор Мнесархович, всегда можем выбрать подходящую мудрость из множества сведений, собранных по всем эпохам и народам, наша всеусредняющая образованность подсказывает тут обычно тезис о *coincidentia oppositorum* — тезис,

¹ «Этимология ⟨Гераклита⟩... открывает невозможность однозначного именования; она показывает напряжение, вносимое сказыванием в сказываемую вещь. Поскольку имя — не вещь, вещь есть то, что она не есть» (BW. P. 21).

² Если возможно истинное — т. е. соответствующее тому, что и как есть, — высказывание (истинный „логос”), то и малейшие части его — имена — должны быть истинными. Так говорит Платон (385c). На этом, мало сказать спорном, предположении все его дальнейшие рассуждения и держатся. Но все дело именно в неделимости имени-логоса на отдельные слова. Вопрос в том, обладает ли целостность речи силой сплавлять отдельные имена в некое единое имя, относительно которого только и имеет смысл спрашивать об истинности, или нет.

сам по себе, вне *своего* культурного и философского контекста (например, контекста апофатического богословия) лишенный какого бы то ни было смысла.¹ У Гераклита же речь о том, как сокровенно сказывается в „гармонии”, строе, складе, со-чинении сложившегося мира (и в гомологичном ему логосе) *начинание* бытия, бытие как начинание, всегда-снова-начинающее — ἀεὶζῶον. Это противоборство бытия-начинания и бытия-сбывшегося равно далеко как от христианской coincidentia, так и от гегелевского «тождество тождества и нетождества», от «вечного возвращения того же самого», от мертвой «цикличности», «периодичности» и пр. Гераклитово слово тут λόλεμος-сражение (выражающее все и каждое собою сражение) и ἔρις-спор, тяжба, исход которых вовсе не предreshen каким-то раз и навсегда заведенным ходом вещей.

Логос-слово, согласное с *фюсис*-бытием, по Гераклиту, не устремлено к окончательной однозначности имени, пусть и ноуменального (понятие или символ). Оно, напротив, возвращает сказавшееся в молчание, все еще могущее сказаться, сказаться иначе, по-новому, неожиданно (ведь даже Солнце «каждый день новое» (фр. 58 [6]), хотя и кажется тем же самым). Логос Гераклита (и сами Гераклитовы „логосы”) — это *склад* речи, со-держащий в себе *стихию* речи, очерчивающий некий „эллипсис” — пустоту или темноту, которые в мысли помысленной и сказанной допускают переосмысление, хранят *начало* мысли, мысль, могущую снова начаться, мысль, мыслящую (живущую, сущую) бытие, неизбежное сбывающимся. Логос-слово воспроизводит в речи не действие природы-орудия, а игру бытия про-ис-ходящего и утаивающегося, игру между космосом-строем и огнем-стихией, сказывающейся в поэтической игре между складом и заумью, завершенностью высказывания (афоризм) и стихией речи.²

¹ Тезис этот можно еще более „обобщить”, усреднить и опустошить, если сопоставить его, например, с зороастрийским дуализмом или китайским „инь-ян” единством.

² Не подразумевая прямо Гераклита, В. Библер таким образом описывает то, что можно было бы назвать „поэтической философией мышления”: «Каждый мыслитель — поэт. Он сосредоточивает заданную, грамматически правильную нейтральную речь в ее хлебниковское зерно: соединенные, отталкивающиеся, сжатые звуки-действия, ритмы-действия, ритмы-вещи. Между речью-культурой и речью-стихией и совершается мысль. Поэт „милостью божией” воплощает первоначальное звучание в живые, общезначимые слова, ритмы, рифмы, изнутри спаянные в один поток речи, в одно громадное слово-заумь. Поэзия состоялась, когда есть двусмыслие: в тексте — нормальная, но поэтически организованная речь, в подтексте — стихия речи, единое слово-мысль» (Библер В. С. От наукоучения к логике культуры. С. 244). Здесь, на этом полкусе, в поэтической философии мыш-

Так всегда изначально мыслящее мышление и всегда снова изрекаемое перворечение отвечают всегда по-новому про-ис-ходящему (а не тупо вращающемуся в себе или раз навсегда установленному) бытию.

* * *

Попробую кратко резюмировать сказанное в этом разделе.

Гераклит ведет свою речь о всеобщем. Эта речь должна быть сложена так, чтобы быть в согласии (в гомо-логии) с тем, как все (сущее) сложено — сообщено — *воедино* (бытия). В *логосе*-речи (в сочинении, складе слова) должен быть явлен *логос*-мир (со-чиненность сущего). Как есть поэтика стихо-сложения, есть и поэтика космо-сложения, а именно: как множество сущего собирается во все-общее бытие, разбирается (различается) в нем так, что может быть распознанным, учтенным, почтенным, сочтенным, прочтенным, являя собой одновременно обороты (тропы), метафоры, метаморфозы — *переливы* — друг друга и самого бытия. Когда Гераклит отсылает нас от себя к самому *логосу*, он думает о том, как *все собирается в одно*, видит «...образ мира, в слове явленный...», а не некое учение о *Логосе*, неважно — рационалистическое или мистическое. *Логос* — это само сущее, его ритмы, формы, звуки, имена, слагающееся как *поэма* — *загадка*; „темное” (заумное) *слово* бытия, а не предположения о сущем. Отсюда и трудность его понимания.

„*Логос*” — это форма — слог-сложенье, — но форма живая. Понимающее внимание „логосу” не имеет ничего общего с добычей и коллекционированием сведений, историй, рассказней (информации, как сказали бы сегодня). Речь не о том, *что* есть в мире, а о том, *как* то, что есть, складывается в *мир*. Этот „логос” как *общий* склад есть одновременно и склад *ума*, понимания каждого из начала (начинания, пустоты, темноты) всеобщего сложения, т. е. „логос” (философской) *онто-логики*. Онто-логика как *логика* (форма, „как”) сложения сущего (в целом, но и каждого в себе) в единство бытия (в *смысл* бытия) не есть ни онтология категориальных отношений, ни тем более логика аподиктических высказываний о

ления и бытия, понимание диалогии ближе всего к тому, что М. Хайдеггер называет *dichtende Denken*. Поэтому и в толковании Гераклита я мог ориентироваться в равной степени и на диалогическую и на фундаментальную онтологию. Важно лишь подчеркнуть, что речь, вообще говоря, идет не только об интерпретации. Современная мысль на собственных путях, нуждаясь в новоначинании и решаясь на него, встречает Гераклита как современного собеседника, имеющего что сказать об этом.

том, что заранее предположено существующим и о смысле существования чего уже не спрашивается. Онто-логика всеобщего „логоса” скорее имеет характер своего рода *поэтики*. Афористический стиль Гераклита наводит на мысль, что понимающее внимание *со-чинению* сущего в единство бытия сходно с поэтическим сложением (вложением) изречения в „эллипсис”, в молчащий источник, ожидающий исполнения. Понимающее слушание совпадает здесь с *исполнением*. Поэтическое сочинение — *песнь* — есть всего лишь партитура, пока не исполняется: не приводится в движение, не наполняется — в своей неделимой и неизменной форме — иным возможным смыслом, не интонируется на свой лад. Соответственно и внимание к *самому* „логосу”, о котором говорит Гераклит, обучает не „закону” и не „формуле мира”, а *уму-вечномыслящему*, рискнул бы я сказать, надеясь на одобрительный кивок самого Гераклита.

Повторю и подчеркну: понимание „логоса” как поэтического сложения мира никоим образом не „поэтическая” метафора. Речь идет о том, *как* все слагается в одно, а одно совершается (исполняется) всем, т. е. о самом бытии всего. Речь идет о поэтике бытия.

Это значит, что „логос” не только не есть форма какого-то закона, навязанная сущему извне (мыслителем или богом), но как раз самое внутреннее, то самое, что делает сущее сущим, ибо каждое есть, поскольку приобщено общности бытия, событию бытия. В этом-то и заключается загадка. Ведь общность бытия не есть ни обобщение (было бы пустым), ни некое обособленное существо (было бы одним из сущих, пусть и „высшим”). Оно — бытие — ото всего (каждого сущего) отлично, но ни от чего не отделено. Это постоянно осуществляющееся отличие каждого от себя в отношениях со всем и возвращение каждого в себя. Загадочная темнота в средоточии сущего.

2.3. „Логос”-„я”

Теперь обратимся к иному полюсу, обдумаем противоположную направленность „логоса”, его сосредоточение в „я”.

2.3.1. Обращение к себе

„Логос” есть сочинение, „учение” самого Гераклита, которое он почему-то противопоставляет всем прочим и утверждает в качестве истины самих вещей.¹ „Логос” этот высказывается подчеркну-

¹ Маркович так прямо и переводит начало фр. 1: «Of this Truth, real as it is...» («Относительно этой Истины, как она есть на самом деле...»).

то от первого лица (ἐγὼ διηγεῖμαι), но говорит о том, как все происходит (γινομένων γὰρ πάντων). Мы знаем, что философ прослыл у людей высокомерным умником, никого не признававшим одиночкой и самоучкой, хотя все его речи — о всеобщем, хотя замыкание в собственном образе мысли (ἰδίαν ... φρόνησιν) он считает едва ли не основной причиной непонятливости людей к „логосу”, а невнимательное самомнение и высокомерие (ὑβρις) призывает гасить быстрее, чем пожар (102[43]).

Тем не менее Гераклит, как мы видели, и, в самом деле, не смущается противопоставить именно себя (ἐγὼ) всем другим людям (τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λαμβάνει...). Личное местоимение прямо или косвенно сказывается или подразумевается во многих из сохранившихся фрагментов (1[1], 5[55], 83[108], 98[49], 105[121]). Разительнее же всего эго-центризм Гераклита сказывается в известном фр. 15[101]: ἐδιζήσάμην ἐμεωυτόν — *Я выспрашивал [или — допытывался, искал] самого себя*. Вроде бы такой эгоцентризм, обучение у самого себя прямо противоречит его же лого-центризму, сосредоточению на общем, которое и обучает уму (23[114]). Спрашивая себя, обращаясь к себе в поисках самого себя, Гераклит поступает, кажется, вопреки самому себе, уходит из общего мира в свой, как тот, кто, засыпая, уходит из мира бодрствующих в свои, и только свои, сновидения. В общих чертах мы уже обсуждали это противоречие, здесь я хочу обратить внимание на то, что коренится оно вовсе не в характере Гераклита, а в самом „логосе”.

Парадокс взаимообращения внимания к миру и сосредоточения в душе очень ярко выражается еще одним противоречием в изречениях Гераклита. Мы помним, что, по Сексту Эмпирику (с. 388), Гераклит считал критерием истины „логос-разум”, который и есть сам мир во всей его полноте. Чем более человек открыт, восприимчив к миру, чем более он бодрствует, тем более разумен (во сне же только ниточка дыхания связывает еще душу с „логосом” мира). Это как будто подтверждается фр. 5[55] и

ὄσων ὄψις ἀκοή μάθησις, ταῦτα
ἐγὼ προτιμῶ

все то, что доступно зрению, слуху, собственному опыту,¹ я предпочитаю

¹ «μάθησις означает здесь „восприятие”, „узнавание”, „собственный опыт”» (Marcovich. P. 21).

Такое понимание „логоса” как опыта мира дальше всего, кажется, от „логоса”-слова, речи.¹ Впрочем, мы не раз уже отмечали и другое (см. разбор фр. 13[107] на с. 388, 390): точно так же, как многознание (многоопытность) само по себе уму не обучает (обучает же уму не *многознание*, а *всеобщее*), глаzenie по сторонам и собиpание слухов со всех сторон не вводят в „логос” мира. Зpение, слух, узнавание на собственном опыте только тогда воспринимают разум („логос”) мира, когда в *душе* складывается *ум*, т. е. умение слагать зpимое изнутри всеобщего бытия.

Парадокс тут в том, что, собственно, только в горизонте всеобщности, раскрываемом таким вниманием ума, само восприятие впервые становится чистым „эстетисом”, оно встречается с *самими вещами*. Обычно же мы воспринимаем не вещи *самого* мира, а лишь узнаваемые по привычке фантомы знакомого, подсказанные особым (ἰδιον) „логосом” и заранее понятые местным и временным *складом ума*. Мы видим и осязаем вещи „второй природы”, привычные *значения*, которым метафизический уклад эпохи придает характер непосредственной вещественности.² Дело обстоит так, будто зp, слух, осязание достигают пределов зpкости и чуткости, „высовываются” за пределы хорошо истолкованного мира и касаются самих вещей тем же самым движением, которым душа — в разговоре с самой собой — отступает от собственного толкового понимания в мире к его началу, в темноту и молчание думающего ума. Направление внимания за горизонт *своего* мира к горизонту *самого* мира и обращение внимания к темноте своей самости предполагают друг друга и чуть ли не совпадают: человек находит себя тем же движением, каким находит сам мир. Но где же он так *потерял* себя и мир, что их приходится искать?

Выше мы уже замечали, что в большинстве контекстов, где сохранилась фраза «я искал (спрашивал) самого себя», она соотнесена с известным изречением, запечатленным на стене дельфийского храма, «узнай, распознай себя» и включена в сократовскую тему

¹ Мнение это как будто укрепляется фр. 6[101a]: «Глаза — более точные (ἀκριβέστεροι) свидетели, чем уши».

² Напомним строки Эпихарма: «νοῦς ὀρῆι καὶ νοῦς ἀκούει· τὰλλα κωφὰ καὶ τυφλά — Ум видит, ум слышит; все прочее глухо и слепо» (23В12). Что восприятие осмысленно, поскольку коренится в душе, в уме, — устойчивое понимание классической философии. В XX веке это, как и многое другое, пришлось открывать заново. Ср., например, как Л. Витгенштейн (на примерах зpительного гештальт-переключения) открывает для себя — и тщательно анализирует — то обстоятельство, что мы видим постольку и так, постольку и как *интерпретируем*, мы не просто видим нечто, а „видим как...” («Философские исследования». Ч. 2, § 11). — *Витгенштейн Л.* Философские работы. М., 1994. Ч. I. С. 277—299.

знания о своем *незнании*. Мы воспользуемся этой подсказкой, чтобы предположить: все теряется не в неизвестности, а, напротив, в *знакомстве*. В том, как мир сообща освоен, в форме освоенности, каждое безразлично присвоено другим. „Сама” же вещь сказывается (дает себя знать) глухим сопротивлением материала, шевелением хаоса: если скамейку зарыть в землю, скамейка не вырастет, — возможно, вырастет дерево, но скорее всего все обратится в землю или сгорит. Стоит предоставить сущие вещи самим себе, как они „обмениваются” на огонь (фр. 54 [90]), и если огонь снова обернется вещами, то, возможно, *совсем* другими.

Так и каждый извлекается (воспитанием, обучением-приучением) из собственной тьмы на свет общего понимания в сообща освоенном мире (просвещается, образовывается, социализуется, как скажут сегодня), но затронутость бытием может оказаться сильнее наученности быть. Загадка *самого* бытия обращает человека в *самого* себя. Она отбрасывает его из мира, миром освоенного, в собственную темноту, которую никто не может разделить с другими и из которой теперь никто — никакой учитель и мудрец — не может меня извлечь, кроме меня самого, с которым я впервые тут и встречаюсь.

Глагол διζησαι (аорист которого [ἐδίζησάμην] стоит в изречении «я искал самого себя») означает *допытываться, доискиваться*, выпрашивая и разузнавая. *Доискиваться* самого себя можно лишь обращаясь с вопросами к самому себе. О чем вопросы? Я бы ответил, напоминая один разобранный выше сюжет (см. с. 407): о мире и о „гноме”, о „понятии” себя в мире. Можно сказать и на сократовский лад: о *знании*, хорошо понимая теперь, что речь идет вовсе не о „многознании”, не о каких-то теориях или воззрениях. Обращаясь в поисках себя (в мире) с вопросом к самому себе, человек обращается к тому знанию, которое раньше всяких специальных учений и знаний, к тому, как мир всегда уже *усвоен* (присвоен) человеком — „мною” вместе с людьми (миром), — а он — человек — в мир всегда уже вовлечен. Тут-то, в этой взаимоусвоенности (взаимонайденности), они (человек и мир) и теряются друг в друге, тут-то и следует искать.

Оба контекста гераклитовского изречения — дельфийский и сократовский, — равно как и само изречение, крайне далеки от какого бы то ни было психологизма, речь не идет даже о самопознании человека как особого существа в мире. Речь идет вовсе не о самопознании уже случившегося человека, а об *отыскании, распознавании* им себя впервые там, где он только и может себя найти: один на один с миром впервые.

Речь, стало быть, идет о внутреннем касательстве существа мира и существа человека. Путь человека к себе проходит через открытие мира, в отношении к которому человек открывает самого себя; соответственно путь в существо мира каким-то образом проходит через существо человека. Или — если вспомнить другой сократовский (платоновский) образ, образ мышления как рождения (и родовспоможения), — мир постигается путем *зачатия* в средоточии души и *рождения* в изрекаемой мысли. Иными словами, тем усилием, которым Гераклит ищет себя в мире, и мир ищет себя в Гераклите.¹

Может быть, в таком духе следует толковать и смысл Гераклитова изречения. Тогда будет понятным также и то, почему, обращаясь к себе, спрашивая себя, отыскивая себя, Гераклит обучается *всему*, а поиски всеобщей, ни на что не похожей мудрости совпадают с поисками *самого* себя.

То же, что делает такое обращение возможным, и есть „логос”, одновременно и нечто самое близкое, самое внутреннее, как мысленно произносимое слово или даже сказавшееся молчание („эллипсис”, „темнота”), и — безмерно далекое как само *умалчиваемое* бытие, которое лишь имеется в виду говорящим.

Позволительно вспомнить, что для Сократа завет «Узнай себя» есть требование «λόγον δίδοναι — *дать логос-отчет*» в том, что ты сам, как ты думаешь, знаешь, вслушаться в то, что, собственно, говоришь и что говорится сверх того твоими словами.

Первым делом мы находим себя всегда уже все как-то понимающими, знающими, но знающими как бы втайне от самих себя. Наш образ мысли („нус”, „гноме”) незаметен и просто совпадает с образом мира. Вещи известны, значения надежно скрепляют слова и вещи, люди понимают друг друга с полуслова, поскольку имеют „общий язык”, общее подразумевание или, как говорят лингвисты, общее подлежащее, относительно которого все сказываемое будет только инструментальным сказуемым: всякое слово (ἔπος) есть и дело (ἔργον), а всякое дело значимо, как слово.

Эти глубинные *подразумевания* и ускользают от внимания большинства людей (а еще более ускользает то, что скрывается *под* ними). Это общее подлежащее, этот сокровенный „логос” — гораздо вернее сказать, „этот сокровенный *миф*”,² — связующий лю-

¹ И, может быть, не случайно один из текстов, в котором находят отсылку к этому фрагменту, говорит: «[Природа] сама себя исследовала (искала. — А. А.) согласно Гераклиту» (15g [101] — Фрагменты... С. 195).

² По-гречески μῦθος, ἔπος и λόγος могут быть переведены одинаково: *слово, речь*. По смыслу (по жанру) они, однако, различаются, а со временем их зна-

дей в общий мир, в мир общины, заранее сообщен каждому члену этого мира как сообщнику, посвященному. Именно сокровеннейшим нутром незримых самоочевидностей и саморазумеюмостей *каждый* всегда уже — до всяких внешних условностей, разделяемых вер и убеждений — вовлечен в *общее*. Каждый *сам* — вместе с *самим* миром — изначально потерян в общеизвестном и общепринятом, в том, что впитываем „с молоком матери”. Потому-то и приходится себя искать. Трудность, однако, в том, что сперва должен найтись тот, кто может обнаружить саму потерю.

2.3.2. Коллективный „мифо-логос” и всеобщий „логос” Гераклита

Как, спрашивали мы, относится всеобщий *логос*, о котором вроде бы говорит «Логос» Гераклита, к поискам им самого себя? Может быть, «Логос» этот (учение о мире и человеке) добыт мыслителем *в результате* своего рода мистического погружения в себя, в недра собственной души? Может быть, «Логос» Гераклита есть рассказ для *других* о том, что Гераклит нашел *в себе*? Но если в речах Гераклита говорит, по его собственным словам, не просто Гераклит, а „сам логос”, то дело обстоит иначе. Не какой-то умник Гераклит чудом отыскивает в себе „сам логос”, а наоборот: именно погружаясь вниманием в „сам логос”, Гераклит отыскивает самого себя.

Что, собственно, значит — «Я искал (выспрашивая) самого себя»? *Кто* тут ищущий, *кого* он ищет, а главное, *как* ведутся эти поиски? Подсказку можно, пожалуй, найти как раз в тех словах фр. 1 [1], в которых Гераклит говорит о себе, о том, что он делает в *своем* логосе. Он обращает внимание на то, на что люди не обращают внимания именно потому, что теснее всего связаны, находятся с ним в постоянном общении (4[72]). Гераклит подробно разбирает и излагает слова-и-дела людей, выясняя их внутреннее строение и показывая, как оно есть. Иными словами, Гераклит обращает внимание на то самое, что для людей (и для него самого) всегда на языке и под руками, в чем совершается их жизнь. В том, *что* делается и *что* говорится по ходу дел, следует обратить внимание на то, как складываются события, *как* складывается то, что подлежит высказыванию. Обращая внимание на это „*как*”, я уже не говорю что-то кому-то по ходу дела, а вступаю в разговор *с собой*, спрашиваю са-

чения расходятся еще больше. Я хочу тут обратить внимание на то, что „подлежащее”, сообщая подразумеваемое коллективом как некое *тождество* слова, понимания и вещи, соответствует способу существования *мифа*.

мого себя, допытываюсь у самого себя, *что, собственно, происходит*, когда я — как и любой другой — думаю, говорю и действую. Само событие изречения понимаемого и понимания изреченного — в его неделимости и изначальности — и есть *искомое и поучающее*.

Но почему же разбор того, как складываются понимания, речи и дела людей, есть путь поиска самого себя (и самого мира)?

Вернемся еще раз к тому предположению, с которого я начал. „Речи” (ἑλέα) и „дела” (ἔργα) людей складываются в общий человеческий мир, в котором вещи понятны и люди понимают друг друга с полуслова, потому что мир этот базируется на общем понимании, на общем достоянии, принятом по умолчанию. В этом „общем подлежащем” мир и люди сообщены друг другу. Внешняя речь как речь посвященных имеет здесь характер речи „внутренней”, предельно сокращенной, ограничивающейся намеками; слова нагружены подразумеваемым смыслом, который понимает сообщник. В пределе для взаимопонимания достаточно жеста, взгляда, интонации — *знака*.¹ Это мир, так сказать, *коллективного эго-центризма*, предельным воплощением которого и является мир мифа.

Если же какие-то внешние события (например, необходимость разговора с непосвященными, „варварами”) или внутренние недо-разумения заставляют обратить внимание на эту сферу общего понимания, возникает необходимость „дать логос-отчет” о том, что до сих пор умалчивалось. Начинается та *борьба с подразумеваемым*, которая, собственно, и есть путь от „мифа” к „логосу”. Начинают *различаться* слова, значения, смыслы, вещи. Речь выходит из бытовой или ритуальной инструментальности, обретает сложный синтаксис и собственно эстетические (поэтические) качества. Ее различают по жанрам, риторическим функциям и т. д. Словом, мы оказываемся в мире софистов, Сократа и Платона или, определеннее говоря, — в мире художественного, теоретического, философского „логоса”. В этом мире мы оказались, поскольку и начинали с припоминания сократовского понимания „логоса” („отчет”). Но ведь „логос” (сочинение) Гераклита не имеет, кажется, ничего общего с „логосом” сократических диалогов. Выше я старался показать, что „логос” этот скорее уж близок поэтическому *слогу*, чем *логике* рассуждающей речи. В чем же тут дело?

Мы поставили вопрос слишком теоретично, формально, как некую внешнюю задачу (как сообщить свое чужому? как разрешить

¹ Такие устоявшиеся миры и описывает *семиотическая культурология*. Она успешнее всего поэтому именно в мире мифа, фольклора, традиции.

недоразумение?). Между тем речь у Гераклита идет о *мудрости*, о смысловом средоточии человеческого бытия. Что бы ни было внешним импульсом — столкновение с „варварами” или внутренний разлад (о возможной природе которого мы скажем в следующем разделе), — суть в том, что общеподразумеваемая мудрость перестает разуместься сама собой, с ней перестают совпадать (значит, перестают совпадать с собой, своим миром, который сам расходится с собой), о ней затеиваются споры, оказывается, ее — мудрость — еще надо искать. Мудрецы-софосы превращаются в фило-софов.

Это событие не задает теоретических проблем, а потрясает весь мир до основ. Как вспышкой молнии, мир освещается до самого конца, мысль устремляется к самому началу. Такое событие чрезвычайно, единично, внезапно. Случаясь с человеком, оно своей исключительностью исключает его из общего мира, исключает также и из самого себя как „одного из” многих. Оно требует *героической единственности*. Нужен героический характер, чтобы держаться этой мгновенной случайности, выдержать напряжение открывшегося, дать себя целиком захватить тому, что целиком выхватывает из мира „людей”, отбрасывает в себя, обращает в себя, поскольку несет в себе не коллективный миф, а *всеобщий* мир, относящийся к человеческим мирам так же, как божественный закон к человеческим: они все им питаются, но он все превосходит (23[114+2]).

В мифообразном мире коллективного эгоцентризма „общины”, „большинства”, „людей” — для коллективной „доксы” — такая мудрость пара-доксальна.¹ Все „логосы-доксы”, славившиеся у людей мудростью, отодвигаются Гераклитом, как мы видели, от единственно мудрого, отличающегося тем, что не совпадает ни с одним „сказанием”.

Внимание Гераклита сосредоточено на единственно мудром как *источнике* всякой мудрости: понимания, сказывания, деяния. Гераклит героически доходит в этом фило-софском устремлении к *первоисточнику* до самого конца, т. е. до начала. Внимание *сразу* сосредоточено на источнике, в точке, в которой сходятся (сливаются) и из которой расходятся *возможные* осмысления, различные сказуемые смысла. Эта точка обладает одновременно двумя противоположными характеристиками: источник ума находится в глубине мыслящего и вместе с тем в предельной всеобщности.

Соответственно и «Логос» Гераклита — это „логос”, обращенный к себе, в себя, собирающийся в своем порождающем источни-

¹ См.: Ахутин А. В. Парадоксы культурологии // Ахутин А. В. Поворотные времена. С. 629—665.

ке. То, „о чем” он, находится внутри него, как загадка — источник вопросов. Речь самовопрошания, речь, не излагающая что-то о.., а загадывающая, втягивающая в разговор с собой, в поиски себя, по складу своему есть „логос” внутренней речи.

Мы, стало быть, приходим к выводу, что и слово „мифа”, и слово Гераклитова „логоса” имеют характерные признаки „внутренней речи”, однако направления этих речей прямо противоположны.

Изречения Гераклита часто строятся по форме традиционных „гном” или „оракулов”, они также „знаменуют”, намекают, изрекая умалчивают (см. фр. 14[93]). Однако эти формы традиционной мудрости Гераклит использует, чтобы поселить в них свое, *ото всего отстраненное* „мудрое”. Они не намекают ни на то, что хранится в общем сакральном подразумевании, ни на некую новую тайную мудрость. Они обращают внимание на устройство (склад) „логосов”, гомологичных *само*му „логосу” — складу всего сущего в единстве бытия, которое (бытие) *сказывается* повсюду, но ничем не *высказывается*. Изречение, отрицательно возвращающееся к тому неизреченному, что остается подлежащим изречению — источником, началом, кануном речи; сказанное сказуемое, вбираемое в несказанное подлежащее, со-держашее, со-бирающее в себе — в своей несказуемости — все возможные сказуемые. Такая речь имеет характер внутренней, она не высказывает что-то о чем-то, а протекает как разговор с самим собой об этом „что-то”. Оно („что-то”, некое сущее) высвобождается из-под своей *сказанности* (знаковости, инструментальности), становится — по мере вдумывания (вслушивания) в его под-лежащестъ — все более странным, молчащим, темным...

Присмотримся к этому внимательней.

2.3.3. „Логос” как внутренняя речь

Узнать (заметить) себя, натолкнуться на самого себя — значит прежде всего заметить „не-себя” в своем: общее со всеми подразумевание. Моя собственная темнота таится под спудом обще-подразумеваемых само-разумеемостей, в потемках „коллективного под-сознания”. Стало быть, обернуться к себе, заметить себя, свое отсутствие, войти в это отсутствие — значит некоторым образом сойти с ума само-собой-разумеемости, тронуться, двинуться в *самом* основательном. Открыть себя в мире, с которым успел свыкнуться, сжиться — совпасть, значит нечто иное, чем быть на его пороге. Это значит разойтись с миром, что возможно лишь там, где мир расходится с самим собой. Происходит это (может произойти)

вместе с открытием, что в самом, кажется, надежно-однозначном, настолько однозначном, что уже не требует внимания, а просто складывается, откладывается на хранение в уме (в подразумевании, в самом складе ума, образе мысли, ментальности, как говорят сегодня), — что здесь-то и таится загадочная темнота, источник мысли, наглухо запечатанный знаками и формами изначально знакомого мира. Изначальная — философски значимая — мысль не та, которой мы познаем, промышляем, проектируем, решаем технические, политические, этические задачи в априорно знакомом мире (с его „богами”, „природами”, „науками”...), а та, которая открывает пространство возможного отстранения от этого онтологически априорного знакомства. Мыслить (в отличие от „ориентироваться”, „раз узнавать”, „промышлять” и т. п.) — значит ринуться в поток этого подспудно вечно текущего смысла, войти умом в стихию мысли, несущей волны новых и новых переосмыслений... Мыслитель — и в этой работе он ближе всего к поэту — отделяет, отщепляет не только формы традиционной мудрости (пословицы, загадки, гномы, оракулы, притчи...), но и просто речения, фразы, слова — имена — от слившихся с ними значений.

Повторю еще раз на всякий случай: когда Гераклит или Хайдеггер дают словам „играть”, переливаться смысловыми оттенками, обнаруживать забытые семантические пласты, они не рассчитывают извлечь таким образом некий исконный смысл, а открывают слово как *источник* возможного смысла.

Значения сливаются — и должны сливаться — со словами (а слова с вещами¹), когда слова (ἑλέα) служат как орудия (ἔργα), используются как средство (как средства общения *по ходу дела*). Мыслитель и поэт складывают их так, что они — слова, речения — из общего дела выбиваются, используются, так сказать, не по назначению, обращаются в себя, к себе, к своему мыслящему и рекущему источнику; из общества людей, назначивших им службы, они возвращаются в свое собственное общество, в общение слов, втягиваются в игру внешних созвучий и внутренних переключек, двусмыслиц, метафор, намеков... В них начинают сами собой сказываться иные — напрашивающиеся, неожиданные, неслыханные — смысловые обороты, так что эти формы наполняются

¹ Это повседневнейшее обстоятельство человеческой практики, а вовсе не знак архаического мышления, которое «еще не умело...». С этим обстоятельством и ведет свой „полюмос” Гераклит. Его задача, как верно констатируют Боллак и Висманн, *séparation — отделение*.

стихией смысла, жизнью мысли. «Поэт издалека заводит речь, по-эта далеко заводит речь...»¹

Именно погружаясь в стихию смысла, вслушиваясь, вдумываясь, мыслитель (и поэт) находит себя (вдруг) обособленным ото всех, одиноким в мире коллективно подразумеваемой мудрости. Мы успеваем следовать за ним, когда и сами перестаем успешно узнавать то, что всем известно раньше всего, перестаем совпадать с другими в этом знании по умолчанию.

Между тем чаще всего толкование мыслителя имеет целью рассеять его „темноту“, вернуть его мысль в плоскость известного, знакомого, объяснить, что, собственно, он „хотел сказать“ своим темным языком. В результате там, где мы могли бы научиться кое-чему, остается *наша* собственная банальность, помещенная на место мысли и извиняемая историческим пионерством мыслителя. Объясняя предрассудки архаического мышления, мы еще прочнее вырастаем в предрассудки собственного.²

¹ Цветаева М. Поэты (цикл 1923 г.). Поэзия М. Цветаевой (в особенности поздняя) вообще один из чрезвычайно ярких и сильных образцов такой *мыслящей поэзии*. Многие стихи и строятся как новые и новые смысловые повороты, повторные усилия вдумывания в один тематический „предмет“ (в одно и то же слово, один и тот же оборот), буквально *ввинчивание* мыслью в его смысл, беспредельно разрастающийся и углубляющийся от строфы к строфе. Приведу — поневоле обрывая, разрывая (растерзывая) — несколько строф стиха («Ночь»), еще и по-иному настолько близкого нашим темам, что кажется, уж не вспоминала ли М. Цветаева своей сверхзаочной памятью Гераклита, не переключалась ли с ним, говоря:

«Когда друг другу лжем,
 (Ночь, прикрываясь днем)
 Когда друг друга ловим,
 (Суть, прикрываясь словом)
 {...}
 Подземная река —
 Бог — так ночь под светом...
 Так: черного зрачка
 Ночь — прикрываясь веком
 Ты думаешь — исчез
 Взгляд? — Подыми! — Течет!
 Свет, — это только вес,
 Свет, — это только счет...

Свет — это только веко
 Над хаосом...
 Ты думаешь — робка
 Ночь? —
 Подземная река —
 Ночь, глубоко под днем!
 — Брось! Отпусти
 В ночь в огневую реку.
 Свет — это только веко
 Над хаосом...»

См. также: «Деревья» (цикл 1922 г.), «Хвала времени», «Брат», «Наклон» (с почти рефреном «У меня к тебе наклон...» (слуха, лба, крови, рек, всех, крыл, «...уст // к роднику»)), «Минута» (1923 г.)... «Стол» (цикл 1933 г.). Это всего лишь беглая и случайная выборка.

² «...Историческое исследование показывает историку возможности его собственного ума... — говорит Р. Коллингвуд. — Всякий раз, как он сталкивает-

Обращаясь к своему (скрыто общему) подразумеваемому, я вступаю в разговор с самим собой, речь внешняя оборачивается речью внутренней.¹ На каком-то витке внутренняя речь — мысль — может прийти к некоему заключению, закончиться и в качестве законченной быть высказанной во внешней речи. Возможное возражение может, однако, вернуть меня в сферу подразумеваемого, заставить открыть более глубокую пред-посланность (и пред-взятость) моего понимания. Внутренняя речь может, таким образом, развернуться в живую беседу, в реальный диалог. Чем шире, детальней и разносторонней этот диалог, тем более глубокие пласты подразумеваний — усвоенных мнений, подсознательных структур или априорных пред-положенностей — он взрывает, тем более странные смысловые обороты вводит в рассмотрение. Но такой диалог и предполагает, и требует соответствующей энергии внутренней речи, способности уединяться в себе, уходить, углубляться в себя, собирать, сосредоточивать общезначимую речь в смысл, в само средоточие осмысления и переосмысления (= в мысль), где сказанное уже свернулось в смысл (оставшийся несказанным), а новый смысл еще только чреват сказыванием.²

ся с какими-нибудь непонятными историческими материалами, он обнаруживает ограниченность своего ума, он видит, что существуют такие формы мышления, в которых он уже или еще не способен мыслить. Некоторые историки, иногда целые поколения их, не находят в тех или иных периодах истории ничего разумного и называют их темными веками; но такие характеристики ничего не говорят нам о самих этих веках, хотя и говорят весьма много о людях, прибегающих к подобным определениям, а именно — показывают, что эти люди неспособны воспроизвести мысли, которые лежали в основе жизни в те эпохи» (*Коллингвуд Р. Идея истории. Автобиография. М., 1980. С. 208.*)

¹ «Мышление и „логос” одно и то же, — говорит Платон в «Софисте». — Разве что одно, а именно происходящий внутри души беззвучный диалог души с самой собой, это самое и называется у нас мышлением» (*Plat. Soph. 263e*). Ср. *Thaet. 189e*.

² Я опираюсь здесь на блестящий анализ феномена внутренней речи в его глубинной связи с характером философского мышления, проведенный В. С. Библером в работе «Понимание Л. С. Выготским внутренней речи и логика диалога». «...В „сейчас-мгновении” предельно свернутой внутренней речи, — пишет здесь философ, — происходит коренное преобразование смысла внешней речи (происходит мышление); внешняя речь „на входе” (в момент погружения...) есть речь, провоцирующая начало мысли, а внешняя речь на выходе (в момент обнаружения) есть феномен радикальной метаморфозы мышления. {...} Это означает такое строение внутренней речи, в котором „слово”, „звучание”, „значение”, „пред-понятие”, существующие до мысли..., и „слово”, „звучание”, „пред-понятие”, возникающие после..., даны в одно мгновение, разом, оптом» (*Библер В. С. Понимание Л. С. Выготским внутренней речи и логика диалога // Выготский Л. С. Мышление и речь. М., 1966. С. 366.*)

Тут-то и возникает та странная близость, о которой мы вели разговор выше: предельно *моего* смысла и предельно загадочного, скрывающегося *в себе*, в темноте собственной бытийности (и моей ею озадаченности) „предмета”. Именно вызывающая загадочность и *само-бытность* того, что вызывает мою мысль (т. е. его — и мое вместе с ним — несовпадение с *понятым*, знакомым, самозначащим), втягивает меня в разговор с самим собой, во внутреннюю речь и все глубже и глубже затягивает в свою загадочность.

Если так, Гераклитовы изречения могут быть услышаны и поняты как сказанные следы таких исчезновений в воронках несказанного. Это следы (и хранители) вспышек (молний) мысли, угасающие в словах. Отдаленный отзвук (отсвет) этих следов слышится еще в стоическом термине „сперматические логосы” — семена мысли, „сгустки творческого огня”,¹ лучше сказать, устройства по высечению искр мысли.

„Высокомерный одиночка и самоучка” превосходит других (общую мудрость) только в знании мудрости „ото всего отстраненной”, которая есть не тайное знание, а сама *странность* (загадочность, много- (бесконечно?) смысленность) сущего в его бытии.

В коллективном знании только *незнание*, *непонимание*, *темнота* может быть исключительно *моим* достоянием, самым мною как моим достоянием. Темнота исчезает по мере моего посвящения в общий мир. Но только там, в темноте озадачивающейся мысли, сказывается и темнота самого бытия (тьма возможного), поскольку оно — бытие — *не* сказалось в том *опыте*, *смысле*, „мифе” о бытии, которые определяются в некоем состоявшемся мире людей.

Внутренняя речь вовсе не просто речь неозвученная, произносимая про себя. Со времен Ж. Пиаже психологи и лингвисты, изучая формы детской, разговорной, обращенной к себе речи,² достаточно ясно показали совершенно особое строение — особый синтаксис, семантику, даже своего рода фонетику — этой речи. Стало быть, возможна и внешняя, даже письменная, речь, устроенная по формам внутренней. Я и хочу обратить внимание на то, что во многих из сохранившихся фрагментов Гераклита явственно различимы особенности внутренней речи. Каковы же они?

¹ Ср.: «...порождение (космоса. — А. А.) осуществляется при помощи „семенных логосов” (λόγοι σπερματικοί) — своеобразных сгустков „творческого огня”» (Столяров А. А. Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 109). Ср. Платон. VII Письмо.

² См., например: Morin A. Inner speech as a mediator of self-awareness, self-consciousness, and self-knowledge: An hypothesis // New Ideas in Psychology. 1990. N 8(3). P. 337—356; Ахутина Т. В. Нейролингвистический анализ динамической афазии. М., 2002. С. 30—49.

Отметим, следуя Выготскому,¹ некоторые ее характерные особенности. Внутренняя речь отличается редуцированием физической стороны, сменой синтаксических связей на паратактические, ее строение напоминает монтаж. Семантика смещается, сгущается, речь держится опорными сверхзначащими и мгновенно переосмысливаемыми словами. Происходит лексическая и фонетическая агглютинация (склеивание) слов и их семантическое „влияние” друг на (в) друга. Посмотрим в этом свете на форму Гераклитовых изречений.

А) Во-первых, отметим характерную для внутренней речи *предикативность*. Подлежащее (субъект) не высказывается, а подразумевается, его содержит и представляет сам говорящий. Речь состоит из сказуемых (предикатов), связываемых не синтаксически (в сложноподчиненных или союзносочиненных предложениях), а бессоюзно, паратактически, монтажно.² Эта речь держится акцентированными словами, подчеркивающими значимые смысловые обороты.³

Паратактическое, бессоюзное построение изречения оказывается чрезвычайно характерным и для Гераклита. Боллак и Висманн отмечают разные формы бессоюзной стыковки отдельных слов, групп слов и целых фраз в 9 фрагментах. Частичный же или скрытый паратаксис (связь симметриями, повторами, обращениями) отмечается в большинстве фрагментов.

Однако „предикативность” изречений Гераклита имеет совершенно иную структуру, иной смысл, чем предикативность так называемой эгоцентрической (детской) или разговорной речи.

Сказуемое, занимающее формальное место предиката, имеет скорее уж смысл „субъекта”, т. е. сказывается не нечто *о* (подразумеваемом) субъекте, — каждый раз — одним словом, по-разному сказывается *то самое*, что подлечит высказыванию (подлежащее превращается в искомое, в подлежащее пониманию). В результате сказуемое оказывается одновременно и высказыванием *о* подлежащем, и выражением (изложением) самого подлежащего; подлежа-

¹ См.: *Выготский Л. С.* Указ. соч. С. 306—359.

² См. сопоставление внутренней речи с принципом монтажа М. Эйзенштейна (а также Жана-Люка Годара). *Oksanen U.* From Inner Speech to Dialogic Semiosis: A Semantic Approach to Audiovisual Multimedia Communication // Media Mediatia. Time and Communicatia. Helsinki. (См. электронную версию: http://www.edu.helsinki.fi/media/mep9/oksanen_mep9.pdf)

³ Классические примеры монтажного паратаксиса в поэтической речи: «Шепот. Робкое дыханье. Трели соловья» (А. Фет); «Ночь. Улица. Фонарь. Аптека» (А. Блок).

щее, таким образом, и сказывается, и уходит в себя, уплотняется в своей несказуемости, становится еще глубже *лежащим под* сказываемым как отличное от него, могущее сказаться иначе, загадочное (загадываемое изречением) *бытие*. Высказывание не рассказывает множество знаний, сведений, историй о том, что присуще некоему установленному пред-положенному существу, а делает само существо подлежащим мысли. Предикативность внутренней речи в таком случае может быть передана фигурой непрерывного самоисправления, выслушивания сказанного и его отрицания: «А есть Б., нет В., нет Г...».

Приведу пример, который не только по форме представляет собой хорошую иллюстрацию паратаксического построения, но и по содержанию говорит о игре царственно эгоцентричного ребенка.¹ (Паратаксис предикатов-субъектов может быть выражен двоеточием, которым я сразу же и воспользуюсь.)

93[52] αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πῆσ- век [человека]: *ребенок: ребячащийся-*
σεύων· παιδὸς ἢ βασιλῆην *ся: играющий: ребенка царство*

Формально здесь есть подлежащее (αἰὼν) и именное сказуемое (παῖς ἐστὶ), но сказуемое это не просто высказывает нечто о подлежащем, а выражает (осмысливает и переименовывает) его целиком. Причастие „ребячащийся” (παίζων) не просто определяет „ребенка”, а выражает — опять-таки смещая смысл — само его существо, что значит быть ребенком.² Причем это „что значит” само двойится: либо буквально „ребенок играющий”, либо как разъяснение подлежащего „порождение [отца], [в свою очередь] порождающее [сына]”. Как часть сказуемого к αἰὼν оно понимается скорее во втором смысле, но следующая метафора обращает к первому. Следующее причастие (πῆσσεύων), фонетически почти повторяющее предыдущее, вместе с тем дает новый смысловой оборот всему в целом: век — сила и срок³ жизни человека, измеряемый двумя поколениями,⁴ — кон игры в шашки с самим собой. Наконец, последняя группа (παιδὸς ἢ βασιλῆην) снова, метафорически повторяя, иначе оборачивает и называет подлежащее, пре-

¹ Замечу, что Боллак и Висманн дают совершенно иную трактовку этого фрагмента. См.: BW. P. 182—184.

² Я попытался так передать по-русски этимологическую фигуру παῖς-παίζων.

³ Слово αἰὼν в эпоху Гераклита не могло значить ничего другого. См.: Marcovich. P. 493; BW. P. 183; *Онианс Р.* На коленях богов. М., 1999. Гл. VI. Вещество жизни. С. 206—230.

⁴ См.: фр. 108 [A19+18].

вращая событие жизни в самодовлеющее целое, занятое собой, как играющий ребенок.

Более того, структура фразы такова, что само течение речи превращается в текущее стояние, во вращение в себе. По краям симметрично стоят две синонимичные группы: (αἰὼν παῖς ἐστὶ) и (παῖδός ἢ βασιλῆϊ), центр тяжести которых лежит на существительных (αἰὼν — *век* и ἢ βασιλῆϊ — *царство*), в середине же находятся два почти обратимых причастия, характеризующих эти существительные как события. Связующим и переключающим внимание звеном является слово παῖς в им. и род. падежах. Такая структура делает высказывание своего рода палиндромом, его можно читать и справа налево.

Я не стану заниматься толкованием этого изречения. Важно его строение, возвращающее прочтение назад, заставляющее вернуться, перетолковать, втянуться в него, как во внутренний разговор с самим собой. Это форма речи вдумывающейся в себя мысли, где простейший смысл (например: век человека исчерпывается 33 годами, т. е. возрастом, когда твой потомок может в свою очередь принести потомство) теряется среди возможных других, в том числе и тех, что появятся значительно позже.

Б) Во-вторых, во внутренней речи *смысл* слова — лучше даже сказать, смысловое брожение слова — преобладает над его значением.¹

Причина, по которой речь Гераклита (философа) отличается характерными особенностями внутренней речи, противоположна, замечали мы, той, что сообщает подобные черты речи эгоцентрической или обиходно разговорной. В последней мы опираемся на общее подразумевание, на плотные пласты принятого по умолчанию, а здесь, у Гераклита (как и в философской речи вообще, Гераклит только предельно обнажает эту поэтику философской речи), мыслитель, напротив, открывает (себе и другим) предельную неизвестность, загадочность как раз само собой разумеющегося, отлившегося в общезначимые значения. Философ, однако, — в отличие от метафизика — не замещает это „коллективное бессозна-

¹ В отличие от так или иначе определенной номенклатуры значений (например, в словаре) «смысл слова, — пишет Л. Выготский, ссылаясь здесь на исследование французского психолога Фр. Полана (*Paulhan Fr. Qu'est-ce que le sens des mots // J. de Psychologie. 1928. Vol. 15*), — ... оказывается всегда динамичным, текучим, сложным образованием, которое имеет несколько зон различной устойчивости. Значение есть только одна из зон того смысла, который приобретает слово в контексте какой-либо речи, и притом зона наиболее устойчивая, унифицированная и точная» (*Выготский Л. Указ. соч. С. 347*).

тельное” какой-то найденной наконец достоверностью. На месте тайного (бессознательно подразумевавшегося) *знания* развертывается — разгорается — всегда живой огонь (труд, мѹка, игра и веселие) *мыслящей мысли*, которая одна отвечает всегда живому огню *бытия*.

Эта речь имеет характер внутренней не потому, что главное — подлежащее — не обязательно подлечит высказыванию, а именно потому, что это подлежащее становится в центр понимающего внимания. Речь ведется не *о* нем, а *в* нем, в его смысловых недрах, где тают и плавают привычные значения. Значения (вместе с другими, неожиданными) исходят из этого смыслового источника и вновь сливаются в нем: «ἐκ πάντων ἐν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα — *из всех одно и из одного все*» (25 [10]).

Обращаясь — как речь — к другим, изречение философа имеет целью не сообщить результат разговора с самим собой, а ввести другого в этот разговор. А речь в этом разговоре идет о том самом, что обычно лежит в основании „коммуникации” как молчаливое согласие или то, что называется *общий* (т. е. принятый по умолчанию) язык. В философии об этих умолчаниях и заходит речь, она идет сквозь пласты молчаливо предполагаемого, пока не касается того, что молчит.

Речь мысли потому и внутренняя (потому и может быть выпрошена только у „самого себя”), что обращает вопрошающее внимание к тому несказуемому подлежащему, что лежит подо всем сказуемым и обеспечивает саму возможность разговоров. Разговор с другими, кажется, невозможен и превращается в разговор с самим собой, если затрагиваются не просто недоразумения, а глубоко залегающие пласты молчащего знания: мифа, традиции, бессознательного или здравого смысла — словом, всего, что образует *common sense* (или *common non-sense*) и отлагается в общепринятых значениях.

Это несказуемое средоточие общего подлежащего имеет двоякую определенность: (1) бесконечно внутреннего средоточия единственного смысла, неизвестного даже мне „внутреннему”, даже для меня самого, даже от меня самого укрывающегося в молчании;¹ (2) бесконечно внеположного всякому пониманию, знанию и высказыванию „предмета”, загадочная бытийность (загадка бытия) которого лишь растет и уплотняется в речи, развертываемой в фигуре речи внутренней, т. е. в мыслящем разговоре с самим собой.

Но вернемся к тому, как эта направленность философствующей мысли сказывается в ее изречениях.

¹ Отсюда вариации на тему «Мысль изреченная есть ложь».

В) Изречения Гераклита, говорю я, отмечены чертами внутренней речи, поскольку говорящий не исходит здесь из так или иначе установленного, принятого значения (понятия, знания) подлежащего и не приходит к такому значению в результате размышлений, а находит в нем *значащий источник* — источник возможных значений, смыслов и переосмыслений. „Логос” как высказывание мыслящей речи (*высказывание* „разговора с собой”) одновременно излагает и слагает (= собирает, вбирает), высказывает и возвращает высказанное (сказуемое) в подлежащее высказыванию. Отсюда отмеченное выше превращение сказуемых (предикатов) из определений (прилагательных) в предикативные „субъекты” (сказуемые-подлежащие) и смена синтаксиса паратаксисом.

В явном, прямом течении речи неявно идет противоток, обратное противоречие. Внутренние симметрии фразы, ритмические фигуры (повторы, антитезы, возвращения), фонетические созвучия (аллитерации), семантические двусмыслицы (словесная игра) складывают, сливают изречение в некую *стоячую* речь (как есть „стоячая волна”, когда порожденная и отраженная волны совпадают по фазе), делают его произнесением некоего загадочного слова, неизрекаемого подлежащего. Так, например, в разобранным фрагменте (93[52], см. с. 474) это *слияние* отчетливо выражено богатой аллитерацией (*ай-най-най-не-най-ба*), во фр. 1 [1] (с. 426): *туде-туде/а-ак-г-ан/к-пр-к-а-пр*, во фр. 40 [12] (с. 420): *ойси-ойси-ойси-уси — хетера-хетера-хюдата*, во фр. 97 [25] (с. 423): *мор-медз-медз-мор...*¹

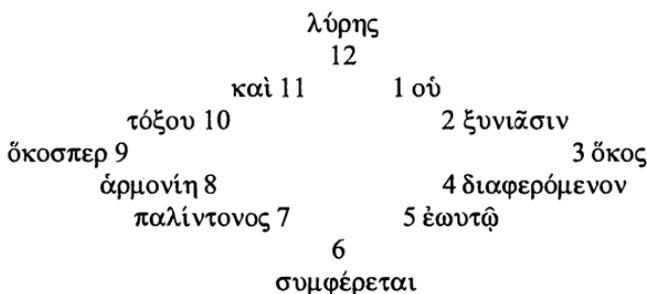
С. Н. Муравьев приводит различные схемы симметрий, обнаруженные в строении некоторых изречений Гераклита голландским исследователем Е. Пельсом.² Например, симметрия фр. 54 [90] (с. 483) указывает центральное положение и значение слова ἀνταμοιβή (*обменивается*), сказанного однажды, а затем умалчиваемого (эллиптическая фигура, см. ниже, с. 487—489).

πυρός τε	ἀνταμοιβή	τὰ πάντα
	καὶ	
		ὄκωσπερ
		χρυσοῦ
		κἀ
		χρήματα
πῦρ		ἀπάντων
		χερμάτων
		χρυσός

¹ Подобные аллитерации характерны для всех фрагментов. См.: Mouraviev S. HERACLITEA. III. 3. A. P. 267—274.

² Ibid. P. 114—118. (Pels E. Vormen van Opspraak, taal- en denkstructuren bij Herakleitos. Delft, 1992).

Фр. 27 [51] (с. 535) не только образует замкнутый круг, и 12 слов изречения можно распределить как бы по циферблату часов, но и каждое слово находится в нем словно в тайных связях и переключках с другими словами изречения:



Бывает, скрытый противоток изречения складывает, словно в тайне от говорящего, вполне значимое слово. С. Муравьев нашел, например, в изречениях Гераклита столь изощренные фигуры, как анаграммы.¹ Так, во фр. 10 [22] (с. 378, прим. 3) прочитывается такой оборот:

ΧΡΥΣΟΝ (слово) ΓΗΝ (анаграмма) ΓΗΝ (слово) ΚΗΡΥΣΟΝ (анаграмма) [золото земля земля золото].

Наиболее сложная и значимая анаграмма реконструируется С. Муравьевым во фр. 93 [52] (с. 474). Я воспроизведу ее здесь так, как это делает автор (подчеркиваются анаграмматически складывающиеся слова):

ΑΙΩΝ ΠΑΙΣ ΕΣΤΙ ΠΑΙΖΩΝ ΠΕΣΣΕΥΩΝ ΠΑΙΔΟΣ Η ΒΑΣΙΛΗΝΗ

<u>ΑΙΩΝ</u>	ΑΙ	ΑΙ	ΩΝ	ΩΝ	ΑΙ	Α	Ι	Ι
<u>ΠΑ</u>	<u>Σ</u>	<u>ΕΣΤΙ</u>	<u>ΠΑ</u>	<u>Ν</u>	<u>ΠΕΣ</u>	<u>ΠΑ</u>	<u>Σ</u>	
<u>Α</u>	<u>Ε</u>	<u>Ι</u>	<u>ΖΩΝ</u>					
<u>ΑΙ</u>	<u>Ε</u>		<u>Ν</u>	<u>Ε</u>	<u>ΩΝ</u>			
			<u>Ζ</u>	<u>ΕΥ</u>	<u>Σ</u>	<u>ΒΑΣΙΛ-</u>		
				<u>ΕΥ</u>				

В результате складывается фраза:

Αἰὼν πᾶς ἐστὶ Πάν, αἰεὶζ(ο)ών, αἰέν ἑών. Ζεὺς Βασιλεύς —
Век весь есть Пан, всегда-живущий, всегда сущий, Зевс-Царь.

¹ Ibid. P. 292—294.

Обращение речи к своему — подразумеваемому, мыслимому, искомому — подлежащему, выражающееся (в частности) слиянием предикатов в единство „субъекта” (вспомним пастернаковское: «...Дыханьем сплава / В слово сплочены слова»), и есть источник синтаксических (но коренящихся в самом „логосе”) трудностей, которые со времен Аристотеля обычно усматривают в текстах Гераклита. Слияние уже на уровне звуков множества разнозначных предикатов, даже не предикатов, а самих „подлежащих”, словно на разные лады говорящих одно и то же, сталкивающихся друг с другом, противоречащих друг другу, исключаящих друг друга и все же сливающихся в некое одно слово, отчетливей всего обнаруживается там, где *разум* должен схватить *разом* исключаящие друг друга целокупные обороты бытия. *Что* происходит в речевом бытии „логоса”-речения, *о том* „логос” и говорит. Вот один из примеров, где эта аналогия выражена не столько звуковым образом, сколько структурно, но *о чем* говорит так устроенный логос, сказано яснее всего:

77[67] ὁ θεὸς
 ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος,
 πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός
 (τάναντία ἅπαντα οὗτος ὁ
 νοῦς),
 ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ (πῦρ),
 ὁπότεν συμμιγῆι θυώμασιν,
 ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἐκάστου

Бог:
 день ночь, зима лето,
 война мир, избыток нужда
 (т. е. все противоположности — таков
 смысл¹);
 изменяется же, словно <огонь>,
 когда смешивается с благовониями,
 называется по запаху каждого из них

Здесь „бог” занимает место смыслового подлежащего, но совершенно очевидно, что пары противоположностей не сказуемые, они не высказывают ничего о боге. „Зима-лето”, „война-мир”... — не атрибуты, не предикаты божественного субъекта (вроде „всезнания” или „всемогущества”). Божеством названо здесь то самое *одно*, что не распознал Гесиод в „день-ночь” (43[57]), то, что *есть* — не в „сумме” (καί... καί) и не в „тождестве” этих „противоположностей”, не *между*, не *за*, не *под* ними, не *наряду* с ними, а *бессоюзно*: само „*есть*” двусубъектного суждения: «день есть ночь». „*Есть*” означает: в том, что явно, что сказано, присутствует целиком другое, отсутствующее и, однако, *вливающее* (сильнее: *вливающее* свой смысл и само бытие в) на смысл и бытие того, что

¹ „Ян-Инь” подсказывает нам наше „многознание”. В самом деле, в онто-логике начала мы встречаемся со всеми начинаниями, бывшими и возможными, но философски (археологически) значимо здесь как раз не сходство, всегда поверхностное, а *коренное* различие.

для него — небытие. Так, мирная жизнь всей своей мирностью (что *есть* мир) подразумевает войну, а эпизоды военного сражения эстетически схватываются Гомером (т. е. возводятся из эпизода в самодовлеющее событие) сравнениями со сценами глубоко мирной жизни (см. примеры ниже, с. 534). „Бог” — тоже сказуемое, только оно сказывает разом, *словом* то самое, что сказывают эти пары своим противоречием (противо-бытием).

Для того, впрочем, чтобы уловить в этом изречении характерный момент внутренней речи, а именно „слипание”, слияние разнозначных определений в неопределимый, мгновенный смысл, еще более значимо незаконченное, словно обрывающееся многоточием перечисление примерных пар¹ (что и заставило Ипполита пояснить *смысл*: «имеются в виду все (?) противоположности»). Не только, скажем, неразрывное противоборство — схватка — „войны” и „мира” выражает (схватывает-понимает) мир *многообразно* сущего в *единстве* бытия, но и каждая пара противоположностей есть целостный *смысловой оборот* того же самого — как благовонные дымы суть обороты одного и того же огня, обнаруживающегося и именуемого снова и снова по-разному. Каждая пара — каждый оборот целостного бытия — аналогически соотнесена с множеством (неопределенным) возможных иных пар-оборотов, они всегда уже вобраны в нее, подразумеваются (пусть и неявно), образуя ее неисчерпаемую смысловую глубину. Например: *подобно (аналогично) тому как* само бытие дня включает, вбирает в себя (подразумекает) исключющее его бытие ночи, *есть* бытие-из-ночи и к-ночи (и наоборот), *так же и* тьма, и сонное забвение смерти присутствует в бодрствовании жизни, словно в выходе на свет Солнца, высвечивающего смертный мрак как мрак.² Избыточествование сбывшейся жизни есть добыча, бытие, уже добытое настолько, чтобы мочь до-бывать — в голоде, жажде, страсти... — бытие: сцепленность избытка и нужды, *подобно тому как* огонь есть нужда и избыток, пожирание и разгорание, т. е. сгорание³ в горении огня. Гармония мира обязана своей прочностью упорству подобного противоборства бытия с самим собой (мы ошиблись бы, сказав — двух *сторон* бытия); речь скреплена умом, когда мысль умеет

¹ Привлекая другие фрагменты, перечисление можно было бы продолжить: «целое-нецелое, сходящееся-расходящееся, созвучное-несозвучное...» (25[10]); «враждебное-согласное» (27[51]); «распря-правда» (28[80]).

² Ср. 60[99]: «Не будь Солнца, мы бы не знали, что такое ночь».

³ 55[65]: «Он [Гераклит] называет его (=огонь) „*нуждой и избытком*” [~ нищетой и богатством]...» (см.: Фрагменты... С. 223).

скреплять, схватывать разом, с-мекать, с-мысливать и сказывать разом противоречия.¹

Мы встречаем подобные изречения среди сохранившихся фрагментов Гераклита и — если сказанное в какой-то мере, в самом деле, затрагивает их поэтику, их поэтический источник — можем заметить, что изречения эти не только сказывают нечто о разном, сколько показывают в сказанном этот источник сказывания, и важно не упускать из вида то, к чему обращены эти изречения. Если видеть в них формы внутренней речи, то это не столько „мудрые изречения” для других, тайком черпаемые из секретных источников, сколько как раз фигуры обращения к всеобщим источникам понимания: фигуры возможного обращения каждого к самому себе, формы выпрашивания себя, вдумывания, втягивания, вовлечения, посвящения (и себя, и слушателей) в мысль, в жизнь мысли, а не шифрованные вещания посвященного. Но шифры нам понятней, чем мысль, и Гераклит остается темным вещателем, парадоксалистом или архаическим натурфилософом.

Парадокс же, который мы здесь обсуждаем, состоит в том, что именно там, где мысль обращается к себе, вдумывается в смысл, т. е. вслушивается в молчаливую речь, противоречащую мысли изреченной, иными словами, там, где мыслящий глубже всего погружается (ныряет) мыслью в самого себя, — именно там находится *божественная тайна* самого бытия, т. е. тайна бытия того, о чем он думает, во что всматривается, вдумывается.

Г) Внутренняя речь, когда это речь мыслящего разговора с самим собой, протекает не так, как речь, обращенная во вне. Она остается внутренней, поскольку (и пока) *останавливается* на тех

¹ Не лишним будет еще раз заметить: энантиология Гераклита выявляет внутреннее противоборство бытия, а не „познающего субъекта”. Она как нельзя более далека не только от заклинаний формальной „диалектики”, но и от гегелевской диалектики понятий как формы внутреннего развертывания мысли в самопознании. Гераклитовы противоположности выражают само бытие в его нетождественности самому себе и схватывающей его мысли, в его отличии (обособленности) от всякого схватывания (определением, понятием или даже, как видим, образом). Поэтому тут так важно не логическое бытие понятия, а речевое (звучное, ритмическое, фигурное) подражание бытию.

Человеческие же именованья и понятия измеряют божественное бытие человеческой меркой, первым делом отделяя одно в бытии от другого, противоположного. Фр. 91 [102]: «τῶι μὲν θεῶι καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἀνθρώποι δὲ ἅ μὲν ἄδικα ὑπελήφασιν ἅ δὲ δίκαια — *Богу все прекрасно, и добротнo, и справедливо, люди же одно признали [выхватили] несправедливым, другое справедливым*». Схожее разделение указывает в основании принятого у людей и Парменид (см. ниже, с. 591).

подразумеваемых (синтаксических и логических) связях, что автоматически произносятся в высказываемой речи. Мыслящий разговор с собой (в отличие от высказываемого мнения) озадачен как раз характером и смыслом синтаксических связей, его собственной связности поэтому другая. Это не столько связь подчинения, скажем, предиката субъекту (в простейшем случае), сколько сочинения „субъекта” с „субъектом” — паратакисис. Эта речь протекает как ряд иносказаний того же, в форме метафорических метаморфоз.

„Бог” именуется в разбираемом фрагменте неизрекаемое, молчащее — или *разом все* говорящее (говорящее: *все — одно*)¹ — средоточие, содержащее эти противоборства и обороты, лучше сказать, он и есть само их содержание. Внимание мысли сосредоточено на этом средоточии и потому не может остановиться ни на одном из значений. Думающий, пока думает, как изрекает, так и отрицает то, что надумал. Но речь, изречение которой включает в себя отрицание, отнюдь не простое противоречие. Это речь не прямая, косвенная, отсылающая к другому, переносная, метафорическая. Поэтому речь, обращенная внутрь, в мысль, но остающаяся речью: изречением, высказыванием, т. е. речь, выявляющая собой само *противоборство* речи и мысли, мысли и мыслимого, — такая речь строится как ряд метафорических метаморфоз, как повороты, обороты, обращения — *тропы* — чего-то одного, по смыслу неизрекаемого, изрекаемого *течением* речения, снова и по-новому возвращающегося к тому же. Она может разворачиваться в достаточно распространенные образы, но образы эти предполагают возможность свертываться в предельно сжатые, уплотненные метафорические сдвиги и сопряжения предельно далеких — противоположных — крайностей.

Таков, заметим, забегая вперед, один из центральных образов Гераклита — образ огня. Его бытие может разворачиваться в самостоятельных *тропах* (πυρὸς τροπαί²) земли, моря, огня („престер” — другой огонь, существующий внутри мира наряду с другими стихиями как оборот первоогня), воздуха, вообще всех ве-

¹ Надо вспомнить фр. 26[50]: «Не меня, а этот логос выслушав, надо согласиться [с ним] в мудрости: одно все». Это и есть противоречие всех противоречий, их онтологический корень.

² 53[31]: «πυρὸς τροπαί πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἡμισυ γῆ, τὸ δὲ ἡμισυ πρηστήρ — *Обороты огня: первый море, моря же — наполовину земля, наполовину престер*».

щей,¹ но все вещи и стихии свертываются в единый огонь (обмениваются на него, сгорают им).

Ошибка многих истолкований Гераклита, мне кажется, в том, что исследователи видят цель текстологического анализа в *расшифровке* метафор, иносказаний, „кодов”. В отыскании его *прямой* речи. Стремятся получить *однозначный* результат: что, собственно, он имел в виду сказать о некоем „референте”, известном нам и помимо Гераклита. На это можно было бы ответить в том же духе, как отвечают порой художники: «То, *что* я хотел сказать, я сказал именно *так, как* это „что” только и может быть сказано».

В частности, можно заметить, что самая простая метафора, т. е. «несвойственное имя», перенесенное с одной вещи на другую по некоему сходству,² порой выявляет неожиданный, „несвойственный” смысл в самом исходном „денотате”. В поэзии же врожденная метафоричность обыденной речи (и самого языка) доводится до того предела, когда „собственное” значение теряется среди „несобственных”, более того, возникают новые связи, новые неслыханные „собственности”.³

Но Гераклит — заметит, возможно, кто-либо — все же не поэт, он говорит о *бытии*, о *космосе*, о *всеобщем*, о *мудрости*, об *уме*. Именно так. И именно поэтому следует внимательнее и серьезнее отнестись к тому, *как* говорит мыслитель, — к *слогу-логосу* его мысли, — предположив, что этим „как” он и говорит главное „что”. Может быть, именно несводимость *речений* Гераклита ни к какому однозначному *учению* о... поучительнее всех его прозаических или мистических толкований.

Обращу внимание пока на две весьма, по-моему, значимые черты.

Во-первых, пары противоположностей, совокупно именуемые, в частности, „богом” (ὁ θεός), суть метафоры друг друга, среди которых невозможно выделить ни одну в качестве *собственного* значения. Все вносят свои значения в смысл каждой, той, которая становится возможной темой. Ни одна из пар противоположностей, ни формальная аналогия противопоставления, ни „бог” как

¹ 54[90]: «πυρός τε ἀνταμοιβή τὰ πάντα καὶ πῦρ ἀπάντων ὅκωσπερ χρυσοῦ χρῆματα καὶ χρημάτων χρυσός — *Все обменивается на огонь и огонь на все, как вещи на золото и золото на вещи*».

² См.: Арист. Поэтика. 1457b7.

³ «Метафора, — замечает, например, Р. Музиль, — это та связь представлений, что царит во сне, та скользящая логика души, которой соответствует родство вещей в догадках искусства и религии...» (Музиль Р. Человек без свойств. М., 1984. Т. I. С. 666).

„субъект”, который мог бы „снимать” в себе эти противоположности, не могут выступать в качестве источника переносных значений. Значима сама „фора” (φορά) — само *пере-несение*, смысловые *переливы*, перетекание.¹

Во-вторых, те имена, которые найдены Гераклитом для именования *всего* (как, например, здесь „бог”), в свою очередь оказываются *метафорами*, т. е. отсылают к другим, причем так, что уже не складываются в какую-либо парадигму. Потому-то тексты Гераклита и не удастся вписать в некую космологическую „систему”: сходясь друг с другом, они тут же расходятся, и концы с концами свести невозможно. Если, опираясь на фр. 51[30] («Этот космос <...> был, есть и будет всегда-живой огонь...»), мы сочтем „огонь” первостихией Гераклитовой космогонии (подобно „воде” Фалеса и т. д.), то фр. 54[90] («Все вещи обмениваются на огонь...») устанавливает вовсе не „гонические” отношения между вещами и огнем (А. Лебедев переводит: «Все вещи — *под залог* огня...») и ставит в центр космоса скорее уж сам „обмен”, как то, что «было, есть и будет». „Обмен” позволяет перейти („перенестись”) к другому образу (другой метаморфозе) бытия (и еще дальше отойти от „огня”), а именно к „войне”, всеобщему „сражению” (28[80], 29[53]).² Хотя эта „война” для Гераклита столь же всеобща (ξυνός), что и „логос”, и в ней, следовательно, сосредоточено понимание (νοῦς) всего сущего, хотя он и хочет выгнать с состязаний Гомера (и Архилоха) (30[42]) за то, что он, «молясь о том, чтобы „вражда сгинула меж богами и меж людьми”, сам того не ведая, накликает проклятье на рождение всех [существ]» (28b³), тем не менее, как мы знаем (фр. 77[67]), „война” есть лишь оборот „мира”, а их со-общенность именуется „богом”. „Бог” — „одно-единственное мудрое” — уже готов назваться Зевсом, его же молнией *все* правится (79[64]), и вместе с тем не готов (84[32]), потому что «этот космос не создал никто из богов...». Во фр. 25[10] аналогичный ряд противоположностей наименован просто συνάψεις — *сопряжения, сцепления, схватки, сочетания*.³ Словом, каждый раз мы вы-

¹ Произ-несение, речение — φάσις, произ-ведение, рождение — φύσις.

² Заметим, что метафора Арей-меняла содержится в мифологеме этого бога войны. Хор в «Агамемноне» Эсхила называет Арея „золотоменялой” (ὁ χρυσαοιβός δ’ Ἄρης), обменивающим, однако, тела героев не на золото, а на пепел (ст. 437—443). См. с. 555.

³ 25 [10]: «συνάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶιδον διᾶιδον, καὶ ἐκ πάντων ἕν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα — *Сопряжения: целое и нецелое, сходящееся расходящееся, созвучное несозвучное, и из всех одно, из одного все*».

нуждены вновь и вновь входить в круг метаморфоз, не совпадающих друг с другом и тем не менее обращенных к одному центру. В центр же выдвигаются такие формальные определения, как „мудрое”, „общее”.

Именно такой не совпадающий с собой круг метафорических метаморфоз, разных фигур — тропов — собирания всего в одно — или — форма внутренней речи мышления (ума), сосредоточенного на одном (общем и отличном ото всего), т. е. на том, что, с одной стороны, всегда уже подразумевается мною в средоточии моей души (что мне следует „припомнить”, расспрашивая самого себя), и в чем, с другой стороны, кроются начала всеобщего бытия (т. е. оно само), — это и есть Гераклитов *логос*.

Мы вновь замечаем, что „логос” Гераклита есть речь, обращенная к своему началу в мысли. Это не повесть о понятии, постигнутом, схваченном, а ряд превращений, иносказаний одного события, события мысли. Мысль сбывается в слове, но не исчерпывается им, слово уже не мысль («Мысль изреченная есть ложь»¹), мысль же как неисчерпаемый смысл уже (или еще) не слово. Но мысль неизреченная, мнящаяся сущей где-то вне слова, есть только мнимая мысль. Поэтому элементарная форма события мысли, мысль как событие, это мысль как *канун* и *конец* сказывания, изречение и отрицание, противоречие.

С такой точки зрения афоризмы Гераклита (точнее, те изречения, которые сохранились в форме целостных афоризмов) суть предельно сжатые, ставшие словесными фигурами формы внутренней речи, своего рода иероглифы нескончаемых диалогов с самим собой, словесные *статуи всегдатекущей* мысли, как ода или эпиникий есть памятник *всегдатекущей славы* — κλέος ἄέναντον (95[29]).

Здесь, в темноте и молчании того, что подлежит пониманию и высказыванию, не сказуемого, но и не скрываемого самим „логосом”, находится и искомое „я”. Искомый я-сам Гераклита и есть тогда сам я-ищущий, я-мыслящий — я, находящий себя в мыслящем уме (а не теряющий себя в многознании), — в уме, обретаемом, напомним (23[114+2]), во всеобщем, в самой божественной всеобщности бытия. Касаясь этой всеобщности, не только Гераклит, каждый находит себя в качестве мыслящего (23d¹[113]), думающего (а не знающего на свой манер: знание как таковое есть всегда знание *на свой манер*). И только допытываясь себя, обращаясь с вопросом к

¹ Вспомним 83 [108]: «Сколько я „логосов” ни слышал, ни один не дошел до того...».

себе, только отбрасывая себя к началу общепонятных речей (разучиваясь говорить), погружаясь в сферу подразумеваемого смысла (разучиваясь понимать с полуслова), — погружаясь в мыслящий, переосмысливающий, переплавляющий все в себе ум, — этим умом я одновременно (1) достигаю собственного средоточия и (2) касаюсь ума, смысла, начала, бытия самого сущего. Ведь всеобщее бытие сбывается в каждом сущем ана-логично тому, как мысль сбывается в слове: сцеплением кануна (начала) и конца: возможностью.

На всякий случай, во избежание недоразумений, уточню. Для Гераклита дело обстоит отнюдь не так, что внимание к событию речи приводит к открытию говорящего и мыслящего „субъекта”, противостоящего „объекту”. Как раз наоборот — именно в собственном средоточии, в средоточии мыслящего ума (отличного от или выходящего за пределы (*κεχωρισμένον*) всякого много-знания или даже все-знания), „субъект” оказывается *гомологичным* самому „логосу” бытия, подобием целого (микро-космосом), ближе всего к средоточию сбывающегося бытия.

Поэтика внутренней речи, разговора, исходящего из молчания, наполненного смыслом, и уходящего в него, некоторым образом описывает и характер существования самого мыслимого сущего в его отношении к собственному бытию, словно загаданному им.

Д) Мы обратили внимание на предикативный характер внутренней речи. Во внутренней речи как *речи мышления*, когда „подлежащее” умалчивается не потому, что известно (мне в разговоре с собой или всем в разговоре со своими), а как раз, напротив, потому, что открывается в молчании собственной природы, подлежащей всматриванию, вслушиванию, вдумыванию, — в этом разговоре *мысли* с собой предикативность внутренней речи изменяется. В качестве предикатов-сказуемых выступают сказуемые-субъекты, словно опыты именованья или сказыванья самого подлежащего.

Мы говорили, далее, о том, что внутренняя речь мышления, сосредоточиваясь на своем подлежащем (на своем „предмете”), собирает, сцепляет, сливает разно-значные предикат-субъекты в один „субъект”, охватывающий, содержащий, сосредоточивающий — с-мысливающий — в себе всю полноту этих исключительных (поскольку каждый сказывает „субъект” целиком) предикатов („общее” — „мудрое” — „огонь” — „обмен” — „сражение” — „бог”...). Эта интенция, помимо прочего, приводит к превращению речи в ряд метафорических метаморфоз, в принципе открытый. Шаг глубже, и метаморфозы эти — посредством аллитераций, этимологической игры, внутренних рифмовок, ритмических повто-

ров, фонетических переключек — сливаются в некое одно неслыханное — заузное — слово, которое, собственно, лишь озвучивает преисполненное смысла молчание бытия. Таков поэтический образ и склад — логос — *мысли*, схватывающей сущее в различии и единстве его природы, т. е. *поэтический образ и строй понятия*, — понятия, понимающего сущее не только в его понятных аспектах, но и во всей полноте его внепонятийного (за-умного) бытия. Но в таком — поэтическом — образе мысль и мыслит не понятийно, а метафорически.

Е) Эллиптичность. Теперь следует обратить внимание еще на один, в нашем разборе — последний, момент, характерный для внутренней речи, а именно на фигуру, которая в поэтике называется *эллипсисом* — пропуском, проглатыванием, умалчиванием подразумеваемого слова или даже ряда слов. Значимость этой фигуры в том, что пустота, в которую опустилось само собой разумеющееся, допускает неожиданные заполнения. Всплыть может совсем не то, что пропущено.

Когда мы видим день и говорим «День!» в смысле «Сейчас есть день», мы умалчиваем далеко не только „сейчас” и „есть”, мы умалчиваем — и не видим — упускаем, пропускаем — подразумеваемую и неявно — пропуском — присутствующую *ночь*. Смерть имеет значимость смерти, поскольку есть эллиптическая фигура жизни: смерть есть смерть, поскольку имеется в виду, держится в уме жизнь. Гераклит: «θάνατός ἐστὶν ὁκόσα ἐγερθέντες ὀρέομεν... — *Смерть есть все, что мы видим бодрствуя...*» (49[21]), — видим эллиптически: схватывая явное (захватываясь им), бросающееся в глаза — жизнь, упускаем стоящее тут же перед глазами, но пропущенное — смерть.¹ „Логос” Гераклита хочет помнить, содержать в уме обе „стороны”, явную и обратную, но эллипсис — взаимоумалчивание — есть их единственно возможная *связь*, пробег (пропуск) внутренней речи (который можно заполнить подразумеваемыми: „то есть”, „иными словами”, „точнее говоря”) тут становится предельным: *жизнь*, то есть *смерть* (= жизнь, то есть то, что *есть* пропускаемым (подразумеваемым) допущением *бытия* смерти); *смертный*, то есть *не-бессмертный* =

¹ Можно истолковать попроще (см.: *Conche M.* Op. cit. P. 361—362): что мы видим наяву — привычное, знакомое, остановленное, застывшее в тождестве себе, т. е. мертвое; только мысль, схватывающая то, что ускользает от внимания людей, приводит все в движение, возвращает жизнь. Платон, следовательно, истолковал Гераклита в прямо противоположном смысле. Но может ли что бесповоротней свергнуть мир в неслыханные изменения, чем охота за неизменным.

эллиптически включающий в свое бытие бытие бессмертного (см. ниже).

Речь, в которую сопрягаются взаимоэллиптические (предполагающие и умалчивающие друг друга) сказуемые, сама строится как эллипсис. Пропускается здесь связь: *полнота*, которую содержит *пустота* связи „есть”, а она-то — полнота сопряженного бытия — и имеется в виду. Логическая „копула” связывает здесь не субъект и предикат, а два взаимоотрицающих субъекта. Вспомним фр. 77 [67] (см. с. 479). Если пары сказуемых (день-ночь, зима-лето...) связать подразумеваемыми „есть” (зима есть — эллиптически — лето...), то это *εστι* и будет тем их общим подлежащим, которое тут названо ὁ θεός — *бог*. Сказано *бог*, точнее сказать — *бытие*: день-ночь, смерть-жизнь, являющееся-утаиваемое, сказываемое-умалчиваемое...

Чем сосредоточенней внутренняя речь, тем больше она пропускает, тем больше она намекает на пропущенное. Если же подобная эллиптическая разреженность внутренней речи находит выражение в форме внешней речи (например, фр. 48 [26]: «Человек — свет в ночи...») или 47 [62]: «Бессмертные смертные, смертные бессмертные: живущие тех смерть, а этих жизнь мрущие»), она вызывает слушателя к соучастию, сотрудничеству во внутренней работе ума. От восприятия требуется ответное, понимающее восполнение пропуска.¹ Но восполнять — значит наполнять *собственной* мыслью. Поэтому подчеркнутая, нарочитая эллипτικότητα речи превращает высказывание из сообщения (о чем-то) в приобщение к совершающейся мысли. Эллиптические фигуры (будь это загадки, изречения оракулов или целые трагедии) призваны не сообщать „премудрости”, а вовлекать в общение в сфере изменяющегося, растущего смысла. Может быть, об этом фр. 112 [115] (впрочем, *dubius*): ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὐξῶν — *логос* ([внутренняя] речь) *души* (в душе) *вращивает* (увеличивает) *себя*.²

¹ Вообще говоря, этим качеством обладает любое обращенное к кому-то высказывание, слово. Оно никогда не может быть „полным”, однозначным. «Слово, — писал А. А. Потебня в работе «Мысль и язык», — одинаково принадлежит и говорящему и слушающему, а потому значение его состоит не в том, что оно имеет определенный смысл для говорящего, а в том, что оно способно иметь смысл вообще. Только в силу того, что содержание слова способно расти, слово может быть средством понимать другого» (*Потебня А. А.* Эстетика и поэтика. М., 1976. С. 180).

² Ср. заключительные слова цитируемой ниже (с. 489, прим. 1) фразы из VII письма Платона. М. Конш в комментарии к этому фрагменту замечает: «Ис-

Эта вызванная пропуском мысль отличается (имплицитно) странными, противоречивыми качествами: (1) если произносимая речь занимает время, то событие мысли, заполняющей пропуск, — выслушивание-понимание-переосмысление-готовность сказать — в этом времени места как будто не занимает, оно происходит как бы мгновенно, с бесконечной *скоростью* (хотя психологически может быть сколь угодно долгим, может вообще не удасться); (2) с другой стороны, оно никогда не кончается, восполнение (узнавание, понимание, толкование, переосмысление) никогда не восполняет пропуск. Эллиптическая фигура рассчитана на *мгновенное, молниеносное* понимание,¹ одновременно это фигура, вовлекающая в бесконечный разговор с собой, в мысль. Эллипсис одновременно требует молниеносного заполнения (понимания) и заставляет остановиться, затягивает в свой пропуск, где, торопясь, можно пропустить самое значимое. Это делает эллиптическую речь напряженной, насыщенной мгновенными схватываниями, требующей ответного умения от слушателя и словно обучающей подобающему уму.² Беседа, рассуждение, трактат могут быть сколь угодно долгими и подробными, дискурсия — сколь угодно последовательной, — все это насыщено смыслом, если оказывается либо замедленным разрядом случившегося понимания, либо накоплением мысленного напряжения.

Эллиптичность чрезвычайно характерна для Гераклитовых изречений.³ Поэтические фигуры таких фрагментов, как 25 [10] («Со-

тинная речь (так автор понимает λόγος Гераклита. — А. А.) это речь универсально значимая, она по праву принадлежит каждому человеку, если только душа у него сухая, умная. Обладая умом, способностью понимать, мы можем сделать так, будто речь Гераклита снова присутствует в нас как речь живого человека. Истина вечна, но эта вечность мертва, если нет ума, где эта истина возвращается к жизни» (Conche M. Op. cit. P. 355).

¹ Напомню знаменитое ἐξαίφνης — „внезапно“ Платона (VII письмо 341c): «[Это дело — философия —] не сказывается так, как другие учения, но после долгого занятия этим делом и сожительства с ним *внезапно*, как бы скачком вспыхнув от огня (обратим внимание и на этот странный „гераклитизм“ Платона, понимавшего, стало быть, не только непрерывное течение чувств, но и „всегдаживущее“ горение мысли. — А. А.), рождается свет в душе и уже потом питает сам себя (и это напоминает „логос“ Гераклита, самовозрастающий в душе. — А. А.)».

² Чрезвычайно богатый источник такой поэтической эллиптичности — зияний, насыщенных энергией молниеносной мысли, — поэзия М. Цветаевой, утверждавшей: «Весь поэт на одном тире / Держится...» («Попытка комнаты»). См.: Цветаева М. Соч.: В 7 т. М., 1994. Т. 3. С. 119.

³ Висманн и Боллак насчитывают 8 случаев эллипсов в строгом смысле слова (DK. 19, 41, 51, 57, 78, 80, 114, 121) и более 12 эллиптических фигур.

пряжения: целое — не целое...», см. ниже), 11 [18] («Не чая нечаянного...») и приведенных выше 47 [62], 49 [21] («Все, что видят бодрствующие, — смерть, все, что спящие, — сон»), похожи на полюса под высоким напряжением: они чреватые внезапно озаряющим разрядом (или же долгим свечением толкований). По существу, и другие особенности его речи — смысловые смещения, этимологическая игра, паратаксис, хиасм (как бы зеркальное отражение фразы в середине), параллелизмы, метафоричность — суть разные эллиптические фигуры. Но все эти сопоставления, как и вообще применение понятий поэтики к Гераклитовой речи, требуют некоторых уточнений.

Во-первых, Гераклит использует в своем «Логосе» приемы и возможности поэтических форм, но сочинение его вовсе не поэтическое. Это, говорим мы, философский „Логос“, философский потому, что призван отвечать (быть гомологичным) *самому* логосу, всеобщему складу бытия. Если в „поэтике“ онто-логоса дело идет о (едином) бытии (множества) сущего, в гомологичной поэтике „Логоса“ речь складывает множество слов так, чтобы это множество стало одним, словом одного, чтобы этому одному было дано слово. Кем бы и что бы ни говорилось, оно — всеобщее подлежащее — всегда подразумевается. Это всегда подразумевающееся обычно поэтому и описывается эллиптически, как всегда остающееся „в уме“, опускаемое, пропускаемое, $\lambda\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu\ \kappa\epsilon\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\nu$ — *ото всего отличное*. Отлична от „единого“ и „многого“ их *пустая* связка *есть*: $\acute{\epsilon}\nu\ \lambda\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ (\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu)$, *одно — все*.

Гераклит делает *эту* пустоту заметной, кричащей. Ведь если *все — есть*, то (1) каждое сущее, если есть, то есть *всем* бытием (а не отчасти), но ни одно сущее не являет *само* бытие, само бытие в нем и утаивается, оно всегда — другое; (2) каждое сущее *есть* (в единстве бытия) также и другое, то, что оно утаивает, что оно — в качестве самого себя, явного — *не есть*. Каждое сущее, будучи чем-то единичным, отталкивает от себя все прочее бытие, но вместе с тем и скрывает, утаивает в *своем* бытии все остальное *бытие*, которое — одно. *Все* остальное противоположно этому *одному*, но *есть* оно — это вот „что“ — *всем* бытием: противоположное вложено в его бытие. Поэтому *общее* повсеместно, в каждой точке, как „начало и конец“ находятся в каждой точке на периферии круга (В34[103]), и сказывается оно либо переходом, отсыланием, переносом от сущего к сущему, как по кругу, метафор бытия, либо острее — как вложенность противоположного.

Вот только тут и возникает фигура собственно Гераклитова эллипсиса, источник его „темноты“: он говорит о множестве сущего,

но говорит о нем так, чтобы сказалося умалчивание им единого бытия.

В обычной речи чаще всего опускается глагол («Я — домой» ⟨иду⟩, «Юность — любить, / Старость — погреться» ⟨хочет⟩ [«Некогда *быть*, / Некуда деться»]...). Гераклит обнаруживает предельную парадоксальность пропуска этой всеобщей связки, поскольку ею — ее неявной, пропущенной „гармонией” — все связывается со всем и главное: каждое — со *своим* противоположным.

25 [10] συνάψιες ὅλα καὶ οὐχ ὅλα,
συμφερόμενον διαφερόμενον, συν-
αἶδον δι᾿αἶδον, καὶ ἐκ πάντων ἓν
καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα

*Связи: целое и не целое,
сходящееся расходящееся,
созвучное несозвучное, и из всех од-
но и из одного все*

Так „все *есть* одно” — суждение с *двумя* субъектами, а связка „*есть*” (как?) и *есть* пропуск (даже если сказана): во всем пропущено то, что оно одно, в одном — все. В свете дня опущена тьма ночи, в жизни — смерть (жизнь живем, смерть (и бессмертие) в уме). Целое *есть* тем единством, которое *пропущено* во всем, что его составляет (по известному примеру М. Хайдеггера, каменности — целостного бытия камнем — мы не найдем в составе камня). Связи здесь (как и во фр. 77 [67]) суть связи пропущенной связки *есть*, связки в этом случае неизбежно опускаемой, потому что на ее месте может стоять и *не есть*. Все происходит так, будто мысль, начиная свою внутреннюю речь с суждения, положим, *день есть...*, погружается („ныряет”) в себя возражением: *...но есть не день* и возвращается из погружения в смысл *есть* с заключением — *...есть ночь* (время тут, разумеется, не при чем, время тут — во внутренней речи, в мысли — стоит). Речь не о пустом тождестве противоположностей и не о мертвой связи всего со всем, речь об упускаемой *полноте* бытия, чреватого неожиданными поворотами. День (озарение) и ночь (утаивание) понимаются здесь не как фазы суток, а как сам стык, как обороты *одного* бытия, как *склад* самого бытия. Жизнь не тождественна бытию, а смерть — небытию, но бытие есть „жизнь-смерть”, такое тождество изначальности и исполненности, назвать которое „жизнью” столь же правомерно, сколь и „смертью”, они суть только разные обороты, но обороты не чего-то третьего, а... пропущенного, умолченного.

Таковы же эллиптические фигуры уже не раз упоминавшегося фр. 47 [62]

ἀθάνατοι θνητοί,
θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες

*бессмертные смертные,
смертные бессмертные, живущие
(как если бы жить [быть] было*

τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ
ἐκείνων βίον τεθνεῶτες

переходным глаголом) *смерть тех* [смертных], *а тех* [бессмертных] *жизнь мрущие* (как если бы и *умира- рать* было переходным глаголом)

Главное, что здесь сказано, — пропущенное, несказанное *есть* и замещающие (иносказующие) это *есть* непереходные глаголы *жить*, *умирать* (в тексте причастия от них), использованные в смысле переходных. Бессмертные (боги или герои) бессмертны в бытии настоящей жизни живущих, смертностью коей они бессмертны, их бессмертие живет смертностью смертных; смертные зовутся и знают себя смертными не потому, что умирают, а потому, что знают бессмертных, они умирают не как животные, а как не-бессмертные, в них (в нас) каждый раз умирает *бессмертность*.

* * *

...В поисках смысла и содержания Гераклитова «Логоса» мы обратили внимание на его *поэтику*: „жанр” этих изречений, склад их — *логос* — настраивает и вмещающий им слух на особый лад, заранее наводит на соответствующий склад понимания. Мы заметили далее, что некоторыми характерными особенностями его изречения напоминают формы внутренней речи. Но внутренняя речь, которая по самому своему статусу представляет собой либо нечто исчезающее (как детская эгоцентрическая речь), либо неприметный момент повседневной разговорной речи, выдвигается здесь на первый план, становится формой — складом — внешней речи.

Эта речь не информирует, не повествует, а вторгается в сферу подразумеваемого, приводит в движение устойчивые значения, слезавшиеся пласты смысла, вовлекает в мысль, погружает в мысль как изначальную стихию, текущую и пылающую под „корою вещества”. Фигуры внутренней речи умного (держасьего вниманием ко всеобщему началу, источнику) „логоса” словно возвращают (сливают, сплавляют) все сказанные „логосы” и рассказанные в них „космосы” к началу, к миру-накануне-мира, еще только подлежащему не только осмыслению, пониманию, высказыванию „логосами”, но и „обмену” на состоявшиеся миры, в которых можно долго, усердно, со знанием дела проживать.

Именно это *бытие-начало-начинание*, бытие как субстантив *переходного* глагола и пропущено эллипсом *бытия-существующе-го*. Но зиянием пропуска для него — возможного — оставлено место, уже содержащее — возможные — понимания и вызывающее к

пониманию. В том же месте, в ничто этого пропуска нахожусь и „я”, выпадающий из „мира”, из круговой поруки общеподразумываемого смысла в вечнотекущий разговор с самим собой, во всегдаживой огонь мышления-бытия.¹

Здесь слова не именуют, знания не знают, вещи словно возвращаются в первобытный огонь. Но в отличие от первобытности это молчание наполнено выслушанными „логосами” и подразумеваемыми „космосами”: странная мудрость — отстраненная, обособленная ото всех мудростей — восходит только на их горизонте. Тот, кто обращен к этой мудрости, — фило-соф — не изрекает загадки своей души или тайны посвященного, он находит их — загадки и тайны — в тех самых „словах и делах”, в которых сказывается сама человеческая опытность и мудрость. Но философ обращает эти „слова и дела” в моменты внутренней речи, в „слова и дела”, обращенные к себе, к первоначалу слов и дел. И если здесь можно говорить о посвящении, то это посвящение в мистерию первопонимания, первосказания, перводеяния, словом — в таинство самого человеческого бытия.

Итак, если понять внутреннюю речь не психологически (не как еще-не-речь или момент подготовки речи), а как речь, которую душа ведет сама с собой, вовлекаясь в потемки (подвалы, подполья) своих подразумеваний, втягиваясь в мысль, можно заметить, что склад такой обращенной к себе, в себя речи сказывается в определенных формах и фигурах речи внешней. Можно поэтому говорить и об определенной *поэтике* внутренней речи.

Изречения Гераклита — редчайшее свидетельство того, как *поэтический* склад (логос) внутренней речи — афористическое смыкание конца и начала, метафоричность, предикативность, паратактичность, фонетическое и ритмическое сплавление слов, высвобождение смысловых стихии, фигуры острающих загадок или подлежащих толкованию прорицаний, эллиптичность, — как все это

¹ Это свойство внутренней речи — быть местом мысли — как речи *поэтической* развертывает „поэт” в упоминавшемся уже диалоге с „теоретиком” и „философом” в кн. В. С. Библера «От наукоучения к логике культуры». «Мысль, — говорит он здесь, — и есть именно „эллипсис”, пустота, пропуск (пропуск в чем-то, пропуск куда-то), она всегда *подразумевание*.

Я пропускаю нечто (оставляю место, не заполненное ни ощущениями, ни картинками, ни формулами, ни представлениями), рассчитывая на активность моего „другого Я”, оставляю ничто для неизвестного нечто; другой наполняет это ничто, но наполняет не готовыми представлениями, а опять-таки ничем, тем, что он („Я”?) подразумевает (и потому не произносит) как мою мысль» (Библер В. С. Указ. соч. С. 243).

определяет также и *философский* логос — форму философской речи и мысли.

В дальнейшем эта гераклитовская *поэтика философии* уходит под спуд, вытесняется на периферию *теоретической* трансформации философского „логоса”, на край его света, в точки *апорий* и *глубинных споров* философских „архай-начал”. Тем не менее гераклитовский первоисточник философии постоянно в ней воспроизводится, пусть и в изменившемся до неузнаваемости виде: как *апофатика* элеатов, как *эристик*а софистов, как сократическая *агностика* и *майевтика*, как *диалектика* платоновских диалогов, как *апоретика* Аристотеля, *скептицизм* скептиков,¹ *мистика* неоплатоников...

Исток расхождения по разным „жанрам” поэтического и теоретического оборотов философского логоса там же, в его собственном средоточии, в особом характере внутренней речи. Философски изумляющееся внимание *чуду* бытия, бытию как загадке, бытию, не поскольку я его *знаю* (мифически, мистически или научно, неважно), а поскольку оно *впервые открывается* как неведомое, странное, как тайна, в которую *не* посвящают мистерии, — это философское внимание направлено двояко: неведомое — *бытийное* — бытие, с одной стороны, подлежит пониманию, есть подразумеваемое подлежащее возможного логического изложения (теории); но, с другой стороны, чудо бытия во всей непреложности своей а-логичной, апо-фатичной *бытийности* может быть схвачено поэтически, *и никак иначе*. Без поэтической непреложности, необходимости *тайны*, теоретическая озадаченность не достигает философской напряженности, остается частным делом знатока.

Обсуждая отношение Гераклитова „логоса” к „я”, мы затрагиваем еще иной оборот поэтически-теоретической двойственности философского *логоса* или *поэтики* внутренней речи философского мышления. Для „досократика” Гераклита несомненна коренная соприсущность, казалось бы, противоположных направлений внимания: внимание к *всеобщему*, ко *всему* (= каждому) существу в самом его *бытии* и — внимание себе, поиском себя, т. е., сказали бы мы теперь, коренная соприсущность экзистенциально-поэтического и онто-логического измерений — напряжений, тяготений — философской мысли. Отделение („сепарация”) подлежащего пониманию от его *понятостей* (загадка), подлежащего сказыванию от

¹ «Последователи Энесидема (одного из самых строгих пирронистов. — А. А.), — замечает Секст Эмпирик, — говорили, что скептический способ рассуждения служит путем к философии Гераклита...» (Секст Эмпирик. Три книги пирроновых положений / Пер. А. Ф. Лосева // Секст Эмпирик. Соч.: В 2 т. М., 1976. Т. 2. С. 250).

сказуемого (противо-речие в сказуемом) сопряжено с открытием (нахождением) себя, отбрасываемого в свою *темноту*, к началу разума, к самому себе в немом удивлении изначальной озадаченности: будто впервые встречающегося лицом к лицу с собственным собой перед лицом вещи в ее собственном загадочном бытии. Путь поисков самого бытия и самого себя оказывается одним и тем же путем, и феномен внутренней речи как речи мышления вновь помогает нам понять, как это может происходить.

Внутренняя речь мышления (Платон: «разговор души с самой собой») — есть прежде всего *моя* речь, моя речь с самим собой, ведущая в недра моих подразумеваний и сложивших меня пониманий, где существа неотличимы от значений (сознаваний). Обращаясь к себе, я — уже одним этим *оборотом* вспять — расщепляю тождества пониманий и существ, наталкиваюсь на „машину” значений, обычно по ходу дела мгновенно исчезающих, но тут выступающих из этой их орудийной незаметности. Стало быть, ровно в той мере, в какой существа вырываются из моих пониманий (имений и применений) на свободу собственного бытия,¹ обнаруживают свою непостижимую странность, чудную *самобытность*, в той же мере во мне-понимающем пробуждается (отщепляется) „я-некто”. Когда я *нахожу* себя, я *нахожу* себя *другим*. Тот же (кто ищет) и не тот же (искомый, странный, странник), не-знающий и не-ведомый, я-другой самому себе. Я ведь не только спрашиваю себя, я ставлю самого себя — как-то всегда-уже-понимающе-знающего — под вопрос: вместе с усомнением понимающего склада мысли — некоего „логоса” — усомневается и тот, кто этим „логосом” сложен. Кто же „я сам” в этом обращении к себе (в себя) — понимающий, вопрошающий или искомый? Тот, *кто* спрашивает, тот, *кого* спрашивающий спрашивает, или, может быть, „я сам” как раз тот, кто молчит в этом разговоре — молчит вместе с „самим” бытием того, *о чем* идет этот разговор (внутренний диалог мышления), — кто сторонится, ускользает, утаивается от... „самого себя”?

Так внимание человека к бытию человеком — изначальное и потому всегда единственному — и внимание человека к самому бытию — всеобщему, сверхличному в своей собственной изначальности — сплетены корнями и перекликаются на вершинах.

Даже то небольшое, что сохранилось от Гераклита и Парменида, ясно свидетельствует о том, сколь определенно они понимали „логос”, „мышление” и „бытие” как обороты „того же самого”. А это

¹ В этом опять-таки сведущи поэты. «Стол всегда утверждал, что — ствол». «Огонь, в куче угольной: / — Был бог и буду им!» (из «Поэмы Лестницы» М. Цветаевой).

значит, что лишено всякого смысла видеть в них (как, предполагаю, и в других „досократовских” мыслителях) исключительно „физиологов” (бездумно переводимых — переодеваемых — к тому же в знакомых нам „натурфилософов”, впрочем, потому и переводимых, что и „натурфилософы” переводящим только знакомы), занимавшихся природой вещей и игнорировавших мир человека. Разделение этих миров и их связывание — наша проблема.

Вот таким образом, кажется мне, рассматривая Гераклитов (философский) „логос” в поэтике внутренней речи (общей для поэзии и философии), можно уловить сущностную связь вроде бы исключаящих друг друга моментов: почему вопреки призывам держаться общего (ума, „логоса”), внимать самому „логосу” Гераклит слыл (да и был) одиночкой, самоучкой, высокомерно отстраняющим мир взрослых в пользу детских игр; почему то, что обще всем, ближе всем, наиболее повсеместно и повседневно, оказывается также самым загадочным, неожиданным, поразительным; почему неприкрытая истина изрекается таинственными прорицаниями (75 [92]), форму которых Гераклит усваивает для своих речений.

Разумеется, не всякая поэтическая речь касается философской мысли, и вовсе не о „философской поэзии” мы говорим. Дело не в глубокомысленных сюжетах и не в элегических настроениях, а в *форме* — строе, складе, сложении, со-чинении — философской мысли и соответствующей ей речи, в форме, определяющейся тем, к чему направлен, чему внимлет философский слух, — дело в самом *логосе*, иначе — по-гречески, по-гераклитовски — говоря.

2.4. „Логос” и „люди”

Логос — склад, сложение, строй — всего как одного, всего, замкнутого на себя, возвращенного в себя из расхождения с собой, собранного, вбранного в свое начало-начинание. Вместе с тем *логос* — это склад, строй внутренней речи, разговора с самим собой, речь не помыслившей (знающей), а мыслящей мысли. Склад такой речи отличается от склада внешней речи, обращенной к другим, со-общающей людей и делающей их „своими” друг другу, служащей *средством* и *средой* общения. Я готов сказать что-то другому, когда и подлежащее сказыванию, и само сказуемое — *готовы*. Пока же я думаю, т. е. разговариваю с самим собой, не готово не только то, что я имею сказать (сказуемое), но, собственно, и само подлежащее. Во внутренней речи мышления не только общеподразумеваемые значения повисают в воздухе, но и само *бытие* означаемого ставится под вопрос, его очертания (назначения, связи...) расплываются, текут. Это ведь и значит — задуматься по существу.

2.4.1. Мифический мир людей и лирическая эфемерность человека

Высказывание, обращенное к другому по ходу дела, под-разуме-вает, пред-полагает мир „естественных” под-лежащих или само-значимостей — естественных в том смысле, что они всегда уже имеются в качестве того, что просто *есть*. Это отнюдь не только вещи, на которые достаточно, кажется, указать пальцем. Мы говорим «Береги часть смолоду!», «Красота спасет мир!», «У тебя совесть есть?!» так, будто на „честь”, „красоту”, „совесть” при необходимости тоже можно указать пальцем. Приказ, призыв, сообщение (информация), увещивание, просьба... — это всегда речь-сказуемое, ссылающаяся на мир готовых, знакомых („естественных”, будь они хоть боги, хоть что) подлежащих (денотатов, референтов), сообща пред-положенных и оставленных позади речи. Иное дело, когда „подлежащее” вдруг сказывается в противоречии своему общепод-разумеваемому значению, озадачивает, как в загадке, оборачивается (вдруг) еще не решенным нечто, „предметом” размышления, как в диалогах Платона. Обращение речи, передающей, положим, знания, в речь, затягивающую в мысль (обучающую уму), происходит посредством открытия в подлежащем невыносимой двойственности: помимо оборота, сказывающегося в знакомом значении („день”), сказывается также и другой его оборот, знакомым значением умалчиваемый, утаиваемый, скрываемый („ночь”), а подлежащее этих сказуемых — „одно”, не „сутки”, а их *невозможный „стык”*, смысловое сопричастие того, что вместе, в одном месте не бывает.

У Гераклита речь идет (но и вопрос стоит) о *всеобщем*, о том, что можно назвать подлежащим всех подлежащих, об *уме* как изначальной понятности, в которой заранее (*априори*) „предумышленны” или „задуманы” все возможные смыслы (вспомним также и „гноме”-*сметливость*, которой человеческое местоположение (расположение в мире) не обладает, а божественное — обладает (90 [78])¹), о *логосе*, в котором заранее все эти смыслы собраны и хранятся. Это всеобщее *подлежащее* со-общает людей раньше всех согласий, договоров, законов и условливаний. Когда *общее* остается скрытым в потемках коллективного подразумевания („под-сознания”), „ум” — *всеобщее понимание бытия* как „естественности” (а не „понимаемости”) — имеет характер *мифа*, неважно „демонического” по содержанию или, например, „политэкономического”: миф — это бытие, тайно определяющее сознание. Имен-

¹ См. с. 406.

но *логосу-складу мифа*, именно мифическому складу всеобщего мира и противоречит — внутри него, на его собственной территории — Гераклитов *Логос*. Отсюда его постоянное противоречие *людям*, их большинству, им „всем”.

Стоит, пожалуй, повторить: речь этого противоречия никоим образом не *обличает* некую „чернь” или „толпу” и не разоблачает народные мифы. Она обращена к людям, смертным (οἱ ἄνθρωποι; οἱ βροτοί) в их общности и большинстве, и, может быть, прежде всего к самому себе как одному из людей.¹ *Логос* Гераклита не общается людям еще что-то новое, неслыханное, напротив, он *обращает их внимание* к тому, что им всегда уже и прежде всего известно и понятно, а именно к *самому Логосу*, в котором изначально хранятся все понимания. Оказывается, что такое обращение внимания и открывает что-то всецело странное.

Вспомним (23[114+2]; цитирую только конец, т. е. фр. 2 по DK.):

τοῦ λόγου δ' ἕόντος ξυνοῦ ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν

Хотя „логос” есть всеобщее, большинство [люди] живет так, как будто имеют свое особое понимание [как будто понимание — их собственность (BW. P. 65)]

Между тем мы знаем (23d¹[113]): «*Разумение — [это] общее [присутствующее] во всех (ξυνόν ἐστὶ πᾶσι τὸ φρονεῖν)*».

Слово ἴδιος означает *свое*, находящееся в *частном* владении, его антонимы — δημόσιος или κοινός (цитируя эти слова Гераклита, Секст Эмпирик поясняет, что ξυνός это и есть κοινός), т. е. *общее, общинное, общегосударственное* (имущество). Недоразумение людей не в том, что они упрямо держатся своих частных мнений в противоположность всеобщности ума (логоса, мудрости), а в том, что они считают своим достоянием, *собственностью* именно разумность, т. е. всеобщность понимания. Глагол φρονέω связан со словом φρήν — *середина (грудобрюшная преграда), сердце*, понимаемое как *средоточие* замыслов, желаний, настроений; φρονεῖν значит, собственно, что-то *задумывать, иметь намерение*, как-то *понимать* себя в положении вещей. Так вот, большинство считает *свое* понимание бытия — причем не какие-то домыслы о мире, а сама осмысленность жизни, захватывающую человека в средоточии

¹ М. Хайдеггер удачно наименовал это общеусредненное *состояние* каждого человека, субстантивировав безличное местоимение man: das Man. В Библихин в переводе «Бытия и времени» предложил замечательный по простоте и, как видим, попадающий в точку русский эквивалент: *люди*.

его существа, — не *своим* пониманием, а *самим* „естеством”, *самим* — общим — „логосом”.

Гераклит не противопоставляет здесь частному само-мнению некую „соборную” мудрость, хранящуюся, положим, в *общем* предании или охраняемую общим законом. Он *обращает внимание* на *особенность*, *частность* именно той мудрости (лучше даже сказать, *тех мудростей*), которая большинством считается общей. *Фило-соф* не предлагает какую-то новую и окончательно всеобщую „софию” вместо, взамен существовавших или существующих, он, как мы помним, лишь *ставит под вопрос* все „логосы”, все „мудрости”, которые слывут (славятся) у большинства людей наибольшими. Всеобщее ($\xi\nu\nu\acute{o}\nu$), одно-единственное мудрое, „логос”, во внимании которым разумение *каждого* набирается *самого* ума (как разные городские законы питаются одним — всепревосходящим — божественным законом), указано пока только как *источник* этого вопрошания, как божественная *сторона*, с которой может быть заметна частность любого человеческого мира.

91 [102] τῶι μὲν θεῶι καλὰ πάντα
καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ
ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἃ δὲ
δίκαια

Богу все пригоже и добротнo и
правильно, люди же одно приняли
[букв. подхватили, выхватили] за
неправильное, другое за правильное

Этот „выхватывающий” характер человеческого понимания и ставит под вопрос Гераклит, противопоставляя *общий склад* ($\xi\nu\nu\acute{o}\varsigma$ λόγος) и *частное разумение* ($\iota\delta\iota\alpha$ φρόνησις). Всеобщее (мудрое) ото всего и каждого отстранено, его присутствие сказывается только в изначальной *подвопросности* всего схваченного, кажется, раз и навсегда, пойманного в общепонятность.¹ Лишь отстранение от своей (*тем более* разделяемой с большинством) „общей” мудрости может обратить внимание к *загадке* мудрости, «ото всего отстраненной ($\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$ κενωρισμένον)». Напротив, распространение своего образа мысли за его пределы (незнание пределов), захват божественного

¹ Приведу для иллюстрации один текст из Гомера (Ил. 5, 440—442). Аполлон говорит Диомеду, не страшившемуся самих богов:

φράζεο Τυδείδῃ καὶ χάζεο, μῆδὲ θεο-
ῖσιν ἴσ' ἔθελε φρονέειν, ἐπεὶ οὐ ποτε
φῦλον ὁμοῖον ἀθανάτων τε θεῶν χάμαι
ἔρχομένων τ' ἀνθρώπων

Прими во внимание [подумай, разберись], Тидеид, [Гнедич: «Вспомни себя...»] и отступи [откажись от боя с Энеем, которому покровительствует Аполлон], и думать не моги равняться с богами, ибо никогда род ходящих по земле людей не уподобится бессмертным богам

ственной общности надежнее всего отгораживает от внимания всеобщему (т. е. от ума).

Чрезмерность самомнения, т. е. *собственного* понимания, не ведающего о пределах своей определенности (собственности) и претендующего на (божественную) полноту, именовалось по-гречески ὕβρις (от ὑπέρ — *чрезмерно*).¹ Это своего рода *презрение* (ὑπερόπτης [от ὑπεροράω]), *высокомерие*, *заносчивость*, *превозношение*, невнимательность к ближайшему и к самому себе.

Хор в «Эдипе тиране»Софокла (ст. 873—875) поет:

Ὑβρις φυτεύει τύραννον·
ὕβρις, εἰ πολλῶν ὑπερπλησθῆμά
ταν ἄ μὴ πίκαιρα μῆδὲ συμφ-
έροντα...

*Высокомерие порождает тиранов;
высокомерие, попусту переполни-
вшись множеством того, что не
годно и не полезно...²*

И Гераклит тоже утверждает, кажется, что-то в этом духе, говоря (102 [43]): «ὕβριν χρῆ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν — *Заносчивость нужно гасить еще более, чем пожар*».

Но разве сам Гераклит не прослыл у современников именно высокомерным, заносчивым более всего, сколько можно судить (см. § 1), как раз за презрение к мудрейшим общенародным учителям? Разве, спросим себя в который раз, не противопоставляет он *свою собственную* (ἴδια) мудрость всем остальным? И еще один вопрос может возникнуть при внимательном чтении этого изречения. Известно, что общий *строй* всего видится Гераклитом как πῦρ ἀεὶζῶον — «всегдаживущий (т. е. *горящий*) огонь». И умная душа поэтому суха, а не влажна (68 [118]). Чем же и как гасить пожар высокомерной мудрости большинства (людей)? Может быть, всегдагорящим огнем? (См. интерпретацию фрагмента: ВВ. Р. 150—160). Концы с концами тут как-то не сходятся, придется довольствоваться пока лишь подозрением, что приведенные изречения Гераклита нельзя попросту свести к моралистике здравого смысла, рекомендующей человеку не превозноситься и знать свой шесток, — моралистике, которая будет вскоре вложена трагическими поэтами в лирические партии хоров.

¹ Ср., например, слова Креонта об Антигоне (Софокл. Антигона. 480—481).

Αὕτη δ' ὕβριζειν μὲν τότε' ἐξηπίστατο νόμους ὑπερβαίνουσα τοὺς προκειμένους

Она уже тем сумела учинить бесчинство, что преступила установленные законы

² Последние слова напоминают нам гераклитовскую характеристику своей мудрости Пифагора (см. фр. 17 [129]).

Во всяком случае, из слов Гераклита ясно, что спасения от чрезмерных претензий „мудрейших” (т. е. *частных* владельцев, собственников *общей* мудрости) следует искать в той же „разумности”. По-гречески имеется специальное слово, означающее спасенное, сохраненное или здоровое разумение. Оно состоит из двух слов: σῶζω (σάωω) — *спасать, сохранять, соблюдать* (откуда σάος или σῶς — *целый, здоровый*) и упоминавшегося уже φρονέω — *разуметь: σωφρονέω — быть целноразумным, здравомыслить*.

У Гераклита мы читаем (23(ε)[116]):

ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοῦς καὶ σωφρονεῖν

всем людям [каждому человеку] присуще узнавать [распознавать] самих себя и здравомыслить

Тут „спасение” понимания (себя в мире), сохранение разумности в здоровой целостности напоминает нам дельфийскую задачу „узнать себя” (γινώσκειν ἑωυτοῦς), а в гераклитовской версии: доискиваться в себе того единственного себя, которому открывается загадка единственно всеобщего. Если сопоставить Гераклитову „критику” мудрейших учителей *народа* с этим напоминанием, можно предположить, что пренебрегает всеобщностью, высокомерно превозносится над нею, присваивая ее своей частности, как раз то, что существует, *слывет и правит* как сама божественная — всеобщая — мудрость: „миф”, „эпос” — общенародная мудрость, воспринятая от мудрейших учителей народа, славных мудрецов (см. фр. 101[104]; 20(28^а)).

Мы узнаем в этом известное уже парадоксальное соотношение Гераклитова „логоса”: многое, коллективное *дальше* от всего, чем *одно* (единичное), чем *один* (искомый „сам”). Доступ к мудрости, гомологичной *логосу*, к тому, что определяет склад — строй (космо-логос) — самих вещей, а не складных песен, доступ к тому, *как* «все есть одно», — доступ к этой мудрости (к ее загадке) преграждает не недостаток, а *избыток* знания. Чем более множественно собранное знание, чем более *сборна* мудрость мудрейших, не обращающаяся к себе, не думающая о своих началах и пределах, тем дальше она от всеобщности *всего*, которое оказывается ближе всего скорее уж к единичному, к *каждому* — причем в его исключительной *единственности*, — чем к многому, сколько его ни собирай и какие собрания (общины) из него ни устраивай. Поэтому фр. 23(ε)[116] я склонен толковать так: Ум, способный умнеть, держась всеобщего, и настоящее — отвечающее этому уму и знающее себя (помнящее себя) — здравомыслие свойственны (присущи,

причастны — μέτεστι) *всем людям*, т. е. всем-и-каждому, т. е. каждому в отдельности, а не какому-то множеству людей, пусть и соборных общей мудростью (общим пониманием).

Для Гераклита эта здравая разумность есть высшая доблесть и совпадает с тем, к чему он сам (по фр. I[1]) стремится и что, видимо, находит в поисках самого себя.

23(1)[112]¹ σωφροεῖν [или τὸ φροεῖν] ἀρετὴ μέγιστη καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας

Здравомыслить: доблесть [добротность] наивысшая и мудрость: говорить как есть и делать [создавать, выполнять], внимая тому, как есть

Это очень похоже на извечный призыв философов: вернуться, обратиться «к самим вещам». Не пред-взятая в предании общность общеподразумеваемого и не присвоенная общность многознающей мудрости мудрейших в ее чрезмерных притязаниях, а только *сами вещи* пребывают в истинной всеобщности *самого бытия*.

Но разве люди напрасно трудились, разве предание, традиция, накопленный опыт, культура не содержат то самое, что удалось понять в самих вещах? Почему же дела обстоят так, что приходится вновь и вновь вспоминать о вещах, как будто они сколько понимают (выхватываются), столько и забываются (теряются), а философия со своим вечным призывом вернуться к тому, „как оно есть” (ὅπως ἔχει), к самим вещам («zur Sache selbst!»), словно напоминает о потерянном?

Но где же и как же *вещи* пребывают в их собственной *самости*? Как наше послушное внимание может обратиться к ним самим? Наконец, как соотносится обращение к *вещам* с обращением к *изречениям* Гераклита (тоже ведь — „предание”)? Научаемся ли мы умному вниманию всеобщему, пониманию вещей в их бытии, послушно вслушиваясь, вдумываясь в слова Гераклита? Или они только наставляют на путь, по которому каждый должен идти сам?

Гераклит говорит о положении людей как людей — не какого-то сброда, а, напротив, всех, как они (мы) есть. Мы вполне можем отнести его слова к себе. Мы остановились на том, что *каждый*, сосредоточиваясь в собственном мышлении (τὸ φροεῖν), оказывается тем самым ближе к настоящему всеобщему, чем множество, чрезмерно расширяющее *свое* общее (как *само* общее). Бе-

¹ Маркович замечает, что многие филологи, начиная с Шлейермахера, считают этот фрагмент поздней, скорее всего стоической, имитацией Гераклита. См.: *Marcovich*. P. 96.

да, однако, не в том, что людям не хватает мудрецов, еще более мудрых, чтобы дотянуться до божественной мудрости. Странность „мудрого”, т. е. того, в чем все существует и может быть сказано „как оно есть” (ὅπως ἔχει), скорее уж в его неприметной близости. Вспомним:

4[72] ᾧ μάλιστα διηλεκῶς
ὁμίλοισι (λόγῳ τῷ τὰ ὅλα διο-
ικοῦντι) τούτῳ διαφέρονται (καὶ
οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα
αὐτοῖς ξένα φαίνεται)

с чем [или с кем] *постояннее всего общаются* [с логосом, устрояющим все в целом], с тем-то *расходятся* [и те, с которыми повседневно встречаются, они-то и кажутся им чужими¹]

Прежде всего отметим неявную словесную игру. Наречие διηλεκῶς — *постоянно, непрерывно, подробно*² — и глагол διαφέρονται (мед. от δια-φέρω — *раз-носить*) — *расходятся, разнятся* — суть разные формобразования одного глагола διαφέρειν (φέρω — *нести, приносить* (аор. I ἔνευκα, ион. ἔνεικα)). Но значения приставки δια- различаются: в наречии она означает *сквозное* и/или *непрерывно* длящееся во времени *движение*, в глаголе — *разделение* (наречие διαφόρως значит *по-разному, врозь, вразлад*). Глагол ὁμιλέω — *общаться, собираться, сходиться* — напоминает нам о ὁμίλια (*собрании, общине*) или о ὄμιλος из фр. 101 [104] (*шумной толпе* слушателей народных певцов). Сходясь вместе с другими на эту сходку, человек находит себе ум. То(т) же, общение („сходка”) с кем (чем) проходит через всю жизнь, говорит здесь Гераклит, с тем-то он и расходится. А те, с кем он встречается ежедневно, кажутся ему чужими.

Есть интересное различие в толковании этого фрагмента, — различие, которое не только не приводит к противоречию, но позволяет лучше понять обсуждаемое нами отношение.

М. Хайдеггер принимает уточнение Марка Аврелия («с логосом, устрояющим все в целом») и полагает, что речь в первой части фразы идет о Логосе, т. е. о том, как сущее в целом сложено в единство *бытия*, во второй же части, где местоимения стоят во множественном числе, говорится о *сущем*.³ Человек может быть в разных

¹ ВВ. Р. 229: «Нет никакой причины (...) подозревать вторую половину, которая, никоим образом не будучи простым повторением или воспроизводством другого текста (такого, как фр. 17 [3]), во всех терминах соответствует первой».

² Ср. Ном. Од. 7. 241: «ἀργαλέον, βασιλεία, διηλεκέως ἀγορεύσαι... — *Трудно, царица, мне будет тебе рассказать все подробно*» (пер. В. Вересаева); Hes. Theog. 627: «ἅπαντα διηλεκέως κατέλεξε — *все подробно изложила*».

³ Хайдеггер поясняет: проносить через, непрерывно нести значит austragen — *донести, вынести*, διηλεκῶς переводится тогда — austragsam — *выносли-*

обстоятельствах, может досконально знать те или иные области сущего, но то, во что он всегда уже посвящен, с чем раньше всего и доскональнее всего общается, — само бытие сущего, касающееся его в средоточии его существа, — с этим-то он расходится (ср. „непонятливость” людей к „логосу” во фр 1[1]). В каких бы закоулках мира ни затаивался человек, от бытия — „никогда не заходящего” — никто не может укрыться (ср. фр. 81[16]: τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι; — как кто-либо укрылся бы от никогда не заходящего?), но именно с тем, в чем все сходится — *слагается, собирается* — как одно, и расходится, разствуует, вступает в разногласие, спор (таковы значения слова διαφορά) человек. Впрочем, само это расхождение и разногласие коренится в изначальной соотношенности расходящихся с „логосом”, в исчезающей возможности встречи, которая может случиться *молниеносно*.

Вторая часть, которую Хайдеггер (как и ВВ) считает аутентичной, говорит тоже о том, с чем человек ежедневно встречается, но в отличие от первой части „оно” означено не местоимением м. р., ед. ч. (ὅς), а местоимением ср. р., мн. ч. (ταῦτα), т. е. речь здесь идет уже не о „логосе”. «Тем самым, — заключает Хайдеггер, — человек пребывает в двух напряженных отношениях, причем постоянно; но то, к чему он непрерывно обращен, остается для него более всего отсутствующим, а то, с чем он постоянно встречается, чуждым. (<...>) Но человек ежедневно связан отношениями с людьми и вещами, с тем, что есть, что он считает существующим и называет сущим: τὰ ὄντα — сущее; это, очевидно, и имеется в виду под ταῦτα». ¹ Человек есть существо, внимание которого внутренне раздвоено: повседневно встречаясь со множеством сущего, он при этом отнесен к бытию; связанность с сущим относит его от связности с „логосом” целого, а потому и сущее остается ему незнакомым — не вопреки, а именно благодаря слишком близкому знакомству с ним. Можно сказать в подражание Гераклиту: «Хотя человек занят бытием, он занимается сущим, отнимаясь у бытия (отвлекаясь от внимания „логосу”), но отнимается и у сущего, поскольку от бытия („логоса”) неотъемлемо».

во. Поэтому он переводит: «Dem sie am meisten, ihn austragend (austragsam) zugekehrt sind, dem, (gerade) mit dem bringen [далее заменяется на синонимичское *tragen*] sie sich auseinander, — worauf sie tagtäglich treffen, (eben) dieses ihnen fremd erscheint». (То, к чему люди выносливей всего обращены, к λόγος’у, (именно) с тем они и раз-носятся, — с чем они ежедневно встречаются, (именно) это им кажется чуждым). См.: Heidegger M. GA. Abt. II. Bd 55. S. 318—319.

¹ Ibid. S. 321.

Боллак и Висманн толкуют фрагмент иначе. Они переводят (р. 229):

«Ce avec quoi, surtout, ils commerceront durablement, c'est de cela qu'ils s'écartent, et les choses qu'ils rencontrent jour après jour, ce sont ces choses-là qui leur apparaissent comme inconnues. — Именно тот, с кем они постоянно общаются, от него-то они и удаляются, и вещи, которые они встречают ежедневно, именно эти вещи и кажутся им незнакомыми».

Авторы считают, что в первой части афоризма речь идет об отношении человека к себе. «Прежде всего общаются с самим собой» (р. 230). (Тогда, разумеется, следует исключить вставку Марка Аврелия о „логосе“.) Общаясь с другими, я удаляюсь от общения с собой (от мысли), так что приходится искать, распознавать самого себя (15[101]), того другого, с которым я нахожусь в изначальном общении. Замена ед. ч. местоимения на мн. во второй части изречения подсказывает, что, удаляясь от общения с собой, разделяясь с собой, человек разделяется на общение со многим, утрачивая не только собственный „логос“ (собрание себя с собой), но и „логосное“ (собирательное) внимание вообще. Отделяясь от себя (от общения с собой), человек буквально *разделяется* на разных людей и отдельные вещи. Забывая себя как *другого* себе, он и другого не узнает как *другого себя*, другие и другое кажутся ему чужими и чуждым.

С этим согласуется и конец фр. 1(1): подобно тому как люди, проснувшись, забывают, что творили во сне, от них скрывается и то, что они творят бодрствуя. Они не умеют *помнить себя*, собирать-ся в памяти и распадаются на непомнящие друг друга (скрытые друг от друга) понимания, уморасположения, настроения, потому и не понимают (не обнимают, не с-мыслят) ни того, что происходит с ними, ни того, как происходит все, а все происходит „согласно логосу“, т. е. тому, как все слагается воедино, собрано, словно во всепомнящем уме. Умонастроения же смертных „эфемерны“ (ἐπ' ἡμέρα — *на день, однодневки*).

Это общее мнение греческой лирики (см. выше, с. 388) издавна запечатлено словами Гомера (Od. 18, 136—137):

τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων
ἀνθρώπων,
οἷον ἄῃσι πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν
τε

таков ум (умонастроение) у людей,
населяющих землю,
какой дает им на сей день отец лю-
дей и богов

Возможно, Гераклит, говоря о расхождении человека с самим собой, имеет в виду также и эту формулу: уморасположение чело-

века день на день не приходится, потому что прежде человек разошелся с самим собой (BW. P. 231). Во всяком случае, вторая часть очень напоминает вариацию этой формулы в стихотворении лирического поэта VII в. Архилоха: «Настроения у смертных, друг мой, Главк, Лептинов сын, / Таковы, какие в душу в этот день вселит им Зевс. / И, как сложатся условия, таковы и мысли их (καὶ φρονέουσι τοῖ' ὀλοίοις ἐγκυρέωσιν ἔργμασιν)».¹

Чтобы исторически точнее понять Гераклитов „логос” в отношении с „людьми”, всячески расходящимися с ним, следует, конечно, принять во внимание, что перед нами далеко не просто описание некой психологической ситуации вообще. Только появление в греческой словесности VII—VI вв. до н. э. особого культурно-значимого персонажа, которого можно было бы назвать „лирический человек”, позволяет конкретизировать критику Гераклита. „Эфемерность” человека и его переживаний — типичный мотив лирики.² Может быть, ярче всего выражен он известнейшими строками из 8-й пифийской песни Пиндара:

В малый срок
 Возвеличивается отрада смертных,
 Чтобы рухнуть в прах,
 Потрясшись от оборотного помысла,³
 Однодневка,
 Что — мы? что — не мы? Сон тени —
 Человек.⁴
 Но когда от Зевса нисходит озарение,
 То в людях светел свет и сладостен век...⁵

„Лирический человек” живет в мире, где, по словам того же Архилоха, «можно ждать чего угодно, ни от чего нельзя зарекаться и ничему не следует удивляться» (фр. 122, 1⁶), где из богов остались, кажется, только два: Τύχη-Случай и Μοῖρα-Участь (фр. 16). Это человек, словно выброшенный из мира, от века устроенного, связанного „словом и делом” *ритуала*, хранимого памятью *мифа* и *эпоса*, — выброшенный в океан всевозможного. Для „эфемерного”

¹ Эллинические поэты VIII—III вв. до н. э. Эпос, элегия, ямбы, мелика / Пер. В. В. Вересаева. М., 1999. С. 221.

² См.: Fränkel H. Wege und Formen frühgriechischen Denkens: Literarische und philosophische Studien. München, 1960.

³ ἀποτρόπαιον γυνώμην σεσεισμένον — потрясенный враждебным умыслом.

⁴ ἐλάττεροι· τί δὲ τις; τί δ' οὐ τις; σκιάς ὄναρ ἀνθρώπου.

⁵ Пиндар. Ваххилид. Оды. Фрагменты / Пер. М. Л. Гаспарова. М., 1980. С. 101—102.

⁶ Ср. пер. В. Вересаева: Эллинические поэты VIII—III вв. до н. э. С. 221.

человека лирики *все* каждый раз происходит будто *впервые* и *сейчас*, все сосредоточено в моменте настоящего. Место того, что еще у Гесиода именовалось *ῥῥη* — *пора*, *срок*, время, годное для разных работ, отмеренное самим ходом мира, — теперь — у лириков и трагиков — занимает слово *καίρος*, именовавшее в эпосе мишень или точку смертельного ранения (например, *висок*¹), то, куда надо уметить, угодить, что надо угадать,² уловить, что может обернуться *удачей*, *успехом* или поражением и гибелью. Лишь в моменты решающих, роковых событий мир мгновенно озаряется божественной молнией, божественная игра как будто приоткрывается, но приоткрывается именно по *этому* случаю, сквозь это — единственное — „отверстие”³ события можно заглянуть туда, где творятся судьбы.

Изначальный хаос, кажется, ворвался в мир, и каждому надо в одиночку снова распознавать строй и ритмы мира. Архилох заканчивает стихотворение о превратностях судьбы советом: «...γίνωσκε δ' οἶος ῥύσμενός ἀνθρώπους ἔχει — *узнавай, какой ритм владеет людьми*» (фр. 128). Речь, конечно, меньше всего может идти о „рационализации” мифа: боги не исчезли, напротив, «все полно богов», как вроде бы сказал Фалес, но потому-то и «все возможно» (фр. 122, 6).

Впрочем, внимательной памяти все еще доступны истоки судеб, и мудрость, заключенная в сцеплении мифических парадигм и аналогий (метафор и метонимий), не только не исчезает, но, напротив, чудовищно усложняется. Эту раннюю эпоху греческой словесности исследователи называют поэтому эпохой „мифо-поэтического мышления”. Слово „поэтическое” будет правильно понимать тут по-гречески: *производящее, творческое*. Речь, стало быть, идет о *мифо-творчестве*, разумеется, не о выдумке (это сегодня мифы производят как товары ширпотреба), а об изоощренных толкованиях, сложных сплетениях, неслыханных комбинациях исконных мифов.

¹ См.: *Онианс Р.* На коленях богов. Истоки европейской мысли о душе, разуме, теле, времени, мире, судьбе. М., 1999. С. 335.

² Ср. строки Пиндара (Olymp. 8, 23—25):

...ὄ τι γὰρ πολὺ καὶ πολλῶ ῥέπῃ,
ὀρθῶ διακρίναι φρενὶ μὴ παρὰ
καίρον δυσπαλές

*Когда многое ко многому клонится, —
Труден меткий суд прямому уму*

(Пер. М. Л. Гаспарова. Указ. соч. С. 37).

Буквально: *...трудно прямому уму (правдивому сердцу) разобраться (решиться), не [промахнувшись] мимо цели (παρὰ καίρον).*

³ См.: *Онианс Р.* Указ. соч. С. 338.

Образцом изысканного мастерства в сплетении мифов, толкующих заметное (славное) событие настоящего, искусства „уметь” сложной конструкцией мифических ассоциаций точно в цель остается лирика Пиндара. Его сохранившиеся произведения — это эпиникии, оды прославления, создаваемые *по случаю* победы атлета на играх (например, первая олимпийская ода Гиерону Сиракузскому и коню его Ференику на победу в скачке). Восславить — значит показать, как это событие соответствует величию рода победителя и укорененности его в жизни богов. Далее цитирую М. Л. Гаспарова: «Чтобы решить эту задачу, лирический поэт должен был сместиться с точки зрения „изблизи” на точку „издали”, охватить взглядом мировое целое в более широкой перспективе и найти в этой перспективе место для нового события. <...> Утвердить новое событие, включая его в систему мирового уклада (можно было бы сказать — „мифо-логоса”. — А. А.), — это значило: выявить в прошлом такой ряд событий, продолжением которого оказывается новое событие. При этом „прошлое” для Пиндара — конечно, прошлое мифологическое... <...> Чем больше разнообразных мифов сгруппировано вокруг очередной победы такого-то атлета, тем крепче встроена эта победа в мир закономерного и вечного».¹ Важно, что „понять” событие значит здесь не упразднить его единичность в системе мифа, а напротив: сделать непреходящим, составляя, со-чиняя, слагая особую, неслыханную вариацию известных мифов применительно к этому единственному случаю. Поэзия творит *из* мифов, пользуясь мифом как *материалом*.

Эфемерная *мимолетность* человека (т. е., по Гераклиту, ежеминутное расхождение его с самим собой и/или с целым бытия) обращается лирической поэзией в *мгновенность* единственного события. Это может быть чисто лирическим переживанием самодовлеющего мгновения (оно таково, только будучи схваченным и сохраняющимся в слове), как в мелической лирике Сапфо или Алкея. Эпиникии Пиндара и хоровая лирика вообще — поэзия *осмысляющая*. Это лирика, поскольку источником и средоточием осмысления является единственное событие — успех, достижение или гибель. Событие, достойное запечатления в слове „всегда текущей” славы (вспомним фр. 95 [29]), высвечивает как внутреннюю связность („логос”) жизни героя (и его рода), исполнившуюся в этом событии, так и сокровенные сцепления („логос”) мифа, обусловившие это исполнение. „Логос” поэта занимает место „мифо-логической” памяти, но теперь эта память предполагает *пойесис*, сочине-

¹ Пиндар. *Вакхилид*. Указ. соч. С. 365—367, 370.

ние. Не событие прочитывается в заданном контексте мифа, а миф сочиняется (припоминается) по случаю этого события (иначе-де и быть не могло).

Поэт понимает, припоминая, но припоминает, со-чиняя, — не выдумывая, а только связывая, сплетая, сочетая известные мифы метафорически (по сходству) и метонимически (по смежности). В таком мифо-поэтическом припоминании, в „логосе” песни, увековечивающей успех как момент свершения, ис-полнения жизни, жизнь героя *собирается* в осмысленное целое, в это целое *вобраны* судьбы рода и уходящий в неопределенную даль мифический „склад событий”. Однако, сколь мощно ни выстраивается мифо-поэтическая конструкция, она пронизана настроением, которое можно было бы назвать *лирической тревогой*. То, что ускользало от внимания в прорицаниях *пророков*, знавших, «что было, что есть и что еще будет», а именно „пойесис”, сочиняющее понимание толкователя, здесь, в поэме *поэта*, присутствует неустранимо. Поэт припоминает далеко не все. Он опасно переиначивает истории, что-то упускает, а то и сознательно затемняет. Блеск, сияние славы победителя хотя и ослепляют, но поэт *молча* помнит, что тот самый склад событий, в котором он усматривает прообраз (и предвестие) пути героя к победе, таит в себе опасные повороты и темные стороны.¹ Словом, для всего есть основание обернуться иным, даже противоположным, образом.

Присутствие в лирике такого тревожного умолчания и настороженности к неведомым оборотам событий говорит о том, что расхождение с собой и своим миром вошло в средоточие человека. Лирическая нота в мифо-поэтическом понимании (встраивании в порядок мифа) события — это призыв возможного, укрывающегося, упускаемого, неуловимого. Складные, «изукрашенные пестрыми вымыслами мифы» уведут за пределы «истинного логоса»² не столько потому, что несут лишнее или сомнительное, сколько потому, что обнимают *не все*, более того — нечто скрывают яркими, пестрыми словами, умалчивают. Тут и встает вопрос, как же — ка-

¹ Ол. 1, 36: «Я скажу о тебе (о Пелопе) иное, чем предки...»; Ол. 9, 35: «Выплюньте, губы мои, такое слово!»; Нем. 5, 13: «Но не смею сказать о страшном...».

² Ср. Ол. 1, 28—29:

...καί ποῦ τι καὶ βροτῶν
φάτις ὑπὲρ τὸν ἀλαθῆ λόγον
δεδαίδαλμένοι ψεύδεσι ποικίλοις
ἐξαπατῶντι μῦθοι

... и так часто молва смертных
выходит за пределы истинного ло-
госа вводящими в обман мифами,
изукрашенными пестрыми вымыслами

кой памятью, каким мифо-поэтическим воображением — возможно обнять *все*? Что за момент, что за событие, в *единственности* которого человеку *мгновенно* может открыться *все* как *одно* (а иначе, чем одно — единственное и в единственном, т. е. возможно-каждом, — *все* открыться и не может)? Надо каким-то образом дойти в расширении мифической перспективы до конца, т. е. до начала, начала начал, до *всего*, которое *одно* и касается *каждого*. Это начало начал раньше всех историй богов и героев, всех судеб и законов, оно вос- (или нис-) ходит к перво-стихиям (океану, огню), к *хаосу* как возможному миру, как миру-до-начала-мира, к миру-начинанию: там-то, в начале начал, все *еще* одно. Когда уморасположение лирической потерянности в мире улавливает свое родство с перво-бытной изначальностью, когда в этой *потерянности* находится (узнается) *изначальность*, человек впервые находит *себя* (в схожей изначальности по отношению и к *своему собственному* бытию как решаемой *возможности*). Вместе с тем (или тем самым) он находит свой ум (входит в ум), находящийся в том расположении к всеобщему, к отстраненной ото всего „мудрости”, которое зовется именем фило-софии. Внимание *всеобщему* предполагает возможность быть отстраненным ото *всего*.

И все же это снова лишь намек, указание, наставление на путь.

Возвращаясь к тексту Гераклита (4 [72]), мы вновь задаем вопрос: как же „эфемерный” человек может собраться из расхождения, разделения себя с тем, с чем он раньше всего и постояннее всего общается, т. е. с миром и с самим собой? Сначала, впрочем, стоит внимательнее присмотреться к самому „механизму” расхождения или своего рода беспамятства человека. Гераклит «искал самого себя», но прежде он должен был заметить потерю. Где же человек теряет себя и как замечает потерю?

3[17] οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα
πολλοί, ὀκόσοι ἐγκυρεῦσιν, οὐδὲ
μαθόντες γινώσκουσιν, ἑωυτοῖσι
δὲ δοκέουσι

вот так большинство не понимает [то, с чем непрерывно встречаются],¹ сколько ни встречаются [сталкиваются], и даже научившись не распознают, а им самим кажется [что понимают]

Можно, пожалуй, сказать, что человек окончательнее всего теряет как себя самого, так и *само* существо мира не столько в мимолетности текущих мгновений, сколько как раз в *памяти, опыте* и

¹ Ср. фр. 4 [72].

науке „мира“: в том, что стало, сложилось для него миром, с чем он свыкся как с миром, чему он научается как миру, в чем обретает опытность, знания и мудрость.

20[28^a] δοκέοντα γὰρ ὁ δοκί-
μωτάτος γινώσκει, φυλάσσει·

и виднейший [славнейший]¹ распо-
знает, хранит [только] видимое
[слывущее; видимое, бросающееся в
глаза]

Именно полное *совпадение* форм, в которых открыт (знаком: узнаваем, назван) мир, и форм его узнаваемости („мудрости” или, как сказали бы сегодня, „ментальности” „языка”) не позволяет заметить *границы* мира, т. е. *особую определенность*: частность („идиотность”), временность („эфемерность”) этих форм (этого „логоса”, этой логики). Такое совпадение „себя” с „миром”, замкнутость себя (*нас*) в своем *мире* (со всеми *его* бесконечностями, божествами, трансценденциями), а мира в *моем* (в *нашем*) мире, такое *впадение* миром в мир и замыкание в нем не только разводит человека, образованного *этим* миром и устроенного в *этом* мире (со-обществе людей и устройении вещей), с собой, изначально соотносенным со всеобщим, но, кажется, безнадежно (ибо самим устройством) скрывает это расхождение.

Особая, кажущаяся непреодолимой трудность и странность внимания *самому* „логосу”, *всеобщему*, *единственно* мудрому — в их странной „ото всего отстраненности”: их горизонт находится как бы *за* горизонтом мира, хуже того, горизонтом мира (и *его* „логоса”) заслоняется.

Поскольку обращение к *самому* *всему* из *своего* *всего*, т. е. возвращение к той изначальности, с которой всегда уже (с самого начала) разошлись, предполагает расхождение со *своим* миром, с миром, в который всегда уже (с самого начала) — всем вниманием, пониманием, умениями — встроены, такое событие кажется вообще невозможным. Речь ведь идет о событии в сфере изначального, *априорного*, о расхождении с миром, всегда уже изначальное своим, знакомым до всякого научающего ознакомления (как знаком мир языку, мифу, логосу „духа времени”). Но равноизначально человеку сообщено и то, с чем он изначальное же разошелся, входя — *впадая* — в мир, и обращение к чему предполагает поэтому расхождение с собственным миром (одновременно и расхождение с собою

¹ Ср. фр. 21 [56] [Гомер, «который был мудрее всех эллинов»]; 92(b) (82—93) [«Мудрейший из людей кажется обезьяной по сравнению с божеством...»].

как собою этого мира). Такое расхождение с определенной целостностью бытия, кажется, выталкивает человека как из понимаемого мира в целом, так и из целостности собственного бытия в не-понимание, не-бытие. Но не просто человек лирически отбрасывается из под-начального „космоса” в без-начальный „хаос”, тут уже сам мир в своем начале расходится с собой, поэтому обращение к началу и наталкивается не только на психологическое, но и на своего рода *онтологическое* сопротивление.

Пара-доксальность (противоречие всеобщей „доксе”) изречений Гераклита содержит пафос (и питает пафос) *преодоления* этого сопротивления. Расхождение с общей доксой (априорно общепринятым миро-пониманием), *парадокс* есть фигура обращения внимания к *странности* всеобщего *склада бытия*. Как раз такому пафосу отвечает и пафос лирически обостренного переживания доведенной до предела „эфемерности” — бездомности, безмирности — человека, находящего себя один на один с неведомым все-возможным миром.

Вот почему, между прочим, толкование фр. 4[72] Хайдеггером, принимающим вставку Марка Аврелия (человек изначально общается и расходится с „логосом”), не противоречит толкованию Боллака и Висманна (человек изначально общается и расходится с собой). Изначальное, проносимое сквозь все существование, но и постоянно утрачиваемое *общение* человека с *самим* собой внутренне связано со столь же изначальным и столь же забываемым *общением* человека с *самим* „логосом”: с тем как сам *мир* — в своих началах-начинаниях — со-относится с собой, можно даже сказать, общается с собой.¹

Человек, мы помним (см. гл. 2 и вышеприведенный фр. 23(f)[112]), приходит (собирается) в себя (возвращается в обще-

¹ Эпохальные различия в смысле (и логике) внутреннего взаимоотношения человеческого самособирания и собранности сущего в мир („ego” и „logos”) имеют первостепенное значение для понимания онто-логических рубежей в бытийной истории мира. Для Античности, как видим, эго-логос, можно сказать, встроено в космо-логос, соотносится с ним как микро-космос (или микро-логос). Как увидим, впрочем, это соответствие (гомология) имеет существенно различный смысл уже у Гераклита и Парменида. В Средние века эго-логос непосредственно — и словно поверх сотворенного „космоса” — соотносится с божественной личностью Христа-Логоса (слово Божие звучит во внутреннем человеке и находится не в памяти, а в уповании). Наконец, только в Новое время эго-логос принимает вид *ego cogitans* (cogo, соаго — тоже *собирать*), противопоставленного миру *res extensa* как нечто онтологически (субстанциально) другое. Тогда-то и возникает впервые возможность *психологии* (и в смысле науки, и в смысле обособленной от бытия природы сферы „собственно” человеческого бытия).

ние с собой), набирается ума, мудрости и человеческой добротности (доблести) именно во внимании всеобщему „логосу”, тому, как все есть одно. Вопрос в том, как же возможно это трудное и странное событие: как человек может разойтись с миром, ставшим своим, чтобы сойтись с ним в его странности, отстраненности от самого себя, — чтобы натолкнуться на него в целом, столкнуться с ним (и собой) лицом к лицу. Такая странность, внутренняя отстраненность мира от самого себя была бы невозможна, если бы не вошла в начало его начал.

2.4.2. Загадка, оракул, трагедия

Один из намеков на то, как, в силу чего происходит расхождение людей с „логосом” мира, можно уловить в уже цитировавшемся фр. 21[56], где говорится о детской загадке, обманувшей мудрейшего из эллинов, Гомера. В распознавании явного, видимого люди обмануты так же, как Гомер в понимании загадки. Слепой Гомер, мастер слова, был обманут словами так же, как видимым обмануты люди, опытные зрители (ВВ. Р. 194). Загадка словно загадывает саму себя: говорится не то, что услышали, а что не услышали, то и сказано. Ср., например: *«Когда меня не знают, то бываю нечто, а как скоро узнают, то перестаю быть тем, чем была»*.¹ Подобную загадку, говорит Гераклит, задает людям явное (τὸ φανερόν — зримое, очевидное, открытое, заметное): схватывая то, что бросается в глаза, открыто нас захватывает, явно заботит, мы справляемся со всем этим, разгадываем, научаемся, овладеваем, распоряжаемся и... остаемся в распоряжении того, что остается неявным наяву, пропускается самим устройством нашей яви, нашей хватки.

Легко заметить, что это едва ли не основной мотив Гераклитовых изречений, многие из них вполне могут быть прочитаны как загадки.

Речь в загадке никоим образом не идет о привычном для нас противопоставлении внешней видимости и скрытой сущности, чувственного и мыслимого. Явное, открытое — это сам мир — весь мир — в формах его *освоенности*. Охотясь за миром во всеоружии острого зрения, чуткого слуха, ловкой сообразительности, пронизательного ума, овладевая миром, человек остается во власти того, что в этой пронизательной разгадке остается загаданным, загадочным, — и не потому, что неправильно разгадано или еще не разга-

¹ Загадки / Сост. В. В. Митрофанова. Л., 1968. (Загадка № 5216.)

дано, а потому, что загадка всегда больше разгадки, что разгадка скорее разыгрывает (заманивает и обманывает) разгадчика, чем решает загадку. Не тайный смысл скрывает загадка в ожидании более пронизательного разгадчика, который наконец выведет этот смысл на свет, сделает *явью*, — загадка *таит и загадывает саму себя, загадку, загадочность*. Загадочность и упускает разгадывание, поскольку разгадывает (тем более, разумеется, упустит загадочность неразгадывания).

Отступление. Корни загадки.

Разгадывание загадок — один из архаичнейших элементов космогонического ритуала.¹ В творение мира необходимо включалось его загадывание и узнавание, ответы на вопросы. Мир появляется на свет как разгадывание, ряд ответов на вопросы, и дело не только в обучении посвящаемых, — в самом существе мира находится игра или противоборство. «...Загадка, — пишет В. Н. Топоров, — подобна шахматной партии, разыгрываемой одним игроком в игре с „самим собой“, когда правая рука („белые“) делает вид, что не знает, что будет делать левая („черные“). И в том и в другом случае игру ведет двуединый „всезнающий“ игрок, поочередно делающий ходы то за одного, то за другого участника „антагонистической“ игры».²

Что игрок здесь один, к тому же „всезнающий“ и лишь „делающий вид“, что не знает, сказано, пожалуй, не слишком острожно. Дело не просто в том, что разгадка вовсе не однозначна (даже играя с самим собой, можно каждый раз решать серьезную задачу), дело в том, что игра идет с самим миром, это ему дается голос в игре загадок. В странных переносах (загадочных метафорах), неожиданных сближениях разного, озадачивающих оборачиваниях знакомого друг другом — игра загадки ведется не столько людьми, сколько, кажется, *самим миром* с людьми: мир оборачивается в загадках то чужим, то своим, то знакомым, то незнакомым. Обе стороны загадки — чудной „образ“ и возможный „простой“ ответ равно загадывают друг друга (почему «девица в темнице, коса на улице» загадывает *морковь*, а не наоборот?). Назначение загадки далеко не только в том, чтобы упражнять сметливость в распознавании всем всегда уже известного, скорее уж, наоборот, она (как, напомним, и Гераклит) обучает внимательно-

¹ См.: Топоров В. Н. Из наблюдений над загадкой // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст. М., 1994. С. 10—117.

² Там же. С. 16. Тут, разумеется, стоит вспомнить Гераклитова „ребенка“, играющего в шашки с самим собой. Ср. также легенду о самом Гераклите, предпочитающем играть в кости с детьми, чем заниматься политикой с согражданами (A1).

сти к неожиданному, странному — и всегда возможному — обороту слов, вещей и дел. Она открывает мир как мир метафорических метаморфоз,¹ переносов без „собственного” значения. И после явного ответа загадка все еще несет в себе ответ неявный («Чем больше из меня берут, тем больше я становлюсь»). Что тут будет ответом: *яма*, или *загадка*, или *сам мир..?*): так и люди обмануты своим явным миром, полагая его решенной загадкой мира. Но мир, появляющийся на свет как ответ, как загадка, всегда таит в себе некое тревожное „быть может”: ведь то, что составляет „всезнание” играющего с самим собой, тоже всего лишь ответ, разгадка. Загадка, может быть, не разгадана известным миром (мифом), а, напротив, задана им, в этом ответе загадан вопрос.

Отмечая, что всякий отклик, отзыв, заключенный в названии, имени вещи, имеет черту ответа, своего рода разгадки, В. Н. Топоров улавливает еще один важнейший момент: некая форма прото-загадки лежит в основании языка как такового. Имя (язык) не „знак”, а *ответ* на зов, *название* всегда уже отклик на зов (хотя бы как *эхо*), след *первообщения*, лежащего в основании человеческого бытия в мире. Человеческий голос с самого начала не просто сигнализирует или оповещает, но *обращен в слух*, он ожидает как минимум эха, как максимум же «... вступить в смыслостроительный диалог двух сознаний. Такой диалог или даже предшествующая ему „пред-диалогическая” конструкция уже есть некая коммуникация, предполагающая наличие участников этого акта (когда участник один, он вынужден раскалывать свое сознание и свой голос надвое и строить внутренний диалог между двумя частями своего Я)...».² Загадка и есть одна из форм *развертывания* этого диалога с „вещами”, т. е., разумеется, с самим собой, говорящим „от лица” вещей, т. е. вновь загадывающим загадку в разгаданном мире.

Теперь можно, пожалуй, вернее истолковать природу непонятливости, несообразительности (ἀξύνετοι) людей по отношению к „логосу”-загадке: как к загадкам Гераклита, так и к загадочности сущего. Именно то, что „логос”, или всеобщий склад сущего, — *все*, мыслимое как *одно*, — имеет форму *загадки* (одно сказывается-показывается, другое умалчивается-утаивается), а соответственно — „гомологично” — и „логосы”-изречения Гераклита суть *темные* загадки, это-то и не умеют сообразить люди вместе со своими мудрейшими мудрецами, хранящими только то, что выяс-

¹ См.: Цивьян Т. В. Отгадка в загадке: разгадка загадки? // Там же. С. 178—194.

² Там же. С. 34.

нили, выявили (τὰ δοκοῦντα, τὰ φανερά). Знаемый мир как *разгадка*, выясненность, выявленность, понимание-имение-умение — вот что надежнее всего вводит людей в обман, заставляет расходиться с тем, *как* все сходится в одно.

Кажется, загадка — детская игра, а непонятность или обманчивость мира — то, с чего человек *начинает* мир „осваивать”. Найти ответ, разгадать, понять, вывести на свет то, что истинно есть, а не представляется сущим и не скрывается, — такова задача, так чаще всего толкуют и Гераклитов „логос” („закон”, „истина”, „разум”...). Но именно выявленность истинного (истина как выявленность) и обманывает людей, поскольку ее светом — ослепительной ясностью окончательной истины — затмевается изначальная загадочность — можно сказать, *онтологическая темнота* — истины бытия. Отсюда и темнота „логосов”-загадок Гераклита, за которую он прозван был ὁ σκοτεινός — *темный*.

Известно, что „темнота”, слепота — традиционный знак мудреца, хранящего умом все, «что было, что есть и что еще будет»,¹ или певца, обращенного глазами ума в мир всеобщей памяти. Но Гераклит находит здесь особый источник, смысл, строй мудрой темноты. Форма загадки подсказывает, как эта темнота „устроена”. Уже приводившийся фр. 14 [93] позволяет найти культурно более определенный феномен. Оракулы Аполлона не говорят открыто и однозначно, но и не скрывают, не лгут, а намекают, загадывают божественные загадки. Но ведь все в мире говорит человеку именно так, откровенно и, однако, загадочно. Все на свете, как «нешуточные и неприкрашенные» (75 [92]) вещания, вовлекает смертных с их своенравным разумением (толкованием) в игру бессмертного бытия. Пророчество — это провокация, делающая человека — его умысел и нрав — соучастником событий мира.

Оракул говорит загадками, многосмысленными изречениями, не открывает, а лишь приоткрывает возможное событие, предлагая человеку самому разгадывать смысл сказанного, толковать. Выходит, судьба человека зависит не только от воли богов, от того, что ему на роду написано, или от законов „природы”, которым он должен подчиняться, но и от того, как он — человек — сам разгадывает, понимает, толкует эти воли, предписания и законы — сказанное или показанное. Человек со своим нравом, образом мысли *вписыв-*

¹ Кальхант у Гомера знает «все сущее, будущее и прежде бывшее» (Il. I, 70). Эдип у Софокла («Эдип-царь», ст. 303—304) так обращается к слепому прорицателю Тиресию: «О зрящий все Тиресий, что доступно / и сокровенно на земле и в небе!» (пер. С. В. Шервинского). См.: *Софокл. Трагедии*. М., 1958. С. 15.

вается в предписанное ему. Так, по рассказу Геродота (I, 53), лидийский царь Крез, задумав идти войной на персов, решил спросить совета у дельфийского оракула. Ответ оракула был: «Если царь пойдет войной против персов, он сокрушит великое царство». Самоуверенный Крез истолковал двусмысленное высказывание в свою пользу и, потерпев поражение в войне с персами, разрушил свою великую державу.

Теперь вспомним другого пытливого героя, искусного толкователя и разгадчика, — Эдипа. Его немерения исключительно благие, он обладает *твердым* характером, *проницательным* (зорким) умом, *упрямо* идет в выведении правды на свет до конца, потому и находит в конце концов изначальную *темноту*. Эдип узнал и понял вещание оракула, «собственной сметкой (γνώμη)» разгадал загадку Сфинги. «Я знаю», «я вижу ясно» — знает он и всеми силами стремится узнать и то, что еще не знает: найти преступника. «Я сам снова все выведу на свет с самого начала!» (ст. 132) — клянется он фиванцам — ἐξ ὑπαρχῆς αὐθις αὐτ' ἐγὼ φανῶ, — не замечая двусмысленности этого αὐτ' ἐγὼ φανῶ — *я сам явлю*. Когда приходит срок всему раскрыться (ὁ καιρὸς ἡρῆσθαι τάδε — ст. 1050), на свет выходит *начало начал*: сам Эдип, судьба его рода и — возможный и общий — удел человека, обманывающегося разгаданным, но способного дойти до изначальной загадки.

Вся трагедия Софокла построена на „Гераклитовой” игре словами, двусмыслицами, оговорками. Боги будто ловят человека на слове: он явно сказывает одно, а неприметно сказывается противоположное, он думает, что делает одно (стремится избежать преступления), но тем самым делает другое (совершает преступление).¹ Разгадав все загадки, Эдип — человек — сам оказывается в конце концов *загадкой* («Чужеземец, пришелец, он на самом деле уроженец Фив; разгадчик загадок, сам загадка, которую он не может разгадать; судья-преступник; ясновидящий-слепой; спаситель города,

¹ Детальный анализ структуры и языка «Эдипа-царя», изобилующего двусмыслицами, скрытыми голосами и тайными значениями имен, дан Ж.-П. Вернаном (Vernant J.-P., Vidal-Naquet P. Mythe et tragedie en Grece ancienne. Paris, 1972. P. 101—131). «Для каждого протагониста, — замечает Вернан, — замкнутого в своем собственном мире, словарь, которым он пользуется, остается большей частью темным; слово имеет один-единственный смысл. С этой односторонностью сталкивается сила другой односторонности. Трагическая ирония может состоять в том, что обнаруживается, как по ходу действия героя буквально „ловят на слове”, — на слове, которое оборачивается против него, давая ему на горьком опыте узнать тот смысл, который он избегал узнавать» (p. 35). См. подробнее: Ахутин А. В. Открытие сознания. Древнегреческая трагедия и философия // Ахутин А. В. Поворотные времена. С. 142—193.

его губитель...»¹): так разгадывает человека — и мир человека — древнегреческая трагедия.

Возможно, именно в схеме и поэтике трагедии следует искать ключ к поэтике Гераклитова „логоса”, и питает их один источник («отец трагедии» Эсхил — младший современник Гераклита).² Поэзия, в том числе, а может быть и прежде всего, поэзия трагическая, по слову Аристотеля (Poet. 51b4—8), «серьезнее и философичнее» истории тем, что обращает внимание к возможному и *общему*, касающемуся *всех* и *каждого*. К тому же — общему и неожиданно, — вспомним, обращен и „ум” у Гераклита.

Схема трагедии позволяет увидеть, как затронутые выше *поэтические* формы могут быть включены в композицию (синтаксис) „логоса”, где они обращаются формами *философского* озадачивания. Схема трагедии связует (1) лирическую потерянность человека, находящего себя наедине с неизвестностью (не лишне, пожалуй, добавить — „божественной”), (2) усилие вернуться в осмысленный мир изошренным и углубленным мифопоэтическим толкованием, (3) столкновение с собой-другим и с миром в его собственном загадочном противостоянии себе.

Возможно, не будет слишком смело сказать, что „логос” в мысли Гераклита занимает то же место, что *патос* и *катарсис* в трагедии, а его *знание* родственно тому *узнаванию*, что вспыхивает в момент трагической *перипетии*, — слово это означает не просто «поворот действия в противоположную сторону» (Poet. 1452a32—33), а *попадание* в центр (*περί-πίπτω*), в поворотный момент (*καίρος*), где путь вверх и путь вниз — одно (33 [60]), где конец (*τέλος*) сопрягается с началом (*ἀρχή*): пик — высшая точка жизни (*ἀκμή*). Отсюда, из этого центра или с этой вершины, зримо, распознаваемо (трагическая *ἀναγνώρισις*) все в целом: начало решительного действия (происхождение, решение-разгадка, выход в путь, в мир) и — там же — начало опровержения, по исполнении сроков низвергающего к началу. Здесь, на переломе, в разрыве явных (последовательных, логичных) сцеплений жизненного мира, прозреваются его неявные скрепы, здесь сходится расходящееся, схватывается «крепче двух друзей» враждующее (загаданный себе разгадчик, прозорливый слепец...), сопрягается устремленное врозь.

¹ Vernant J.-P., Vidal-Naquet P. Op. cit. P. 107—108.

² Говоря о близости Гераклитова „логоса” и греческой трагедии, не стоит растворять ее поэтическую и экзистенциальную определенность в некоей «трагической мудрости» вообще, тем более ницшеанского толка, как это делает, например, Марсель Конш. См.: Конш М. Трагическая мудрость // Историко-философский ежегодник. 2005. С. 245—268.

Представим, что οἱ πολλοί — многие, большинство, *люди* — занимают в «Логосе» Гераклита место *хора*: они черпают свой ум в традиционной нравоучительной мудрости народных певцов, пытаются мифо-поэтически встроить события в строй мифа, расходятся тем самым с „логосом” и с самими собой, *замыкаются* в своем собственном (освоенном) мире: в соответствующем ему понимании („гноме”, „фронесис”), поведении („этос”, „номос”), а потому теряются, впадают в „амеханию” перед лицом неразрешимой загадки человеческой судьбы. Тогда сам Гераклит — герой своей „логической” трагедии, упрямо (как Эдип) ищущий (допрашивающий) самого себя, неуклонно идущий в разгадывании загадки мира до конца: до открытия его изначальной загадочности, во мнении же хора людей высокомерный одиночка.

Однако тут у Гераклита внимание перенесено с человеческой судьбы на склад самих вещей, открывающийся в переломный момент узнавания. Это последнее и отличает собственно философское внимание мысли от „философичности” и „патетичности” трагической поэзии.

2.5. Единица „логоса”

По подсказке самого Гераклита мы уже заметили близость его изречений к „логосу” (поэтике) пифийского оракула. Было бы важно найти, так сказать, элементарную, атомарную форму Гераклитовых „логосов”, их поэтическую единицу. Не раз уже мы подходили к тому, что элементарной (идеальной) формой Гераклитова афоризма должна быть форма *противо-речия*. Каждый раз, нащупывая путь к этой форме, я старался показать ее содержательный смысл. Чтобы не упустить этот смысл, не потерять его в софистической игре (как он был утерян уже в эпоху Платона) или в формальной „диалектичности”, надо подойти к нему внимательнее.

„Логос” философской мысли складывается в поэтическую форму именно потому, что мысль эта строится в гомологии с *поймой* мира, с *самим* „логосом”, — к тому, иначе говоря, как все складывается, собирается, вбирается в одно, замыкается на себя, относится к себе, к собственному началу. Философия не множит многознающих „басен” (*мифов* или *историй*) о мире, а складом собственной мысли и речи хочет *быть* складом-сказом — „логосом” — самого бытия (онто-логикой). Речь идет не о том, из чего и как устроен мир, а о том, что значит *быть бытием*. Речь, следовательно, идет об одном-единственном: обо *всем* как *одном*. „Как”, стоящее здесь на месте связки „есть”, есть „логос”: форма, склад („как”)

речи. Речи (изречения), как и события, могут быть бесконечно разнообразными, но их метафорическая связь („так же, как“) держится некой формальной единицей „логоса“, соответствующей всеобщей единице бытия. Какова же эта единица? Как многообразно сущее отнесено к себе же как единому бытию? Какова форма этого самоотнесения?

Вернемся на шаг назад. Логос, предполагаем мы, это склад („как“) сущего в целом (мира) как форма само-отнесенности бытия. Вопрос в том, как мыслимо и сказуемо *все* сообща, разом, целиком, т. е. как одно. Вспомним, что в обиходе греческий „логос“ говорит о соотношениях (*насколько* больше-меньше, выше-ниже), но каков же логос *единицы*, соотносимой только с самой собой.

Вот это и есть первый намек: „все“ имеет некую определенность, а именно само-отнесенность, само-определенность, само-начальность. Мир *есть* мир (бытия), поскольку отражен в себя, обращен на себя, а это значит — все, что имеет характер отчетливой разнесенности по рангу, месту, времени, соотносится со своей *изнанкой*. Это „мир-о-себе“, более того, возвращение к миру начала, миру до мира, миру в возможности, — мир как само-опровержение. Соответственно формальная единица „логоса“ — изречение как само-противоречие. Изречение умалчивания.

Логика — как форма непротиворечивой речи, как форма самой непротиворечивости — имеет место в устроенном мире (в космосе), там, где есть места, времена, различие элементов, между которыми можно установить отношения. Она предполагает по меньшей мере членораздельную речь и развертывает грамматику членораздельной мысли. Тем самым ясно, что логика относится к внутри-мировому „пространству“. Но тем же самым ясно, что *логика начал* устроенности устроенного мира (космоса) не может быть *такой* логикой, потому что в начале все, различенное по местам, временам и отношениям, должно быть отнесено к себе, в то же время и в том же отношении. Как же применить логику к простой единице само-отнесенного (двоякого — в этом и парадокс) мира в целом как единице бытия?

Ясно, что логика само-отнесенного (само-начального) целого, логика начала, единицы бытия с точки зрения *внутри-мировой* логики есть логика пара-доксальная (оксюморонная). Такова, в частности, логика Гераклитова „логоса“.¹

¹ Как давно уже заметили культурологи и литературоведы, прием „мир наизнанку“ направлен к тому, чтобы дать проговориться тому, что замалчивает „нормальный“ язык, выявить истины, скрывающиеся за словами. См.: Curtius E. R.

Каков же логический элемент этого „логоса“? Бытие как *все* относится к себе как *одному*, со-общая все: в нем каждое сущее сообщено всему и все сообщено каждому. Мы знаем: „логос“ *всеобщ* (23 [2]), *общий* всем ум (23d¹ [113]) живет и укрепляется *всеобщим* (23 [114]), *всеобщее* описывается далее как всеобщий „полемос“ (сражение, схватка) (28 [80]). Но как нам уловить элементарную форму этой сообщенности или схватки?

Тут нам может помочь однажды уже упоминавшийся фрагмент. Это фр. 34[103], который я попробую перевести, считая слово ξυνόν — *общее* — логическим субъектом

ξυνόν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ
κύκλου περιφερείας

а общее [например, вот что]: *начало и конец на окружности круга*

И контексты, в которых цитируется это изречение, и некоторые переводы позволяют понять это так: общее всем точкам на окружности круга то, что каждая из них есть одновременно начало и конец, одновременно — исходная и конечная точка.¹ Образом всеобщего эта точка — каждая точка — будет, если мыслить ее не *наряду* с другими точками, не как старт и финиш *процесса* круговращения, а как *все*, как *всю окружность*, стянутую этой точкой. Окружность есть здесь образ *отнесения к себе*: точка (любое нечто) мыслится как *начало* — исток, основание — становления и *конец* — цель, исполнение — самой себя. Если понять точечность начала-и-конца как пример, поясняющий, что такое *всеобщее* как таковое, т. е. *общее всем*, то получится вот что: *каждая вещь, каждое сущее открывает и скрывает в себе всеобщее*: сущее — само бытие, мысль — сам ум, изречение — все речи. Если понять, помыслить каждое как начало (исток, восхождение, изречение) и — одновременно и в том же самом — завершение (нисхождение, отрицание), заключение, заключающее (неявно, подразумевая, эллиптически) все, загадка бытия (все-общего, единого) сущего (точечного, единичного) немного прояснится. Пропущенное *все* (1) заключает в себе само — всеобщее — бытие, которым есть *эта* исходная точка, она *есть* этим бытием. Но (2) поскольку *все* есть относительно исходного *этого* — *все остальное*, т. е. именно *не это* бытие, не совпадающее с этим — явным, схваченным — су-

Verkehrte Welt // Curtius E. R. Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. Bern; München, 1948. S. 104—108.

¹ А. Лебедев переводит так: *совместны у (окружности) круга начало и конец* (Фрагменты... С. 206).

щим, бытие определяется как другое, противоборствующее, противоречащее. Оно — бытие — есть *та же* „точка” существующего, но как *другая* для себя.¹ Образы кругооборотов, циклов, вечных повторений следует оставить, они суть образы недоразумений.

Понятно, почему такая точка-окружность, т. е. точка замыкания всего на себя служит образом *всеобщего*, т. е. схемой „логоса, по которому все происходит”, и „ума, которым все понимается”. Всеобщее — не бесконечная сумма и не пустое обобщение всего. Всеобщее — это каждое *одно*, схваченное у начала (как начало) *всего*, с чем оно входит в отношения, т. е. у начала мира как *своего* мира, — и наоборот — *все*, понятое как „все” этого „одного”, как (само)определение *одного* *всем*.

Простейшей логической формой такого само-определения одного через все (т. е. его *логоса*) и является форма, схватывающая бытие как встречу себя-начала с собой-концом, истока и противотока, изречения и противоречия.

Аристотель, как мы знаем, обвинял Гераклита в нарушении принципа противоречия. Согласно этому принципу, одному и тому же в одно и то же время, в одном и том же отношении не могут быть присущи два противоречащих друг другу предиката. Если это „прочнейшее из начал” нарушается, все оказывается одинаково истинным или одинаково ложным, а потому и никакой разговор вообще невозможен. Это все так, пока мы высказываем об „одном и том же” много разных высказываний, касающихся *разных* „свойств”, „проявлений”, „сторон” этого *одного* сущего (подлежащего), обнаруживающихся в разные времена, в разных местах, в разных отношениях... Но что если мы захотим теперь, после того как нашли и установили все эти многообразные отношения и стороны, снова обратиться к нашему „подлежащему”, чтобы помыслить его со всеми его сторонами и отношениями так, как оно *есть* просто (*ἄπλώς*, *absolutum*), *безотносительно*, в самом себе, в неделимой тождественности самому себе *вместе* со всем миром своего возможного существования, как его *начало-и-конец*? Разве не придется нам — именно в силу непреложной самотождественности сущего — мыслить (и сказывать) разом столь же неделимо, сколь неделимо единство его бытия, все разные и даже противоположные определения, которые оказывались присущими этому сущему в разных временах, местах и отношениях?

Иначе говоря, — возвращаясь из путешествий по миру существования некоего „субъекта”, из множества разнообразных его *при-*

¹ См. подробнее ниже, с. 718 и сл.

ключений в разных временах, местах и отношениях, полные, как Одиссей, „пространством и временем”, и зрелищами, и событиями, и опытами, — как можем мы отнести все перенесенное и рассказанное вновь к нему, *одному и тому же*? К чему мы приходим, когда стремимся, собрав все рассказы о „герое” воедино, сказать, наконец, *одним* словом, кто же он *есть*, что такое это одно всеобщее подлежащее, то самое „то же”, которое есть начало-и-конец *разных* историй? Как можно схватить *одним* мысленным образом *то самое*, что одновременно и сказывается (как сказуемое), и умалчивается (как подлежащее)? И главное противоречие здесь даже не в том, что единство бытия сущего содержит противоположные „при-сущности”, которые, следовательно, должно схватывать, содержать в себе и единое понятие (определение-логос) этого сущего. Фундаментальное противоречие то, которым сущее противоречит самому себе в целом: ведь единство конца отличается от единства начала на *все, всем, всецело*.

Собственно Гераклитов логос, понимаемый и как форма (сло-жение) бытия, и как форма (слог) сказывания, есть образ само-определения, т. е. отношения каждого сущего к себе через все (ἐκ πάντων ἔν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα). Понимание и мудрость не в много-знании, не в растекающемся множестве рассказов и историй, а в со-бирании, замыкании всего мира сказуемых в круг. *Само* подлежа-щее (а не нечто *о* подлежащем) сказывается обратным вбиранием, вложением изложенного в подлежащее. Коренной пара-докс Ге-раклитова „логоса” в том, что он не высказывание о всем (автора) и не предписание всему (бога), а *сама форма всего как одного*, т. е. он замкнут на себя, отнесен к себе, сказан о себе. Такое обращение, возвращение сказуемого в подлежащее превращает высказывание в замкнутый на себя „разговор” (спор, полемику — *диалог*) двух подлежащих — спор о том, что, собственно, подлежит высказыва-нию, но остается несказанным, отличным от сказываемого, лишь намечаемым, намекаемым, ускользающим, утекающим в непре-станных переносах и загадываниях. Безотносительное бытие, бы-тие безотносительно к мысли *мыслится* как подлежащее мышле-нию, как вопрос, загадка. Названному — выявленному — подлежа-щему в качестве сказуемого высказывается противо-лежащее, противоречащее. Так и сказывается бытие как *подлежащее* мыш-лению — разгадыванию, решению и возвращению к загадке, со-чинению космоса, содержащего хаос, и логоса, загадывающего загадку.

Как, в самом деле, можно понять и высказать сущее (какое бы то ни было), имея в виду его бытие *безотносительно*, т. е. только в

отношении к себе? Во-первых, это одно, целиком вобранное в себя, *вне* всего и безотносительно ко всему (пустота — небытие — во-круг входит в определение атомарной единицы бытия), еще не разбросанное в разностороннем, текущем во времени существовании. Тогда *все*, оставленное *вне*, будет, во-вторых, тем, что противоположно этому одному, во всем противоположно. Иными словами, противоположное и заключает в себе по умолчанию — подразумевает, держит в уме, в „эллипсе” ума — *все*. В-третьих, все, т. е. противоположное одному-единственному, входит в (само)определение этого одного, когда мыслится сосредоточенным в нем, возвращенным к началу, как *то же самое*, но, так сказать, в обратном направлении, на повороте, где путь вверх и вниз, вперед и назад — один, где встречаются исток и противоток, изречение и противоречие, восход и закат (день и ночь), рождение жизни и рождение смерти (умирания), начинание (возможность, недостаток, „недобыток”) и исполнение как возвращение к началу (достигнутое могущество, избыток), — таковы Гераклитовы противоположности.

В противоречии, противоположном существующему встречается собственное бытие.

ГЛАВА 4

МИР НАЧАЛА

§ 1. Сложение бытия

1.1. Противоположности

Вернемся к основной — философской — теме Гераклитова «Логоса»: „логос” и „сущее”. Теперь, после того как мы в общих чертах рассмотрели *космос* поэтического — афористического — *логоса*, т. е. — по форме — замкнутого на себя, само-начального и само-довлеющего изречения, *начала* возможных речей (толкований), удастся, может быть, вернее понять *логос* всеобщего устройства, *космоса*, загадывающего загадку бытия. Говоря предельно просто, афористическая единица „логоса” (из-речение, обращенное вспять, возвращающееся к началу — ритмом, аллитерациями, поэтическими фигурами, сопряжением с прямым противоречием) — это *схема* (почти в кантовском смысле) понимания и сказывания: *как* бытие-все *есть* — слагается в — бытие-одно, которым *есть* все? В этой простоте заложена сложность и спорность всей философии.

Отступление. К теме „Логос” Гераклита и логика философии.

Населяющие философию понятия, категории, идеи суть лишь разные узлы и сочленения в сложении — логике, архитектонике — этого „как”. Достаточно указать, к примеру, три в корне различных (хотя в том же корне и сообщенных друг другу) понимания, как именно все есть одно, развернутые в тех самых философиях, с разбора которых мы начали. „Логос” („как”) гегелевской «Логики» есть *один мыслящий дух*, непрестанно во *все* расходящийся (во всем теряющий себя) и *все* диалектически собирающийся, вбирающий в свое конкретное единство.

Хайдеггер находит в Гераклитовом „логосе” намек на то, „как” все сущее *есть* одним бытием, которое не есть ничто из сущего и которое безнадежно упускают, если думают найти его, исходя из сущего, как самое общее, как высшее или даже потустороннее — *сущее*.

Для диалогики всеобще (т. е. собственно философски) значим как особый, логически уникальный смысл Гераклитова „логоса” (поэтический склад целого), так и его диа- (поли-)логическое развертывание. Диалогика находит здесь не ступень становления в понимании бытия и не первый образец диалектики; не просто игру бытия как откровения-утаивания, сказания-умалчивания, а онто-логическую диалогичность бытия-начала: склад противоречий, игра изречения-молчания переосмысливаются ближайшим образом как изречение энигмы бытия, выявление *темноты, загадочности, изначальной спорности* бытия. Но диалогика находит в Гераклитовом „логосе” и более сильный смысл *общего* (общезначимого) начала философии — начало все-возможных философских „логосов” (онто-логик), расходящихся во всемирно-историческом разно-гласии и сходящихся, сцепленных в единый „логос” общей озадаченностью загадкой бытия. Загадочность этой загадки сказывается уже не просто в сопряжении расходящихся событий мира и даже не в споре смыслов бытия (например, спор Гераклита и Парменида), — философский *логос* *растет* в диа-логе возможных миров, уникальных философских „логосов”, способных возрастать в самих себе (в своем *смысле*), если только сходятся в „логос” диалога. Таков „логос” (возможной) философии: в нем все исторически бывшие — и некоторым образом вообще все возможные — философии оборачиваются настоящими, диалогически слагаясь в саму философию.¹

Дело поэтому вовсе не в том, чтобы принять, скажем, диалогическое (для меня ведущее) толкование Гераклитова „логоса” в качестве правильного, а другие отменить: „Логос” Гераклита

¹ См.: Библер В. С. История философии как философия // Библер В. С. На гранях логики культуры. С. 81—94.

раскрывается как (перво)источник философии, когда мыслится как „логос” — собиратель — философии, а это значит — как форма неявной сообщенности различных — явно „полемизирующих” — философий, которая крепче явной связности школ и направлений.

Как логика диалектически развивающейся конструкции, так и логика феноменологически редуктивной деструкции имеют в виду свести (собрать) исторические „логосы” в единый онто-логос, пусть и по-разному понимаемый. Диа-логика же сосредоточивает внимание на логической значимости расхождения сходящихся, сообщаемых друг другу онто-логических за-мыслов, набросков мыслимого мира, — на изначальном общении исторически возможных начинаний. Для нее, стало быть, Гераклитов „логос” значим дважды: (1) как прототип философского логоса (собирания „логики” развернутого мира в начало) вообще (так же, как для Гегеля и Хайдеггера) и (2) как особый „логос”, даже особый целостный оборот „логоса” античной философии, онтологически, т. е. изначалью (принципиально) расходящийся с другими „логосами” (скажем, с тео-логическим Логосом Средневековья или методо-логической Логикой Нового времени).

Вопрос, как все (и каждое как свое *все*) есть одно, далеко не просто теоретический. Мы долго занимались сюжетами, к существу философии, кажется, прямо не относящимися, не только чтобы продумать экзистенциальную значимость ее „ото всего отстраненной” — *отвлеченной*, как часто говорят, — мудрости, но более, чтобы прочувствовать нешуточную трудность для человека так обратить свое мыслящее внимание (так расположить свой ум), чтобы оно отвечало этой «ото всего отстраненной» мудрости и *самому* „логосу”. Человек располагается в мире, поскольку этот мир делает своим, научается у мудрецов его мудрости, приобретает опыт, понимает, умеет быть в нем и, однако (а может быть, потому-то), оказывается непонимающим и неопытным в „логосе”-складе целого. Его „эмосу” не хватает соответствующей „гномэ”, сообразительности, сметливости, способности распознавать. Напомню подразумеваемый фрагмент, который мы однажды уже разбирали (см. с. 406):

90[78] ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν
οὐκ ἔχει γνῶμας, θεῖον δὲ ἔχει

обычное человеческое расположение
в мире не обладает сметливостью,
божественное же обладает

Словосочетанием „обычное расположение в мире” я передаю здесь слово *этос* (ἦθος), которое чаще всего переводится как *обы-*

чай, нрав, склад души. А. Лебедев переводит: «Человеческая натура не обладает разумом, а божественная обладает». М. Хайдеггер напоминает одно из ранних значений этого слова: *der Aufenthalt* — место жительства, жилище.¹ По-моему, этот смысл здесь более всего подходит. Соответственно и „гномэ” не неопределенный „разум”, а способность *распознать, приметить (со-образить, с-мекнуть), по-нять, схватить* все во всем (вспомним 85[41]: «...все через все»).

Отступление. К теме «Философия и филология».

Мы уже не раз имели случай заметить, сколь значимые для понимания языка ранней (да и не только) греческой философии смыслы таятся порой в бытовой семантике греческих слов. Философия вместе с рождением своих постижений рождает и свой язык, и важнее всего для нее это самое (сократическое) *рождение*, т. е. „кровная” связь рождающегося термина с поэтической (творящей, рождающей) семантической стихией „естественного” (кавычки означают здесь сугубую условность этого слова; можно было бы, а пожалуй, и лучше было бы говорить „божественного”) языка.² Когда М. Хайдеггер, учась „думать по-гречески”, обращается к забытым семантическим пластам греческих слов, — ставших со временем техническими терминами школьной философии, многократно перетолкованными и теперь чаще всего заранее понимаемыми в том смысле, который считается уже не толкованием, а просто переводом, — он имеет в виду не только раскрытие аутентичного смыслового поля (т. е. подразумеваемого понимания) соответствующего греческого слова-термина, но и возвращение философской мысли в ее собственную стихию, стихию рождения в языке.

Семантическое поле слова *этос*, которое дает не М. Хайдеггер, а словарь Лиддела и Скотта, уводит далеко от знакомых: „нрав”, „натура”, „характер”. Первые значения таковы: *an accustomed place* — привычное, обжитое место, *haunt* — убежище, логово, *abode* — обиталище. У Гомера это стойло лошадей или хлев для свиней. Когда застоявшегося в яслях коня выпускают на волю, «ноги быстро несут его к привычным местам, где обычно

¹ См.: Геродот (1. 157, 2): «ἤθεα τὰ Περσέων — места обитания персов». Еврипид. Елена (274): «ἐς βάρβαρ' ἤθη... — в край варваров». Б. Снелль: «ἦθος первоначально есть привычное место жительства для людей и животных, обжитое и привычное. У Геродота ἤθεα некоего народа — то, что составляет обычаи народа, его культуру» (*Snell B. Die Sprache Heraklits. S. 364*). Подробнее см. ниже, с. 538 и сл.

² См.: *Аверинцев С. С.* Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда // Новое в современной классической филологии. М., 1979. С. 41—81.

пасутся лошади (μετά τ' ἤθεα καὶ νομὸν ἵπλων)» [Гнедич: «Быстро стопы его мчат к кобылицам и паствам знакомым»] (Ил. 6, 511). Значение же *нрав* произведено, видимо, так: кто с чем свыкся, где и как приновился жить, тот таким и становится.

Гераклит еще говорит (94[119]): «ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων — „этос” человеку „божество”». То есть мир человеческих обычаев, обычный, освоенный — *свой* — мир и есть для человека сам — *весь* — мир, *само* божество, тогда как это только *его* — местное, домашнее — божество, „даймон” („домовой”). Именно „божественность” (обожествление) *своего* мира (своего „стойла”) отгораживает человек от божественного мира. Напомню 91[102] (см. выше, с. 499).

Но как же человек может попасть в божественное расположение к миру, чтобы сообразить все разом, думать и говорить из „точки” все-общего.

Мир в целом (это тавтология) всегда уже как-то дан, но данность эта, разумеется, не натуральная: различие „человеческого” и „внечеловеческого” само всегда уже определено неким общим понимаемым контекстом. Для грека мир заранее осмыслен, образован и устроен мифом. *Мифо-логика*, как показали (подробно и убедительно) современные структуралисты (и прежде всего К. Леви-Строс), это „логика” структурирования мира по оппозициям — *свое/чужое, живые/мертвые, сырое/вареное...* — и их опосредующей связи, в узлах которой оказываются двойственные, амбивалентные существа и положения. Внутри мира мифа его формальная структура существует неприметно, как грамматика для носителей языка. Легко заметить, — и, занимаясь пифагорейцами, мы затрагивали эту сторону, — что первые постижения греческой теоретической мысли обращены к этой „грамматике”. Они схватывают как раз то, что можно было бы назвать *структуралистской* космо-логикой: первичное различие безразличного (стихии, „апейрон”) и различенного (*теплое/холодное, светлое/темное...*); попытка составить список элементарных оппозиций (например, известные нам *десять* пифагорейских оппозиций *нечетное/четное, прямое/кривое...*); формальный анализ *медиации* („гармония”) как принципа всеобщего устройства...

Логос, который разбирает Гераклит, также соотнесен не с неопределенной „природой”, а с миром, уже устроенным мифо-логически: его *сложение* не просто аморфное собирание множества разнообразного воедино, это *собирание* всего, уже *разобранного* — различенного — разнесенного — по противоположностям.

Но Гераклит обращает мыслящее внимание („ум“) именно к *логике* мифа, к его внутреннему формальному устройству, к „общему“, скрытому от частных участников. Философ не *учит* о некоем „божественном Глаголе“, не выдумывает всемирный „логос-Закон“, а вдумывается, вслушивается в уже сложившийся *склад мира*, в котором — в единстве бытия (об этом *единстве* и речь) — сообщены друг с другом (и друг другу) люди, вещи, стихии, боги... Он вдумывается в *единство* этого мира, собирает, со-общает разнесенные по миру противоположности, возвращает их в *начало* (где *все* есть *одно*), чтобы уловить начало той странной ловкости (*мудрости*), каковой сущее улавливает само себя в единстве бытия.

Начало сказано самой основной формулой: *все* (в начале) *есть одно, одно* (в начале) *есть все*. Чтобы быть здесь „всем“, достаточно быть не „одним“ („не-одним“), а „одним-и-другим“, расходящимся, странным совмещением *в одной единице* (бытия) ее *самотождественности* (αὐτότητα) и *инаковости себе* (ἡτερότητα), если вспомнить термины Секста (см. с. 355).

Но формула «все есть одно» также сказывает всего лишь противоположность, где „одно“ есть не-„все“. Стало быть, речь идет о таком одном, которое есть „одно-и-все“. Как так (а как иначе?) может *быть*? — вот вопрос вопросов и *логическое* средоточие загадки. Но загадка эта, как мы видели, далеко не только логическая, а лучше сказать: в *логической* загадке „логоса“ коренится и онто-логическая загадочность бытия (восходящего на свет — φύσις — и утаивающегося — κρύπτεσθαι φίλει; мыслимого и внемысленного), и трагическая загадочность человеческого бытия, втянутого в парадокс изначальности.

Умение распознавать, сообразительность („гнозэ“), доступные обычному человеческому расположению в мире („стойле“), не отвечают (не „гомологичны“) всеобщему „логосу“. Тут человеческой мысли нужно как-то занять *божественное* расположение: все-объемлющее, но не рядом-стоящее; решающее, но не участвующее.¹ Такое *божественное* зрение человек обретает, например, как зритель трагического театра, в катартическом озарении.

¹ Потому-то, может быть, и сказано в 84[32]: «ἔν τὸ σοφὸν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζητῶς ὄνομα — *Одно только мудрое называться не хочет и хочет именем Зевса*». Зевс как один из *соучастников* божественного мира, пусть и верховный соучастник, не годится для имени *всего*. Климент Александрийский, перед тем как привести эти слова Гераклита, цитирует Эсхила (фр. 70 из трагедии «Гелиады»): «Зевс — и эфир, Зевс — и земля, и небо Зевс: Все сущее и все превыше сущего». Пер. М. Л. Гаспарова. См.: *Эсхил. Трагедии*. М., 1989. С. 276.

Если сам *Λογος* — т. е. *одно-все* — есть *божество*, „расположению” которого во „всем” доступно *схватывание, распознавание* („гномэ”) всего как одного, то как же все выглядит? Вернемся еще раз к 77[67].

ὁ θεὸς
ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος,
πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός
(τάναντία ἅπαντα· οὗτος ὁ νοῦς),
ἀλλοιοῦται δὲ ὁκωσπερ (πῦρ),
ὁπότεν συμμιγῆι θυώμασιν, ὄνο-
μάζεται καθ' ἡδονὴν ἐκάστου

божество:
день ночь, зима лето, война мир,
сытость голод [все противополож-
ности, таков смысл], *ибо изменяют-*
ся подобно [огню, который], *если*
смешивается с благовониями, на-
зывается по вкусу каждого

Речь и тут идет о противопоставлении человеческого „этоса” и божественного, который, заметим, каким-то образом все-таки ведом человеку. Начнем с конца: слово *ἡδονή* означает *удовольствие*, то, что *нравится* (*по нраву*), что *угождает* (*подходит*). Для человека („каждого”) все *переменчиво*, потому что каждый раз ко *всему* словно примешивается что-то, что делит все на годящееся (удобное), подходящее, приятное (приемлемое) и соответственно — *противное, неприемлемое, избегаемое*. К примеру, Одиссей говорит о себе:

Бой (πόλεμοι) и крылатые стрелы и медноблестящие копья,
Грозные, в трепет великий и в страх приводящие многих,
Были по сердцу мне — боги любовь к ним вложили мне в сердце:
Люди не сходны, те любят одно, а другие другое.

(Од. 14, 225—228. Пер. В. А. Жуковского).

В последней строке (кажется, пословице) — *ἄλλος γὰρ τ' ἄλλοισιν ἀνὴρ ἐπιτέρπεται ἔργοις* (*одному нравятся одни, другому другие дела; у всякого свой вкус*) — вместо слова *ἐπιτέρπομαι* — *радоваться, тешиться, наслаждаться* — могло бы, вероятно, стоять и *ἡδομαι*.

По Гесиоду, мир для наземных смертных расходится на мир *дня* — мир-свет (мир-жизнь) — и мир *ночи* — мир-тьма — с братьями *сном* и *смертью*, ненавистной даже богам (Theog. 748—766), и эти миры никогда не совмещаются. Подобным образом различны (несовместимы, взаимоисключаемы) *миры* (не просто сезоны) *зимы* и *лета*, *войны* и *мира*, *сытости* и *голода* («сытый голодного не разумеет»). Противоположение закрепляется сверх того еще и тем, что миры эти по-разному именовются и существуют под своими именами как разные существа. Между тем, по-разному именуя и разводя по разным путям „ночь” и „день”, Гесиод упустил из вни-

мания, что «...*есть ведь одно*» (43[57]). Это „одно” здесь, разумеется, не *сутки* (равно как для „зимы” и „лета” — не год), речь об изначальной собранности, сведенности, со-стоянии всего, так сказать, *до* времени, в *начале*, где, скажем, ночь, рождая день, расходясь с днем (или смерть — расходясь с жизнью), впервые и сама рождается как ночь, а день впервые оказывается собою лишь на *стыке* с ночью, на пороге ночи.

Собственно, это и есть один из образов *логоса* — сложности, со-бранности, со-держания всего вместе: в „месте” начала. Таков же смысл (строй, склад) и *божественной* завершенности сущего, уловленной в момент *перипетии*, поворота в противоположную сторону, оборота, возврата к началу, которое в этом конце снова рождается в качестве самого себя: начинающего, сопрягающего, со-держающего *бытие* и *небытие*. День-ночь, лето-зима... — это образы таких божественно завершающих *оборотов* к началу: тропы бытия.

Чувствуется, что с этими „противоположностями” мы подошли к очень важному, может быть самому важному, моменту. Тут можно либо все раз и навсегда потерять, либо кое-что уловить и не просто в толковании Гераклита, а в том, что мы с помощью Гераклита надеемся понять в самом существе дела. Все зависит от того, насколько нам удастся понять, почему названные противоположности отнюдь не структурные „оппозиции”, не диалектические „моменты”, не формальные стороны или полюса, как-то там в совокупности образующие нечто целое. Речь идет не о связи, синтезе или противоборстве противоположных „стихий” (огонь—вода), „сил” (жизнь—смерть), „качеств” (сухое—влажное) в целостности мира, что вполне мыслимо и чаще всего полагается в основу толкований, а о внутренней соотнесенности именно противоречивых, взаимоотрицающих само-определений одного — бытия — *в отношении к самому себе*. Чтобы уловить серьезность парадокса, надо сосредоточить навязчивый образ сменяющих друг друга состояний или противоборствующих сил в *точку*.

Всякое бытие — как бытие-а-не-небытие — *есть* (всегда уже) начинание (изречение), *есть* в своем начале расхождение с собой (это и значит *бытие*), обмен огня на вещи, нарушение „небытия” (молчания, тождества). Всякое бытие — как (одно)бытие-а-не-сущее(многое) — *есть* (всегда-уже-еще-только) начинающее-ся, не совпадающее с начавшимся (сказанным), расходящееся со своим расхождением во многое (которым сколько сказывается, столько и умалчивается и заговаривается, загораживается), собирающееся с собой, сплавляющее все в одно, в возможное начало. Гераклитовы *метафоры* (не только „образным” содержанием, но — напомним —

и самой формой *несобственного* высказывания, оракула, загадки) говорят о пара-доксальности (здесь это слово лучше понимать именно по-гречески: *вопреки „доксе“*, т. е. всякому здравому, рассудительному ожиданию¹) бытия. Коренной парадокс сложения бытия (всего и каждого) в том, что оно — бытие — как таковое, как *одно* „держится“, „схватывается“ (тут все слова будут поневоле сугубо условными) *двумя* взаимоисключающими, отрицающими смыслами или определениями. „Ночь“ и „день“ (как метафоры этого парадокса) не разные *части* третьего — суток, а *одно-и-то-же*: это одна природа-фюсис, являясь *днем*, утаивается как ночь, а ночью утаивается как день. Их *одно* — на стыке, в точке (в моменте) восхода-и-захода (схождения и расхождения), в *общей* — *поворотной* — точке кануна-и-конца (вспомним пример „общего“: начало и конец на периферии круга (34[103])) . Это-то „одно“ и не распознал Гесиод в ночи и дне (43[57]).²

Зимой *все* бытие — „зима“, а летом все — „лето“, они не встречаются, не сходятся, иначе как на пороге, на повороте (солнцевороте), на перевороте, где «путь вверх и путь вниз — один и тот же» (33[60]).

В этом-то складе („логосе“) бытия — во внутренних связях (σύνψεις), в неявных скрепах (ἀρμόνη ἀφανής... — 9 [54]), охватывающих расходящееся (существованием) бытие единством исходного бытия-начала, — люди *несообразительны* (ἄξύνετοι), им трудно со-образить (οὐ ξυνιάσιν): ὅπως διαφερόμενον ἑωυτῶι ὁμολογέει... — *как это расходящееся* (разнствующее, разносящееся с самим собой (ἑωυτῶι)) *с самим собой согласуется* (в том же самом складе-логосе того же самого бытия) (27 [51]).

Почему же трудно сообразить?

Кое-что мы уже заметили. В основе привычного человеку противопоставления приемлемого (приятного) и противного лежит то, что одно тут получает силу и смысл *бытия* (явное, свет, день,

¹ Аристотель определяет парадокс не только как «высказывание вопреки общему мнению» (λόγος ἐναντίος ταῖς δόξαις), но также и как высказывание, «противоречащее прежде пробужденному ожиданию» (ἔμπροσθεν δόξα) (см.: Топика. 104a8—15; Риторика. 1412a27).

² Хотя, по правде, Гесиод заметил все же это мгновение встречи и даже общения Дня и Ночи:

«...В месте, где с Ночью встречается День: чрез высокий ступая
Медный порог, меж собою они перебросятся словом —
И разойдутся; один поспешает наружу, другой же
Внутрь в это время нисходит: совместно обоих не видит
Дом никогда их под кровлей своею...»

жизнь...), другое — *небытия* (скрывающееся, тьма, ночь, «гибель несущая (ὄλοή)»), со своими детьми — Сном и Смертью, которая не только смертным людям, но и бессмертным богам ненавистна (Theog. 756—767)). Но бытие *сложено вложенностью* друг в друга этих враждебных, *исключающих* друг друга (как бытие и не-бытие) оборотов: день *есть* день вложенной в него ночью, смерть *есть* смерть вложенной в нее жизнью (см. фр. 99[20]) и наоборот. Или — они *заложены* друг другу, как вещи и огонь во фр. 54 [90] (в пер. А. В. Лебедева).

Включение пары „мир-война (*полемос*)” в божественную двойность, дву-смысленность бытия (лучше сказать прямо — дву-бытийственность) ясно указывает на то, что Гераклитов „*полемос*” — оборот *всеобщего*, как „логос” и „ум” (см. ниже), — включает войну-спор также и между миром как „миром” и миром как „войной”. Тут стоит, пожалуй, заметить, что в *логосе* Гераклита словно продумывается и додумывается до конца — до *онто-логики* — слово *эпоса*, эпически осмыслившее склад бытия как вложенность друг в друга этих миров, взаимоисключающих оборотов бытия.¹ Эта вложенность поэтически схватывается у Гомера постоянными *сравнениями* сцен из мира войны (сражения) со сценами из мира мирной жизни. Приведу только одно из наиболее ярких сравнений (вложений) жара предельно напряженного сражения, сеющего смерть, и зимнего снегопада, погружающего все в тишину и покой скрыто дремлющей жизни.

В середине «Илиады», в XII песне, когда приближается *поворотный* момент войны (а об этом *моменте* вся «Илиада»), в сражении за стену, достигшего настолько предельного напряжения, что для одоления одной из сторон нужно вмешательство «самого Эгиоха», воинства с криками и грохотом мечут друг в друга камни. Эта картина *сравнивается* с другой (Ил. 12, 278—286. Пер. Н. И. Гнедича):

Словно как снег, устремившись, хлопьями сыплется частый,
В зимнюю пору, когда громовержец Кронийон восходит
С неба снежить человекам, являя могущества стрелы:
Ветры все успокоивши, сыплет он снег непрерывный,
Гор высочайших главы и утесов верхи покрывая,
И цветущие степи, и тучные пахарей нивы;
Сыплется снег на берега и на пристани моря седого;
Волны его, набежав, поглощают, но все остальное
Он покрывает...

Что здесь смерть, что жизнь? Предельное напряжение жизненных сил в смертельном сражении или сонное успокоение засыпаемого снегом мирного мира?

¹ Игнорируем пока фр. 28b³.

Сравнение явной „гармонии” крепкой схватки с явной же „гармонией” мирного покоя¹ дает увидеть неявную — и более крепкую — „гармонию”: вложенность одного мира в другой. Такие сравнения у Гомера приобретают совсем гераклитовский характер, когда сближаются не внешне похожие картины (сражение-охота или сражение-спор), а как раз внешне предельно разные, но *гомολογичные* по внутренней *форме*, например неустойчивое равновесие решающего момента.²

Возьмем еще несколько оборотов этой темы у Гераклита (возможно, это просто вариации Гераклитовых тем Плутархом).

41[88] ταὐτό τ' ἐν ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ [τὸ] ἐγρηγορὸς καὶ καθεύδων καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἔστι κάκεινά πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα	<i>то же самое</i> [в нас] [присуще друг другу]: <i>живущее и умершее,</i> <i>и бодрствующее и спящее,</i> <i>и юное и старое:</i> <i>ибо эти выпав иначе</i> [оборотившись, перевернувшись] <i>суть те,</i> <i>а те, опять оборотившись, суть эти</i>
--	--

Яснее, пожалуй, чем где бы то ни было, здесь сказано, что речь идет не о чередующихся — и различающихся — во времени „состояниях”, а о *тождесамости* (ταὐτό), о внутренней соприсущно-

¹ Или другое сравнение: плотной сомкнутости сражающихся рядов с плотной кладкой каменного дома, защищающего от насилия (βία) ветров. «Крепче ряды сомкнулись [μᾶλλον δὲ στίχες ἄρθεν (perf. от ἀραρίσκω; тот же корень, что и в слове ἄρμονία; в словаре мы находим выражение ἄρμονία τῶν λίθων — сцепление камней, кладка)], выслушав царские речи [ἔπει βασιλῆος ἄκουσαν]» (Ил. 16. 211). Ср. далее (212—215):

ὡς δ' ὅτε τοῖχον ἀνὴρ **ἄρᾶρη** πυκνοῖσι λίθοισι
δώματος ὑψηλοῦ **βίας ἀνέμων** ἀλεείνων,
ὡς **ἄραρον** κόρυθές τε καὶ ἀσπίδες ὀμφαλόεσσαί
ἀσπίς ἄρ' ἀσπίδ' ἔρειδε, κόρυς κόρυν, ἀνέρα δ' ἀνήρ·

«Словно как стену строитель из **плотно слагаемых** камней
В строимом доме смыкает в **отпору насильственных** ветров,
Так шишаки и щиты меднобляшные **сомкнуты были;**
Щит со щитом, шишак с шишаком, человек с человеком».

² См., например, Ил. XII, 433—436:

(ахейцы сдерживают натиск троянцев) «...держались
Ровно они, как весы у жены, рукодельницы честной,
Если, держа коромысло и чаши заботно равняя,
Весит *волну*, чтоб детям промыслить хоть скудную плату,
Так *равновесно* стояла и брань и сражение воинств
(ὡς μὲν τῶν ἐπὶ ἴσα μάχῃ τέτατο πτόλεμός τε)»

сти (вложенности) (ἐνι [=ἔνεστι]) *времен* как *оборотов* единого бытия, оборотов несовместимых, как несовместимы бытие и небытие. Это опять-таки подчеркнута самим строем, складом („логосом“) изречения: две первые пары противоположных „оборотов“ выражены причастиями настоящего времени и перфекта (бытие как несовершенное, совершающееся, настоящее и бытие как совершенное, завершённое, сбывшееся): (сейчас) „живущее“ и (уже) „умершее“, (уже) „пробудившееся“ и (все еще) „спящее“ (во второй паре порядок к тому же инвертирован: *abba*). Третья пара — *юное и старое* — поясняет *настоящее* — момент — бытия как соприсущность начинания и заканчивания, кануна и конца, восхода и заката — всегда еще только *настающего* и всегда уже *наставшего*, сбывшегося. Причем трудно провести однозначные соответствия, что, собственно, чему тут соответствует. Скажем, юность для взрослого *есть* бывшее (умершее, отжившее, устаревшее, погрузившееся в сон памяти), но она же *есть* настоящее (растущее, пробуждающееся, живущее). Если ἐνι тут означает *существует в нас*, то весьма наглядным образом смысл изречения проясняется, стоит только вспомнить о понятии *вершины жизни* — ἀκμή — времени (точке) *расцвета, зрелости, раскрытия полноты* бытия. Здесь, в этой точке, собрано все, что уже умерло и что живейшим образом *есть*,¹ свершение (завершение), исполнение бытия юного и начало того бытия, которое будет стареть, истощаться...

Вернемся к фр. 27 [51], который мы выше привели не полностью.

οὐ ξυνιᾶσιν ὅπως διαφερόμενον
ἔωντῶι ὁμολογέει·
παλίντροπος ἀρμονίη ὅκωσπερ τό-
ξου καὶ λύρης

*Не соображают, как расходящаяся
с самим собою согласуется;
вспять обращенная слаженность,
как у лука и лиры*

У Ипполита эта цитата приведена вместе с двумя другими: после фр. 26 [50] (для выслушавших [сумевших услышать] сам „логос“, говорящий, согласно всеобщему складу, мудрость одна: как все есть одно) и перед фр. 9 [54] («Неявная слаженность крепче явной»). В такой связи фрагмент говорит, что именно не понимают непонимающие Гераклитов „Логос“ (фр. 1 [1]). Этот „логос“ умеет сказать разное разом, согласно (ὁμολογέειν как *dire en accord*. — ВВ. Р. 178) разногласное, в соответствии с тем, как *расходящаяся с самим*

¹ Нет необходимости ссылаться на „архаическую идею“ (или „древнее верование“, к которому будто бы апеллирует тут Гераклит) о том, что дед возрождается в жизни внука (*Marcovich*. Р. 218), достаточно послушать Пиндара, чтобы понять, как в момент акмэ входит все бывшее.

собой в явном сцеплении смен и возмещений остается стянутым в не-явную — и более крепкую — сопряженность, слаженность¹ целостного события бытия, схваченного (или вобранного) в самое начало, где два — *есть* — одно, расходящееся с самим собой в *бытии*.

Тут важно обратить внимание на слово ἐωυτῶι (ион. форма дат. п. возвр. местоимения ἐαυτοῦ — *самого себя*). Что все течет и изменяется, что противоположные качества, состояния, стороны взаимосвязаны — допустить и приметить это никакой трудности не составляет и особой сообразительности тут не требуется. Но суть в том, что расхождения и противоборства характеризуют *бытие самим собой*, того самого, что Платон назовет *сущим αὐτὸ ἐφ' ἑαυτό* — *само по себе*.² Гераклит говорит о том, как *есть* само-начальное *бытие* (каждого или всего в целом³), а не о противоборстве разных сил и периодов в духе космогонического эпоса Эмпедокла.

Этот смысл связности *единицы бытия*, расходящейся с *самой собой*, пожалуй, яснее других сказан во фр. 25 [10], уже не раз упоминавшемся:

συνάψεις
ὅλα καὶ οὐχ ὅλα,
συμφερόμενον διαφερόμενον,
συνάιδον διαίδον,
καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα

Связи:
целое и не целое,
сходящееся расходящееся,
согласное разногласное
и из всего одно и из одного все

Целое и не целое относятся к одному и тому же: целое, связанное (вещь или речь) не находятся ни в одной части связанного в целое и

¹ См. 9 [54]: «ἁρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων». Напомню: слово ἁρμονία значит, собственно, скрепа, стык, паз, прилаженность частей друг к другу. Так Одиссей, строя корабль, «скрепил [сладил] его шипами и скрепами — γόμφοισιν δ' ἄρα τῆν γε καὶ ἁρμονίησιν ἄρασσειν» (Od. 5, 248). Глагол ἁρμόζω значит сплавивать, скреплять, стыковать (см.: Kurtz E. Op. cit. S. 152). Слово κρείττων (κρείσσον) сопряг. от κρατός — *сильный, крепкий*. Речь идет, стало быть, не сразу о красоте и согласии, а сначала о крепости, прочности стыковки. Так вот, сцепления суток и сезонов, поколений и эпох, восхождения и возмещения „слабее” соткнутости, вогнанности, слаженности вложенных друг в друга противоположностей.

² См., например, в «Тимее» (51c): «...περὶ αὐτῶν διασκεπτέον ἄρα ἔστιν τι πῦρ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ καὶ πάντα περὶ ὧν αἰεὶ λέγομεν οὕτως αὐτὰ καθ' αὐτὰ ὄντα ἕκαστα, ἢ ταῦτα ἅπερ καὶ βλέπομεν — [следует] рассмотреть, *есть ли такая вещь, как огонь сам по себе, и обстоит ли дело таким же образом с прочими вещами, о каждой из которых мы привыкли говорить как о существующей самой по себе*».

³ Думаю, что перевод на греческий латинского выражения causa sui — *причина себя* — звучал бы так: αἰτία ἑαυτῆς.

потому всегда, где бы и когда бы ни было, — не целое (своего рода герменевтический круг бытия). Собрание, схождение себя с собой в своём само-начальном бытии *есть* в том же самом расхождении из пустого самотождества в начинание быть. Согласие согласия и разногласия в пении — это само *бытие* песни.¹

Все это напряжения и сопряжения само-бытного (само-начального) бытия как *одного* и *того же самого*. Пожалуй, даже нужно уточнить: бытия-начала.

Такая изначальная складность (со-чиненность, сплоченность²) вложенных друг в друга противоположностей — *гармония* — именуется *παλίντροπος* (в некоторых источниках — *παλίντονος*), *τρόπος* — *способ, оборот* (от *τρέπω* — *оборачивать, обращать*), *πάλιν* — *назад, обратно, вспять*; значит, *παλίντροπος ἀρμονίη* — *обращенное вспять скрепление, стяжение*: внутренняя (неявная) скрепа рас-хождения и возвращения. Этому сдерживаемому разрыву (взрыву) приводятся сравнения (ἄκωσπτερ — *таким именно образом, как*): лук и лира. Гомер тоже сравнивает то, как Одиссей натягивает свой лук, готовясь к побоищу, с тем, как певец настраивает свою формингу, готовясь к песнопению (Од. XXI, 406). Образ *готовности* к выстрелу или к песне здесь, безусловно, значимее, чем равновесие противоположно направленных тяг в натянутой тетиве или струне.³ Все содержится в этом сдержанном (возвращенном, обращенном, оттянутом назад) стремлении убийственной стрелы или животворной песни. Пока еще «все помнящий» Одиссей осматривает лук, пока еще «все ведающий» аэд, настраивая струны лиры, еще избирает песнь, но вот —

...Зевс загремел с вышины, подавая
Знак (σῆματα φαίνων); и живое веселие в грудь Одиссея проникло.

{...}

К луку притиснул стрелу, тетиву он концом оперенным
Сидя на месте своем натянул и, прицелясь, в кольца
Выстрелил...

(Од. 21, 413—421. Пер. В. А. Жуковского).

¹ Платон, толкуя слова Гераклита о согласии разногласного, говорит: «Смысл его слов, вероятно, в том, что высокие и низкие звуки сначала были несогласны, а потом стали согласными между собой и что музыкальное искусство именно таким образом создало из них гармонию» (Пир. 187ab. Пер. А. В. Лебедева). В бытии же, о котором речь, нет сначала и потом.

² Вспомним стихи Пастернака (с. 418) и Мандельштама (с. 423).

³ «ἀρμονίη означает не гармонию звуков, а точную взаимную слаженность частей целого (целое — инструмент-исполнитель) в момент, когда инструмент готов к исполнению произведения...» (Conche M. Op. cit. P. 429).

Стрела на оттянутой назад тетиве, первый звук, готовый сорваться с оттянутой под плектром струны, — вот образы начала, порога между замыслом и поступком, тишиной и звуком, не-бытием и уже-бытием. Конечно, стоит припомнить обманчивость имени лука, но значимее, что лук и лира — атрибуты Аполлона, губителя и целителя, стреловержца и песнопевца мусагета, блюстителя гармонии: расходящиеся дела *лука* и *лиры* — смерти и жизни — слажены в его руках.

1.2. Сражение

Сам Гераклит, видимо, нашел путь к божественному „этосу“, обладающему „гномэ“, способностью со-ображать, как все сообщено всему в единстве бытия. Но именно такое понимание, здравовили цельно-мыслие он считает „общим“ всем и каждому, обще-доступным, величайшей доблестью (ἀρετὴ μεγίστη), вмененной каждому (23d¹ [113], 23e [116], 23f [112]). Человеческую сообразительность (γνομή, σύνεσις) можно, стало быть, выправить, а общему всем уму — обучить. Внимательный ум образуется вниманием всеобщему (23 [114+2]). Внимательный к всеобщему ум умеет заметить сложенность воедино (вложенность) противоположного и — в согласии с этим сложением — сказать разом (согласно, en accord) противоречащее.

Бытие как всеобщее (ξυνόν) имеет, далее, характер *логоса*, а именно сообщенность *одного* — *другому* (всему) в *самом себе*: умалчивания — изречению (14 [93]), раскрытия — утаиванию (8 [123]), начала — окончанию (*кон* игры или *собственный за-кон* бытия¹) (34 [103]), пути вверх — пути вниз (33 [60])...

Гераклит дает еще одну метафору или поворот — троп — всеобщего (ξυνόν): *сражение, схватка, спор* — πόλημος.

28 [80] εἰδέναι δὲ χρῆ
τὸν πόλεμον ἔοντα ξυνόν,
καὶ δίκην ἔριν,
καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν

καὶ χρεῶν [или χρεώμενα]

*Обязательно знать,
что сражение всеобще
и правда — спор,
и все происходит [возникает
(= сбывается собой)] в споре
и взаимобязанности [или предо-
пределенно]*

Вспомним 1 [1] и 23 [2]: «все происходит согласно этому *логосу* (γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε)» и «*логос* этот

¹ См. с. 409.

всеобщ (τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ...). Стало быть, *полемос* Гераклита есть буквально иное имя, метафора, оборот *логоса*, склада всего сущего как одного бытия: это *полемический логос* или *онто-логический спор* (бытие как спор-сражение).

Полемизирует „логос” не с кем-то (ибо он все), а с самим собой, ему гомологична речь (сочинение Гераклита), явно изрекающая *свое* — всегда уже сказанное в изречении — противоречие *себе*. Как склад не речи, а сущего этот *логос* принимает образ *сражения*; в котором и которым бытие каждого на деле сообщается бытию другого. В этом сражении единство их *общего* бытия, иначе говоря, источник бытия каждого, то, *как* каждое сбывается в своем бытии, иначе говоря, *есть*.

Поэтому Гомер, сказавший (Ил. XVIII, 107): «Да сгинет вражда (ἔρις) как меж богами, так и меж людьми», сам не знает, о чем молится, замечает Гераклит, ибо «накликает проклятье на возникновение всех [сущест]в (τῆ πάντων γενέσει καταρῶμενον)», возникающих из сражения и „антипатии” (ἐκ μάχης καὶ ἀντιπαθείας) — 28b³ (Фрагменты... С. 292). Между тем именно у Гомера находим мы образы и даже некие мифологемы, чрезвычайно значимые для понимания онто-логического смысла „вражды” и „сражения” у Гераклита.

Гектор, решаясь выйти на единоборство с Ахиллом, говорит (Ил. XVIII, 309):

Обищ у смертных Арей; и разящего он поражает (пер. Н. Гнедича)

(ξυνὸς Ἐνυάλιος, καὶ τε κτανέοντα κατέκτα).

Вот смысл всеобщности сражения: каждый сражающийся со-общен в нем с другим, накрепко схвачен с ним, но, «обнявшись крепче двух друзей» (как герой «Мцыри» в схватке с леопардом), они не только не обобщаются и не сливаются в некое единство, а, напротив, входят в полную, измеренную смертью меру своего собственного бытия, исполненного вплоть до предела с небытием, *то есть* с другим, противоборствующим, исключаяющим бытием. Каждый тут, собственно, впервые возникает, сбывается в качестве самого себя — выражает свою „природу”, достигает своей „меры”, исполняет свою „долю-судьбу”, исполняется „славой”,¹ — т. е. и завершается, образуется, будучи разом началом и концом на поворотной точке восхождения и нисхождения.

¹ См. 96 [24]: «Убитых Аресом боги чтут и люди (ἀρηιφάτους θεοὶ τιμᾶσι καὶ ἀνθρώποι)». Ср. 97 [25]: «Чем доблестней смерть, тем лучше удел выпадает на долю [умерших]» (пер. А. В. Лебедева. Ср. пер. на с. 423).

Зрелище предельно напряженного сражения достигает иной раз и у Гомера силы некой божественной *теории*, в которой угадывается образ всеобщего бытия как схватки, — как самодовлеющего события со-бытия существ. А сравнения эпизодов неистовой битвы с тишайшими эпизодами мирной жизни (см. выше, с. 533 и с. 534, прим. 2) дают усмотреть в мирном складе вещей их неявную — и прочнейшую — слаженность: схватку, сражение, спор. Приведу только одно, но чрезвычайно выразительное место. Мы уже замечали, что к середине «Илиады», когда оттягиваемая назад тетива эпического „лука” достигает предельного напряжения и вот-вот слетит с него стрела-Ахилл, когда троянцы доходят до стен и рва, защищающих флот ахейцев, образы равновесного боя (сопровождаемые на Олимпе взвешиванием жребиев) множатся. Вот одно из этих божественных «высоких зрелищ» (Ил. XI, 67—83, пер. Н. Гнедича):

Воины так, как жнецы, устроясь друг против друга
 Жать ячмень иль пшеницу на ниве богатого мужа,
 Полосу встречные гонят, ручни на ручни упадают, —
 Так соступившись воины, друг против друга бросаясь,
 Бились: ни те, ни другие о низком не мыслили бегстве;
 С рвением равным главы на сраженья несли и, как волки,
 В битве ярились. *Вражда веселилась, виновница бедствий*

(...Ἐρίς δ' ἄρ' ἔχαιρε πολύστονος εἰσπόρωσα — Гнедич не перевел тут причастие глагола εἰσπόρω — *наблюдать, смотреть: а многостонная вражда, глядя [на сражение], радовалась*),

Токмо одна от бессмертных при страшной присутствия сече

(впрочем, это не совсем так, столь же радующимся зрителем зрелища всеобщего сражения присутствует тут сам Зевс)

⟨...⟩

Он [Зевс] одинокий сидел в отдалении, радостно гордый,
 Град созерцая (εσπόρων) троян, корабли чернооких данаев,
 Меди сияние, брань, и губящих мужей и губимых (ὀλλύντας
 τ'ὀλλυμένους τε).

Но сражение людей только образ всеобщего спора сущего, которым каждое достигает своих пределов и держится в пределах. Всеобщим *спором* (со-упором) вершится и всеобщая правда (*дики*) или суд, на котором выявляется, обнаруживается (δίκη от δεῖκνυμι — *указывать, показывать*) и утверждается собственная мера каждого сущего. Так, хотя Зевс главный на Олимпе, Посей-

дон, оспаривая приказ брата, напоминает, что он равен с ним уделом и одной определен (букв. *повязан*) судьбой (ἰσόμορον καὶ ὁμῆ πεπρωμένον αἴσῃ) (Ил. XV, 209). Когда Одиссей в Аиде пытается обнять душу своей умершей матери и не может, Антикля говорит (Од. XI, 18): «Такова уж судьбина всех мертвых, расставшихся с жизнью». В. Жуковский перевел словом *судьбина* именно *дикэ*: αὐτῆ δίκῃ ἐστὶ βροτῶν... — букв.: *так уж положено, наказано смертным. Дикэ* — это пределы, уделы, положенные каждому существу в целостности со-бытия, но положены они не какой-то внешней властью (мудрым существом или законодателем). Хотя боги и могут вмешиваться, чтобы исправить то, что хочет превзойти свою меру (произойти ὑπὲρ αἴσαν или μοῖραν),¹ их собственное своеволие (ὑβρις) ограничено неким божественным равноправием или тем, что можно было бы назвать олимпийским *правом*.

У Гераклита *Дикэ* и *Эринии* сохраняют роль божественных блюстителей мер и пределов. (См., например, фр. 52 [94], 57 [3], 63 [120].)

Но рассматриваемый фрагмент (28 [80]) показывает, что божественная воля сливается с *взаимоопределением* сущего, когда все удерживается в своих мерах, исполняется собой в *споре* самого бытия. *Дикэ* получает смысл *внутренней* необходимости. Все происходит, возникает, сбывается и *есть* — κατ' ἔριν καὶ χρεῶν — в *споре* и — рискнем перевести — *взаимопотребности*.² М. Хайдеггер

¹ См. подробнее в кн.: *Онианс Р.* На коленях богов. Гл. VII. С. 377—380.

² А. В. Лебедев переводит *заимообразно* (Фрагменты... С. 201). Филологи разделились в чтении этого слова: одни сохраняют стоящее в манускрипте χρεῶμενα, другие принимают конъектуру Дильса и читают χρεῶν. А. Лебедев, видимо, соглашается с первыми и понимает χρεῶμενα как причастие от глагола χράωμαι в значении *брать* или *давать в пользование, займы, одалживать*.

М. Хайдеггер связывает всю группу греческих слов — χρή (*нужно*), χράω (*нуждаться*), χράομαι (*брать займы, пользоваться, употреблять, применять*), χρεῶν (*нужное, должное, неизбежное*), — в основе которой лежит слово ἡ χεῖρ — *рука*, с группой немецких слов, в основе которой глагол brauchen (*пользоваться, нуждаться*). Но, подчеркивает он, даже в человеческом хозяйстве brauchen означает не истребляющее потребление, а хранение нужного в его собственном — нужном (пусть и служебном) — существе: утварь есть *нужное*. Если же речь идет о „хозяйстве” бытия, нужда, потребность сущих друг в друге (включая взаимопотребность бытия и мыслящего человека) взаимна. См.: *Heidegger M.* Was heißt Denken? Tübingen, 1961. S. 114.

Филологи давно уже заметили, что форма и лексика этого фрагмента напоминает знаменитый DK. 12 B1 Анаксимандра (можно сказать, первое аутентичное слово греческой философии):

ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν δίδοναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

гер иллюстрирует эту взаимопотребность строками из гимна Гельдерлина «Истер».¹

Es brauchet aber Stiche der Fels
Und Furchen die Erd',
Unwirthbar wär es, ohne Weile

Скале ведь потребен раскол
И борозды [потребны] земле,
[Иначе] было бы бесхозно [бес-
приятно], непригодно для време-
нения [в мире]

Получается, что уделы, пределы, меры бытия каждого сущего в общем хозяйстве бытия сходятся (подходят друг другу), согласуются взаимной нуждой, но и расходятся, враждуют во взаимной задолженности (взаимообязанности). Каждое *сущее* в своем бытии, понятием „глагольно” как становление, исполнение, достижение бытия (растущее, цветущее, живущее, рождающее, дующее, каменеющее, говорящее, понимающее...), внутренне связано с бытием другого как целиком-иначе-бытием — связано нуждой, спором, тяжбой о бытии. Будучи особым образом бытия, каждое сущее нуждается в бытии другого как бытия другим образом; пользуясь бытием, каждое — должник другого „пользователя” бытием. Общее бытие не мыслится как сущее — ни как сущее в целом, ни как высшее сущее, ни как пустое обобщение сущего,² — а как *форма* со-бытия разнобытийно сущего, где бытие сущего понимается предельно: как определенная, особая, *своя* форма быть *всем* бытием. Тогда каждое сущее всем своим бытием оспаривает все бытие дру-

В пер. А. В. Лебедева: «А из каких [начал] вещам рожденье, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды [= ущерба] в назначенный срок времени» (Фрагменты... С. 127). Κατὰ τὸ χρεὼν соответствует κατὰ τὸν λόγον τόνδε фр. 1 [1] и κατ' ἔριν καὶ χρεὼν фр. 28 [80]. Роковая предопределенность не предписывается извне, а вписывается в сам способ бытия сущего. У Анаксимандра, правда, рождение и гибель, кажется, следуют друг за другом во времени, у Гераклита же само бытие сущего определяется их совпадением: именно там, где сущее сбывается в полную меру своего бытия (возникает), там-то и полагается ему предел (конец, небытие), потому что там, на этом *общем* пределе, возникает в своем собственном бытии иное сущее, иначе-бытие. В этой разнобытийности существующие оказываются *потребны*, *нужны* друг другу. Именно эта *нужда* лежит в основании „необходимости”. Ср. толкование этого фрагмента у Хайдеггера (Heidegger M. Der Spruch des Anaximander // Heidegger M. Holzwege. Frankfurt am Main, 1950. S. 296—343).

¹ Heidegger M. Was heißt Denken? S. 117.

² Такими тремя толкованиями определяется, по мнению М. Хайдеггера, онто-тео-логическое строение традиционной метафизической онтологии (Heidegger M. Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik // Heidegger M. Identität und Differenz. Neske; Pfullingen, 1957. S. 31—67).

гого (как иной — исключающей — формы быть *всем* бытием) и всем своим бытием нуждается в этой другой форме быть *всем* бытием. Бытие можно — нужно, должно, приходится (χρή) — мыслить как спор *нужды* друг в друге (дружбы, любви — φίλια) и *вражды* (сражения — πόλεμος¹), как бытие спора о бытии, даже сражения за бытие.

Хотя у Гераклита Эринии, служительницы Дике, еще готовы вмешаться, если Солнце, к примеру, ὑπερβήσεται μέτρα — *преступит свои меры-пределы* (52 [94]), все же „начальствование” переходит самому бытию как со-бытию сущего, каковому со-бытию принадлежат и божественные существа. Всеобщий *полемос*, как и *единое мудрое*, занимает место Зевса-отца и Зевса-царя.

29 [53] Πόλεμος πάντων μὲν πατὴρ ἔστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε	<i>Сражение всего на свете отец, всего на свете и царь, одних выводит на свет [оказывает] богами, других людьми, одних делает рабами, других же свободными</i>
τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους	

Полемос принимает здесь эпитеты Зевса² — *отец и царь* богов и людей (Ил. I, 544). Это рождающее все (начинающее) и начальствующее во всем первоначало. Каждое сущее выражается самим собой (разительно есть) в разразившемся сражении бытия. Бытийный спор выводит на свет (рождает), обличает³ богов в их божественном превосходстве и смертных людей в их человеческом уделе (как, например, Аполлон, сокрушающий Патрокла (Ил. XVI, 788 сл.)). Одних оно — сражение бытия — обездоливает, другие делаются в нем свободными.

¹ Как Φιλότης и Νείκος (*Дружба и Вражда*) у Эмпедокла (DK. B17), только опять-таки не в кругу поочередного господствования, а на пределе взаимо-бытия.

² Филодем передает слова Хрисиппа, что, по Гераклиту, «полемос и Зевс — одно и то же» (*Conche M. Op. cit. P. 441*).

³ ἔδειξε — так называемый гномический аорист (переводится наст. вр.) от глагола δείκνυμι — обнаруживать, обличать. Так, хор фиванских старцев в «Эдипе царе» Софокла (ст. 277—278) говорит, что не может изобличить, вывести на свет убийцу Лая (οὐτε τὸν κτανόντ' ἔχω δεῖξαι). Но δείκνυμι значит также выводиться на свет, в смысле рождать. Так, если в «Троянках» Еврипида (ст. 802) говорится, что на Саламине Афина впервые «сизой оливы явила побег» (πρώτον ἔδειξε κλάδον γλαυκᾶς), то это значит: породила, создала. См.: *Conche M. Op. cit. P. 442*.

Поскольку *полемос* тут и родитель, и правитель, рождение этим сражением и бытие в нем совпадают: быть — значит сбываться, становиться в бытие, *начинать* быть. Никто (и ничто) не завоевывает свое бытие в качестве трофея. В отличие от *гонимых* историй (тео- или космо-), где происхождение проходит, уходит в прошлое, завершаясь наставшим настоящим, у Гераклита бытие **есть всегда настоящее настоящее**: бытие-(про)исхождение собой, бытие-оказательство, до-казательство себя, — бытие-становление. Бог есть (= становится) богом, сказывается в *качестве* бога, а человек — в качестве человека во взаимо-потребности и противоборстве (бессмертные „питают” свое бессмертное бытие смертностью смертных, смертность же определяет характер *бытия* смертных не потому, что они умирают, а потому, что умирает в них бессмертность: *жизненный* смысл человеческой смерти в том, что каждый раз это смерть возможного божества). Бытие свободным — не врожденная или дарованная социальная привилегия, а „всегда-живое” становление в свободу, в себя как существо, свое бытие само себе дающее. Решающее в этом смысле начало устройства (конституции) классического греческого *полиса* — сообщества свободных — то, что в закон его бытия входило само законо-дательство, т. е. *мышление* о законе, публичный, но могущий продолжиться и развернуться в голове каждого *спор*, пред-полагающий сущностную спорность („темноту”) закона. Раб принадлежит *этому же* сражению, это не просто другой, побежденный, это тот, в сражении с кем свободный становится свободным. Поскольку свобода и есть бытие в героическом сражении или полноправное соучастие в политическом споре, рабским будет все, противоборствующее этому противоборству (с собой, со „своими”, свободными, с богами), тяготеющее к замыканию в своем мире, своей общине, со своими многознающими мудрецами, — все „сырое” (влага, в которой смерть огня-души (ср. фр. бб [36], 68 [118], 69 [117])), „тяжелое”, „сонное”, превращающее человека в «сотрудника космоса». ¹ Раб (во мне) начинается там, где кончается свободный. Здесь бодрствование в озадаченности спорностью бытия (= чуткая настороженность мысли) побеждается сонным пребыванием в довольстве тем, что есть (95 [29]).

Некий след Гераклитова понимания бытия-становления можно, пожалуй, заметить в «Протагоре» Платона. В пространной речи (339b—347a) Сократ толкует здесь стих Симонида:

¹ См. фр. 1h² [75]: «...Спящие, которых ... Гераклит называет действующими и содействующими участниками происходящего в космосе (ἐργάτας ... καὶ συνεργούς τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων)» (Фрагменты... С. 190).

Трудно стать (γενέσθαι) человеком поистине добрым (αγαθόν),
 Руки, и ноги, и ум чтобы стройными были,
 Весь же он не имел никакого изъяна
 {...}
 Совсе неладным сдается мне слово Питтака,
 Хоть его рек и мудрец:
 «добрым (εσθλόν) быть (ἔμμεναι) нелегко».

«Добрый» тут надо понимать в смысле „добрый молодец”, добротный человек, человек в полноте и исправности своего человеческого бытия. Так вот, по Сократу, Симонид тут возражает Питтаку: добротность человека состоит-де в трудном и постоянном *становлении* собой (врача — врачом, грамотного — грамотным, знающего — знающим), которое никогда не завершается неким ставшим (завоеванным) раз и навсегда бытием-пребытием, а всегда остается становящимся. По-настоящему доброкачественен тот, кто не перестает настаивать в этом качестве.¹

И статья-то добрым человеку поистине трудно, а быть — это доступно разве что богу, — так интерпретирует Сократ возражение Симонида Питтаку. Добротность человека в каком-нибудь деле означает, что он может и умеет иметь дело с серьезным (хорошим) противником (тяжелая болезнь для хорошего врача, буря — для хорошего кормчего...), а это значит, он может и сплеховать. Потому и «доблестный [добротный] муж (άνηρ αγαθός) то дурным, то хорошим (εσθλός) бывает» (344e). Собственно, только хороший и может быть «подавлен (*побежден, повержен*) неборимой бедой», заурядный (ιδιώτης — *частный, непричастный общему, неумельный*) человек и без того всегда подавлен (ὁ μὲν γὰρ ιδιώτης ἀεὶ καθήρηται — 344c).

„Сражение”, рождающее сражающихся, для которых быть и значит родиться, становиться собою, всяма выразительная метафора (только метафора) всеобщего бытия как *события* со-бытия. Она выявляет не только „глагольный” (действенный) смысл бытия, но и „соотносительность” существующих существ, существо которых определяется (возникает) в фигурах взаимоотношающегося противоборства: существо божества вызывается и соопределяется с существом человека сообразно смыслу и характеру их нужды друг

¹ Приведу в этой связи знаменитое изречение Пиндара (Pyth. 2, 72):

γένοι', οἷος ἐσσί μαθών —
 стань, кто ты есть, научаясь
 (Learn and become who you are).

в друге и противоборства. Соответственно взаимоопределены смыслы рабства и свободы. Более того, в зависимости от того, как складываются „фигуры” сражения, сражающиеся существа могут проявить разный характер, оказаться иными существами. Вот, пожалуй, почему *всеобщее* (а *полюмос*, напомним, есть метафора всеобщего, того, в чем все со-общено и сложено, — *логоса*) есть источник *ума*, а не много-знания, сколь бы полно и систематизированно оно ни было: знание имеет в виду знать, как все *есть*, ум вдумывается в бытие как рождающее, начинающее начало, которое $\kappa\rho\alpha\tau\epsilon\iota \gamma\alpha\rho \tau\omicron\sigma\omicron\upsilon\tau\omicron\nu \acute{o}\kappa\omicron\sigma\omicron\nu \acute{\epsilon}\theta\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota \kappa\alpha\iota \acute{\epsilon}\xi\alpha\rho\kappa\epsilon\iota \pi\acute{\alpha}\sigma\iota \kappa\alpha\iota \pi\epsilon\rho\iota\gamma\iota\nu\epsilon\tau\alpha\iota$ — *овладевает стольким, скольким хочет, и всему довлеет*, [но] и [все] *превосходит* (23 [114+2]). Ум питается вниманием к этому превосходящему могуществу, к тому, как *может* быть бытие.

Теперь, когда смысл бытия сущего как бытия-становления, бытия сбывающегося (или не...) в непрестанно оказываемых и доказываемых мерах и пределах, стал, возможно, яснее, — только теперь станет осмысленным и то „учение”, которым Гераклит известен каждому: „все течет и изменяется”. Добавим лишь, кстати, что если бытие есть, поскольку постоянно „добывается”, то сказать так о понимающем мышлении стократ справедливее: оно никогда не может быть окончательным результатом, стоит перестать *его* (добытое понимание) думать, и кругом только мертвые, на все готовые и ко всему пригодные заменители.

1.3. Течение-горение бытия

Хотя Гераклит известен прежде всего своим „панта реи”, большинство сохранившихся фрагментов говорит, кажется, о другом: о единстве всего, о гармонии (скрепе-стыковке) одного с другим, о взаимоприсущности различного...¹ Единственный фрагмент (40 [12], см. с. 420), вокруг которого роятся все слухи об этом „учении” Гераклита, говорит о совпадении *тех же самых* ($\tau\omicron\iota\upsilon\sigma\iota\nu \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\upsilon\sigma\iota\nu$) потоков и *все новых и новых* ($\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\alpha \kappa\alpha\iota \acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\alpha$) вод, — скорее ритмичный прибой, чем течение реки. Стоики, сохранившие этот фрагмент, говорят, что Гераклит поясняет таким сравне-

¹ «Основная идея Гераклита, — пишет К. Райнхардт, — представляет собой в самом точном смысле прямую противоположность учению о потоке: устойчивость в перемене, постоянство в изменении, $\tau\alpha\upsilon\tau\omicron\nu$ в $\mu\epsilon\tau\alpha\lambda\iota\pi\tau\epsilon\iota\nu$, $\mu\epsilon\tau\rho\nu$ в $\mu\epsilon\tau\alpha\beta\acute{\alpha}\lambda\lambda\epsilon\iota\nu$, единство в двойственности, вечное в преходящем» (Reinhardt K. Op. cit. S. 207).

нием, как «души испаряясь влажными [или из влаги], вечно рождаются». Не значит ли это: чтобы *быть* той же самой душой (дыханием), нужно все снова и снова ею становиться (испаряясь, поднимаясь из влаги, может быть, собственной). Выражение *всегда рождающиеся* — αἰὲ γίνονται — напоминает κλέος ἀένναον — *всегда текущую славу* (95 [29]), πῦρ ἀείζωον — *всегдаживой огонь* (51 [30]) — все, для чего *быть* и *становиться*, *начинаться*, одно и то же.

Словом, если Гераклит и говорит о течении, то не об утекающем куда-то, а возвращающемся к источнику, когда явное течение остановлено и обращено неявным противо-током ритма. Так, в загадочных афоризмах Гераклита течение речи остановлено и возвращено в свое молчащее начало скрытым противо-током, противо-речением звучания и смысла. Поэтому „течение” у Гераклита более текуче, чем все потоки: оно не застаивается даже в самом себе, возвращаясь к собственному истоку.

Конечно, все, можно сказать, *сливается* в единство бытия (как полагали в недалеком от Эфеса Милете), но само бытие проистекает во всем и всем, его единство есть единство *текущего события*. Бытие, можно сказать, исполняется, выполняется („изрекается”) в событии существования, но событие это *есть* событие *бытия* (а не приключения внутри существующего), когда — каким-то поворотом, оборотом на себя, каким-то завершающим все в целое „взглядом” на себя со стороны — происходит, выходит на свет все *как одно*. Образ такого явленного бытия видят в красоте и потому, как мы помним, именуют *космосом*. В частности, *космосом* поэтического произведения, или *логоса*. Вот тут-то и стоит подумать о смысле „течения”.

Что, собственно, значит всегда текущее бытие? Мы говорим, положим, *есть* нечто (τὸ τί, скажет здесь Аристотель), нечто, обладающее своим бытием, само-бытное, а не при-сущее бытию другого (если ничего такого нет, таково уж точно по меньшей мере одно: — все). Это значит, оно несет в себе *начало* своего бытия. Но сущее, которое не только „несет в себе” начало себя (свою „природу”), но и являет собою (до-по-казывает) свою само-начальность — автаркию, — это вещь-„космос” (целое, понятное под знаком прекрасного, эстетически завершенное). Дело тут, однако, не в наружной законченности. Законченностью дело вовсе не заканчивается, а, скорее, только начинается, потому что сама эта наружная законченность образуется тем, что в ней об-наруживается, — началом: то, что *начальствует* (царствует, царит в „космосе” вещи), но и то (то же самое), что остается *начинаю-*

щим, учиняющим, источающим вещь, т. е. то, в чем вещь изначально не совпадает со своей исполненностью, отбрасывается из полноты назад, к собственному началу, к еще не исполнившемуся. Неявная крепость „космического” (в смысле законченно-прекрасного) склада вещи (ее гармонии) в том, что она возвращена к своему началу, обращена в свое начало — начинание. Это произведение, в котором произведено (изведено на свет) производящее.

В этом тире между началом-начальствующим (царящим) и началом-начинающим (родящим) скрывается (что, собственно, имеется в виду: *то есть? или? не, а? как, так и?..*) вся далеко не шуточная *спорность* начала, т. е. вековой спор самой философии. Эта спорность разворачивается прежде всего в полемике (пусть неявной) между Гераклитом и Парменидом, но — в разных неузнаваемых вариациях и трансформациях — пронизывает и едва ли не конституирует всю философию.

Это — открываемое мыслью во внимании всеобщему — изначальное *несовпадение* сущего с собой, расхождение с собой в самом начале и возвращенность начатого в начинающее начало (а вовсе не впадение в кружащий поток существования или „вечного возвращения”) — вот в чем, на мой взгляд, онто-логический исток Гераклитова „течения”. Все *есть* одно (а не оставляется *по ту сторону* одного) в своем начале, начинании, истоке, замысле. Все *есть* одно, когда оно заканчивается (исполняется) началом (как точка на окружности), т. е. повсюду становится источником, источающим бытие, начинающим начинание бытия, а понимающая мысль соответственно собирателем и слагателем — источником — *замыслов* бытия. Говоря о „течении”, Гераклит обращает наше внимание не к „процессам природы”, а к бытию как *перво-источнику*, который полнее всех возможных исполнений, поскольку есть начало, могущее начинать. Подобно *темноте* речей оракула или изречений самого Гераклита, порождающих всегда текущие толкования (и поступки соответственно), но не совпадающих с ними, бытие (изначальность) сказывается загадочностью, ускользающей ото всего, что своим существованием, кажется, непосредственно разгадывает загадку бытия.

Метафора бытия как всеобщего течения говорит о том, что *быть* никоим образом не означает *каменеть* в мертвой самотождественности или застаиваться в совпадающем с собой круговращении. Скорее уж наоборот: даже быть камнем значит каким-то образом *проистекать* камнем. И ничего нового нет в том, что «Солнце каждый день новое» (58 [6]): и Солнце, чтобы быть собой, должно всегда собой по-новому становиться.

Быть для каждого сущего значит словно *источать* свое бытие (свое начинание), всегда противоборствуя некоему *противотоку*:¹ душе быть — значит восходить (сухим потоком) из своей „смерти” (влажного ливня) (42° [0], 66 [36] (а)). Быть *смертным* вовсе не значит просто умирать или быть подверженным смерти, это значит начинать (испытывая, каково это на деле научиться уметь) быть смертным *вместе* с открытой и вовлеченной в то же бытие возможностью иного бытия, бытия бессмертных. Не стану дальше варьировать эту тему, важно лишь уяснить, что речь идет не о течении каких-то процессов во времени, а о начале, начальное время, ибо оно — время — само течет отсюда.

Приведу лишь еще один, правда очень спорный, фрагмент (56ab [84]):

(56a) μεταβάλλον ἀναπαύεται

(56a) *переменяясь отдыхает* [останавливается]

(56b) κάματος ἐστὶ τοῖς αὐτοῖς
μοχεῖν καὶ ἄρχεσθαι

(56b) *мука: в тех же самых* [делах]
тяжко трудиться и быть им нача-
лом [полагать им начало, начинать]

Глагол *μεταβάλλω* говорит о серьезных переменах, например о перемене сезонов, диеты (образа жизни), о крутом повороте событий порой в обратную сторону. Так, в известной фантазии Платона («Политик») весь космос однажды обращает свой ход назад, и все движения в нем также обращаются в противоположную сторону (*μεταβάλλον δὲ πάλιν ἐπὶ τοῦναντίον* — 270d): старцы начинают молодеть, мертвые снова рождаться и т. д. В момент же поворота все приостановилось — *ἐλάυσατο*. Этим же словом Аристотель в «Поэтике» описывает поворотный момент трагедии, определяющий ее объем: «...Тот объем достаточен, внутри которого при непрерывном следовании [событий] по вероятности или необходимости происходит перелом (*συμβαίνει ... μεταβάλλειν*) от несчастья к счастью или от счастья к несчастью» (1451a15. Пер. М. Л. Гаспарова). В этот момент трагического перелома и узнавания все и в самом деле на миг *застывает* в „амехании”, но в этот миг вмещена жизненность всей жизни. Плотин приводит эти слова Гераклита (см.: Фрагменты... С. 223), рассуждая о поворотных моментах в судьбе души, падающей и начинающей возвращаться „на родину” из падения в мир. Поворотная точка конца-и-начала, трагический *перелом* действия, в момент достижения цели отбрасы-

¹ Простейшие примеры таких источающих противоборств: «Болезнь делает приятным и благим здоровье, голод — сытость, усталость — отдых» (44 [111]).

вающий героя к началу и озадачивающий человека этим началом, где противотоки, противоборствующие силы схвачены накануне рокового решения (или речения), это точка, в которой все текущее словно останавливается в своем течении, — она-то и есть *поворотная точка бытия*. Здесь не „холодное нагревается...“, а *происходит бытие*. Тут и, правда, меняется *все*.

Если же считать, что вторая часть фрагмента действительно связана с первой (у Плотина они связаны как бы через запятую), то понимаю я ее так: если бы речь шла о постоянном возобновлении того же самого, без конца и начала продолжающегося течения вещей, о периодической смене „диакосмезы” и „экпирозы”, о том, что называют „циклическим временем” и любят приписывать античности нынешние ученые, — все событие бытия сводилось бы к тщетному труду Сизифа, изнурительному и мучительному не столько тяжестью, сколько смертельной скукой.

Самый ясный и точный образ бытия-становления дает фр. 51 [30]:

κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν
ἀπάντων,

Это вот устройство [прекрасное создание; ср. τοῦ δὲ λόγου 1 [1] — *это вот сложение* (сочинение)], *то же самое для всего* (ср. τῶι ξυνῶι πάντων — 23 [114] и τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ — 23 [2])

οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων
ἐποίησεν,

не создал никто ни из богов, ни из людей [никто из богов не создал, никто из людей не сочинил],

ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται
πῦρ ἀεὶζῶον,

но был всегда, и есть, и будет огонь всегдаживой [τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' **ἐόντος ἀεὶ** — *логос всегдасущий* — 1 [1]]

ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεν-
νύμενον μέτρα

разгорающийся [в тех же] *мерах*, [в каких и] *и угасающий* [как бы остановившийся в поворотной точке]

Нетрудно заметить, что аналогия *всегдаживущего* огня-космоса-строга (тут же неизбежен вопрос: как это строй-космос может быть огнем-стихией?), который *всегда был-есть-будет*, и *всегда-сущего* логоса — сложения-сражения всего как одного — здесь достаточно явная. Единственно *мудрое* (всесторонне странное), сам *логос* (согласно которому все происходит как одно), *полемос* (отец и царь всего), *играющий* (дитя и царь), *космос-огонь* — все это метафорические обороты (*перемены* — μεταβολαί) одного —

всеобщего: *как все есть*. Всеобщее — бытие, все как одно — не одно из существующих и не сумма их,¹ а *строй, склад*, не „что”, а „как”: *как* все со-общено в *событии* события, в котором (которым) каждое есть-становится — начинает и кончает — быть самим собой: в *полной* своей мере, на своих пределах. Это „как” — этот „строй” — не внешняя устроенность многого, а незримая охваченность всего единым горением (или течением) бытия. Событийность события бытия описывается как постоянно рождающее сражение: бытие-становление в противоборстве взаимонужных и взаимодолжных существ. Земля и небо, боги и люди, будущие и бывшие суть существа, встроенные в этот всеобщий, никем не сотворенный строй, изнутри которого они устраиваются, рождаются, становятся быть и завершаются в качестве таковых.

Некий Бог, положим, может сотворить некий мир, но и в качестве всемогущего творца он *есть* существо в общении (нужде-споре) с другим — сотворенным — существом, в том же — никем не сотворенном — всеобщем *как* есть. Вопрос о бытии — это вопрос о том, *как* все есть одно, а не *что* или *кто* есть в ранге сущего по существу, преимущественно. И в относительном бытии к миру, и в абсолютном пребывании в себе Бог *есть* как (божественно *качественно*) участник „сражения”, которым порождается и есть все, что ни есть и что только ни может быть.

Итак, если попытаться выслушать Гераклитов *логос* сегодняшними ушами, слышно, кажется, вот что: вопрос о бытии (всеобщем) — конститутивный вопрос философской мысли — это вопрос не о том, *что* (или *кто*) есть (Бог, природа, субстанция, субъект, материя, дух...), а — *как* складывается (как *может* складываться) полемос (логос) мировых событий, как *происходит* бы-

¹ Онтологическая разница (die ontologoscher Differenz): бытие, которым есть все, что ни есть, само не есть так, как есть какое бы то ни было сущее, естественное или сверхъестественное, посю- или потустороннее, *бытие есть ничто из сущего*, — это основная тема всей философии М. Хайдеггера. «Мы мыслим бытие по делу (sachlich) лишь тогда, когда мы мыслим его в различии [в дифференции] с сущим, а сущее в различии с бытием» (Heidegger M. Identität und Differenz. S. 53). Впрочем, в первой части работы мы заметили, что это фундаментальное — антиметафизическое — различие лежит в основе и гегелевской диалектики, и библеровской диалогии. Оно лежит в основе и каждой философской метафизики, но в метафизике эта философская основа сама лежит под спудом. Философское лицо любой метафизики открывается, когда мы застигаем ее во внутреннем (чаще всего скрытом) споре с другими метафизиками об этих основаниях и началах. Напротив, любая философия (хайдеггеровская в том числе) оборачивается метафизикой, замыкаясь в собственном монолизме. Спорность бытия мыслится спором метафизик.

тие в со-общении сущего, *что*, собственно, происходит, решается на этой онто-логической *агоре*. Только отсюда, из этого начала-начинания, может быть предположено, какие существа (боги и машины, вещи добротные и порочные, тверди и бездны...) могут в этих событиях появиться (быть-становиться). В огне сражения бытия с самим собой — или в темной загадке логоса, спорящего с самим собой, — все может обернуться неожиданным образом: сходятся одни существа и понятия, а становятся, переплавляясь, другие. Но ничто из „всего” не исчезает, меняется лишь характер присутствия...

Не стоит упускать из внимания и то, что сами определения „общее” и „божественное” находятся у Гераклита в споре друг с другом: это, например, спор об имени единого мудрого (84 [32]), спор о том, *полюмос* ли отец богов или само *божество* есть война-мир (77 [67]). Но если божество занимает место всеобщего, оно само обретает характер склада события мира (взаимовложенность противоположностей), а не высшего существа.

Но в каком смысле этот всеобщий строй не создал никто из людей? Мы знаем: каждый человек мирно спит в *своем* мире. Крепче спят люди миром, сделав себе с помощью своих общенародных мудрецов *свой* древний мир. Мудрецы вроде Пифагора *делают* свою собственную мудрость из собранных по свету „древних” мудростей (17 [129]). Общий же для всех, единственный мир-строй таков, что его нельзя сочинить, он не может быть просто унаследован или хитроумно изготовлен из накопленных знаний. Он требует не выдумок, а вдумчивого внимания ко все(м)общему как таковому, к тому, как есть и как не может быть иначе.

Вопрос в том, как *может* быть само бытие: то, что *не может быть иначе*. Мысль здесь вдумывается в невыдумываемое, неизмышляемое, но также и не зависящее от того, что кому-то попало на глаза или кем-то принято на веру. Понимание мира — всеобщего — нельзя ни выпросить у тайноведцев, ни получить в качестве божественного откровения. Внимание ума питается не переживаниями и сведениями (явными или тайными), а логосом все-общего: *как* все сущее есть (может быть) в единстве бытия. Этим умным вниманием рожден «Логос» Гераклита, в нем же и источник возможного понимания его изречений. Так: не некий сочиненный (созданный) Гераклитом „Логос” объявляется им истинным или всеобщим, а чистая *форма* все-общности, *как* все есть одно, — вот что Гераклит называет „логосом”. Поэтому его изречения имеют характер *общеобязательности* (διὸ δεῖ ἔλεσθαι τῷ ἕνῳ... 23 [2]; εἰδέναι δὲ χρῆ τὸν πόλεμον ἑόντα ἕνόν... 80 [28]), понять их —

значит услышать их не как „гномические” вещания темного и экзотического мудреца, а как вразумительные слова мыслителя, касающегося того самого, что касается каждого и чего касается каждый, кому присуще разумение: как, каким образом, каким общим для всех и всего *строено* есть (может быть) сущее в единстве бытия, каков соответствующий склад понимания. И такова, заметим, каждая философия: она либо сохраняет общезначимость, либо не удалась в качестве философии.

Речь далее (в разбираемом фр. 51 [30]) идет о единстве *бытия*, о том, как „было всегда и есть и будет”, иначе говоря, о неизменном, ибо, как скажет Парменид, бытию „некуда” изменяться. Но Гераклит видит здесь, наоборот, «всегдаживой огонь», чистое тождество предельной изменчивости (гораздо более изменчивой, чем „течение”) и предельной неизменности (было-есть-будет).

Слово ζάω — *жить* (в отличие от βίωω — *жить-проживать*) — означает *быть в силе* (даже *быть в разгаре*), как мы говорим *живой ум, живые глаза, живые краски*.¹ Например, Антигона у Софокла говорит о неписаных законах богов (456—457):

Οὐ γάρ τι νῦν γε κάχθές, ἀλλ' αἰεί ποτε
ζῆ ταῦτα...

*Ведь не сегодня и не вчера, а всегда
они в силе* (живы, действуют)...

Такой смысл *жизни* (вспомним также *бодрствование*) исключает какую бы то ни было периодичность. Огонь бытия всегда в разгаре, бытие *есть* всегда, не в смысле мертвого пребывания или усиления-ослабления, а в смысле всегда живого события (как мы, смертные, участвуем в этом событии, дело другое). Как быть огнем и гореть, становиться огнем — одно и то же, так и быть — значит всегда сбываться. Жизнь огня передает ту живость, с которой каждое сущее, можно сказать, пламенеет во все-общем сражении бытия, где бог выступает в силах своего божественного бытия, а человек — во всю силу, в полную меру своего, человеческого.

Тут, впрочем, образ двойится.

Что все-таки значит сбываться общим бытием: становиться каждому полномерно существующим, становиться другим (горе-

¹ «Такие ранние слова, как ζῶν, ζωή, не имели никакого отношения ни к зоологии, ни даже к биологическому в самом широком смысле слова; равно как и раннее основослово φῶς — к тому, что позже было названо физическим или физикалистским. (...) Греки даже статуи богов называли ζῶα, т. е. выступившие из себя и открыто присутствующие здесь» (см.: Heidegger M. GW. Abt. II. Bd 56. S. 95).

ние — это ведь становление одного другим), перетекать в другое или, может, всему существующему „сгорать” в едином огне бытия?

Или другая озадаченность: как это стройный (пифагорейский) порядок — *космос* — всего есть *огонь* — стихия, едва ли не сам *хаос*? Не: был (и, положим, будет) огонь, *откуда* родился космос, который *есть* сейчас и, возможно, однажды больше не будет, — а: космос и *есть* (был, будет) огонь. Тут стоит вспомнить, что „космос” именуется не мир и не просто устроенность, а такую *форму*, в которой порядок приобретает качество нарядной законченности, красоты. Прекрасное же всегда отличается парадоксальным единством строгой формы и внутренней живости. Прекрасная форма приводит в целостность, в единство так, что единство оказывается не совпадающим, расходящимся с собой, это постоянно возникающее и постоянно ускользящее единство противоборствующих схватываний и придает живость произведению.¹

Но схожей парадоксальностью отличается и все-общность бытия, расходящегося со своим единством в расходящийся мир сущего, существующий, однако, единством бытия. Ведь „есть” бытия, как мы уже имели случай отметить, это „есть” *связки* в единственном суждении *логоса*: все *есть* одно.

Жизнь (или горение) бытия оказывается еще страннее огня, который, чтобы всегда жить (всегда быть), всегда нуждается еще в *другом*: в том, что не огонь, что им горит и чем он горит. Горение живого огня есть, следовательно, опять-таки не все (метафора не вполне подходит): в его разгорание вложено противоположное событие — угасание. Тогда, значит, „есть” (все *есть* одно) — это не просто огонь, не „сгорание” всего в одном, а — разгорание-угасание (как и сражение — не все, а все, кажется, война-мир).

Так образ бытия-горения усложняется. Он теперь подсказывает (συναίνει): всеобщность бытия, *строй* („космос”) и *склад* („логос”) всего как одного — источник, напомню, ума, т. е. всеобщего понимания, форма онто-логического смысла, обнаруживается, сказывается, может быть замечен в *трех* моментах: у *первых* начал, у *последних* концов и в точке *превращения* мира в другой.

¹ Герой романа Гельдерлина «Гиперион, или Отшельник в Греции» говорит: «Великое слово Гераклита ἓν διαφέρων ἑαυτῷ (единое, различающееся в самом себе) мог найти только грек, ибо в этом все существо красоты, и пока оно не было найдено, не было и никакой философии» (см.: Гельдерлин Ф. Сочинения. М., 1969. С. 356 (пер. Е. Садовского, немного измененный мной. — А. А.)). Гиперион, наверное, имеет в виду διαφερόμενον ἑωυτῷ из фр. 27 [51]. См.: Heidegger M. GA. Abt. II. Bd 56. S. 31.

Жизнь, бытие огня, как метафора живого бытия (бытие — *сущее*, как огонь — *горящий*), — это „поворотное”, „возвратное”, схваченное в себе строгими мерами горение-угасание. Это значит начало и конец как точка превращения, где одно (все) „сгорает” (угасает), тут же занимаясь, разгораясь другим (всем). В тех же мерах — всего — возгорание, в каких и угасание. И сам огонь (в качестве сущего), по словам Гераклита, обращается (превращается, „сгорает”) в море, а оно — в землю и... во что-то там еще, а потом обратно, в тех же пропорциях (53 [31]).

Поэтому от метафоры огня Гераклит переносит нас к другому сравнению:

54 [90] πυρός τε ἀνταμοιβῆ τὰ
πάντα καὶ πῦρ ἀπάντων
ὄκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ
χρημάτων χρυσός

огня замена все, а огонь всего, как золота — товары и товаров — золото
(Пер. А. Лебедева: *под залог огня все вещи и огонь [под залог] всех вещей, словно как [под залог] золота — имущество и [под залог] имущества — золото.*)

Огонь тут занимает место *одного*, а связка *есть* понимается как *обмен* (см. с. 477).

Для начала отметим одну любопытную деталь. В «Агамемноне» Эсхила («Орестея» впервые поставлена в 458 г.) хор называет бога войны Ареса *менялой* (ст. 438—445)

ὁ χρυσαμοιβὸς δ' Ἄρης σωμάτων
καὶ ταλαντοῦχος ἐν μάχῃ δορὸς
πυρῶθεν ἐξ Ἴλιου
φίλοισι πέμπει βαρὺ ψῆγ-
μα δυσδάκρυτον, ἀντήνο-
ρος σποδοῦ γεμίζων
λέβητας εὐθέτους.

О, Арес, меняющий тела на золото и держащий весы в битве копий.

После сожжения он присылает близким из Илиона замещающий человека тяжелый горький пепел, наполняющий хороши сработанные погребальные урны.

στένουσι δ' εὖ λέγοντες ἄνδρα

Его оплакивают, славословя мужей¹

Не знаю, можно ли слышать здесь отзвук Гераклитовой метафоры, но кое-что стоит заметить. Арес — бог войны — меняет

¹ Ср. пер. Херберта Смита (H. Smyth): «Ares barter the bodies of men for gold; he holds his balance in the contest of the spear; and [440] back from Ilium to their loved ones he sends a heavy dust passed through his burning, a dust cried over with plenteous tears, in place of men sending well made urns with ashes. [445] So they lament, praising now this one...» (Aeschylus / With an English transl. by H. W. Smyth. Cambridge, Harvard University Press, 1926).

(покупает) тела на „золотой” пепел,¹ краткую жизнь — на „вечно-текущую” славу, живущую в слове. Так *убитые Аресом* (ἀρπυγῆες — фр. 96 [24]) ценою смертной (телесной) жизни становятся бессмертными в памяти богов и людей.

Впрочем, возможно, это случайное созвучие. А если уж опираться на экзистенциальные темы, то к делу ближе не эпическая, а трагическая героиня. Здесь человек обменивается с *самим собой*. Жизнь-поступок, жизнь-действие трагического героя (в судьбе которого вспыхивает нечто *общее и возможное*) переламинается, смысл поступка *всей жизни* оказывается противоположным, в один смысл был вложен другой. Жизнь — вместе со всем произошедшим — переламинается, обращается, отбрасывается к началу. *Дву-смысленная* решительность жизни обменивается на озадаченность ее единством, т. е. мыслью, со-держашей в себе эту двусмысленность разом, en accord, в обращенном на себя расхождении с собой, как у лука и лиры — в едином начале *жизни и смерти*.

Впрочем, эти намеки нужны нам только в качестве наводящих на весьма существенный оборот всей темы. Если уж говорится, что *все* обменивается на огонь, то это следует брать всерьез: (1) некоторым образом это погребальный костер для *всего* и (2) все это все, это все всячески, во всех отношениях и во *всем времени*. Огонь бытия не может сначала становиться всем миром (угасать в мире), чтобы потом, через некоторое (какое?) *время* снова его сжечь. Допуская это, мы упускаем *время* из всего, обмениваемого на огонь. Возгорание и угасание Гераклитова огня не может происходить *во* времени, иначе пришлось бы искать огонь поогненной. Но если так, что же значит обратный обмен огня на все? Как же все, однажды сгорев, все-таки снова *возникает* из огня? Но в том-то и дело, что речь здесь не о космических событиях, а о загадке существования сущего (очень похожей на ту, которая поставила в тупик Гомера): бытие *есть* связь (связка „есть”) взаимоисключающих — как жизнь и смерть, все и одно. „Обмен” (все — огонь — все) описывает не фазы космического процесса, а внутреннее противоборство бытия как такового и странное событие: превращение *всего* в другое *все*.

Между тем все позднейшие комментаторы понимали Гераклитов огонь именно космогонически, как процесс во времени: из огня-де возникают все многообразные вещи („диакосмеза”), в огонь потом снова обращаются („экипроза”). Симпликий, правда, замечает, что такое толкование вроде бы прямо противоречит сказанно-

¹ См. *53 bis (Фрагменты.... С. 221), где ψῆμα и есть *золотой песок*.

му: «всегда был, есть и будет», но тут же разъясняет, что Гераклит имеет в виду не «это вот мироустройство», а неизменный порядок (διατάξις) следования во времени превращений (перемен) то в огонь, то в космос (51b⁵). Но у Гераклита „космос-строй” (настоящий) и есть сам „огонь”, живой всегда (а не по временам), тот же самый для всего, повсюду и всегда. Речь идет о том, как все есть (одно), а не о том, как порой *бывает*, пусть это „бывает” и периодически повторяется.

Во всеобщем складе вещей (в *логосе*) сложено также и *все* время; *единое мудрое* (искомое фило-софом) остается отстраненным от всех сторон, сцен и зрелищ существования, которые оно объемлет и в которых разворачивается и сказывается (как *одно* трагедии отлично от суммы, связи, перемены ее эпизодов); понимающее внимание направлено умом и к уму, когда обращено к общему, которым все сообщено, сведено в общение, а не разведено по периодам и сторонам. Так и *огонь*, обменивающийся на *все* существующее, есть просто само бытие (конечно, его *мета-фора*) как *сущее* („горящее”, „живущее”), *чем* все всегда суть и что — *одновременно* — ни с чем из сущего — бывшего или будущего, божественного или человеческого — не совпадает. В этом огне светится то „*никогда не заходящее*” (τὸ μὴ δῶνόν ποτε), от чего нельзя укрыться (81 [16]).¹

Трагический театр и тут дает нам важные подсказки. Он делает зримым некий смысловой оборот этого изречения. Актер с самого начала выступает в неизменной *маске*. Таким образом, с самого начала над всеми действиями и перипетиями драмы уже стоит, как всевидящее Солнце, лик трагического *узнавания*, — того единственного — переломного — момента, когда меняется *все* и *все* — бывшее, настоящее и будущее — вместе — выходит на свет и становится ясно, *что, собственно, есть*. Это „*есть*” больше не скрывается в прошлом, не загорается настоящим, не заманивает в будущее: *так есть*.

В том-то и дело, что *логос* Гераклита, имеющий сказать, как все есть одно, осмыслен только в том случае, когда ему это удастся, а именно, если *все* — в том числе и все происходящее во времени, все, что *бывало* и *может быть*, — он умудряется сложить, собрать

¹ Таков лейтмотив толкования М. Хайдеггера. *Никогда не заходящее* (τὸ μὴ δῶνόν ποτε); *восходящее на свет* (φύσις), *склонное к сокрытию* [т. е. (не-)заходящее] (фр. 8 [123]), *истина* (ἀ-λήθεια), понятая как *не-сокрытое*, — говорят одно и то же: существо истинны бытия: как есть бытие сущее (см.: Heidegger M. GA. Abt. II. Bd 56. S. 171—177).

в одно бытие. Раскладывать и разводить же все снова по разным временам и сторонам — значит снова теряться в вещах и менять ясную загадку *логоса* на смутные и скучные гадания.

Загадочность (темнота) Гераклитова *логоса* в том, что он, собирая (слагая) все — разное, благополучно сосуществующее, пока существует врозь, — в одно, должен содержать противоположности вложенными друг в друга. „Огонь”, *бытие* которого *есть* горение, на редкость удачная метафора все-общности бытия, не совпадающего ни с одним сущим и не существующего в качестве некоего особого (высшего) сущего наряду с другими. Это образ бытия-становления, если слово „*бытие*” слышать как субстантив от глагола „*быть*” (как „*житие*” от „*жить*”), отвечающего, как и положено глаголу, на вопрос: *что делать?* Огонь-горение соединяет в себе, кажется, несоединимое: происшествие (происходящее), в котором происходит (есть, горит) сразу все, что происходит (а если так, то что значит *происходит?*); начинание (возгорание), в котором окончание (угасание) неотлично от начинания; проистекание (во времени) и исполненность (вне времени). Иными словами, это из временного ряда происходящего вон выходящее происшествие, в котором — в неделимое мгновение, как при вспышке молнии (ср. 79 [64]), — про-исходит (восходит на свет, обменивает все на себя) бытие: *все*, что *есть* (что было *сущим*, *есть сущее* и может быть *сущим*), *есть* тут и теперь как *одно*. Или — это все начавшееся, длящееся и имеющее быть сущее, взятое назад, собранное обратно, вобранное в начинающее начало своего бытия, в точку *обмена*, где вещи, пущенные в оборот (обиход) существования, еще хранят огненную цену бытия. *Огонь* (золото) и *все сущее* (вещи) не части, не стороны и не фазы, а *переменчивые обороты* одного и того же.

Но вот мы находим фрагмент (82 [66]), где о возгорании огня ясно говорится именно в будущем времени.

πάντα γάρ... τὸ πῦρ ἐπελθὼν
κρίνει καὶ καταλήψεται

ибо все, наступив [нагрнув внезапно — А. Лебедев], *огонь различит* [разделит, рассудит] *и охватит*

Но будущее время указывает здесь не вперед, а вглубь, в суть происходящего, это время в бытии, а не бытие во времени: то, что есть и всегда уже происходит, выйдет на свет и выведет все на свет так, как оно всегда уже есть. Примерно в том же смысле Пиндар называет Время отцом всего (Ol. 2, 19), а в другом месте словно поясняет: «Время одно, что выводит на свет истинную правду...» (10, 55); так, у Софокла хор говорит Эдипу: «Тебя отыскало всезрящее

время» (ОК. 1213) или в «Аяксе»: «Больше всего и неисчислимое время выводит на свет (φύει) скрытое и явное скрывает» (647—648). Во времени словно излагается то, что уже содержится в бытии (в *логосе*, в *уме*). В сокровенной гармонии (слаженности) бытия разделены, разорваны связи, образующие явную гармонию окружающего мира, и все находится в мерном обмене на другое.¹

О чем же все-таки речь? Можно ли выбраться из этого потока метафор к чему-то более вразумительному?

Выражение, схожее с «было, есть, будет», встречается однажды у Гомера и говорит о мудрости птицегадателя Кальханта, который *ведает и сущее, и будущее, и прежде сущее* (ὄς ἦδη τὰ τ' ἑόντα τὰ τ' ἑσσομένα πρό τ' ἑόντα) (Ил. 1, 70). Точно тот же самый оборот встречаем и у Гесиода, но так описывается у него мудрость Муз, дочерей Мнемосины-Памяти:

...Голосами прелестными Музы
Радуют разум великий (μέγαν νόον) отцу своему на Олимпе
Все излагая подробно, что было, что есть и что еще будет
(εἶρουσαι τὰ τ' ἑόντα τὰ τ' ἑσσομένα πρό τ' ἑόντα).

(Ст. 36—38. Пер. В. Вересаева).

Тут, как и у Гомера, стоят не временные формы глагола *быть*, а причастия: *сущее, будущее, прежде сущее*.

Значит, бытие в целом, со всеми подробностями, во всем бывшем, существующем и имеющем быть, уже сложено в ведении мудреца-гадателя, в памяти и песнях Муз и в уме Зевса. Многое можно рассказать последовательно, во времени, но в памяти пронизательного ума все уже сложено, собрано — со всеми противоречиями и противоположностями — одновременно, как простое одно.

Но разве не таково понимание *логоса* и *ума* у Гераклита? *Ум* ведь питается и растет во внимании все-общему, растет и становится собой в этом внимании (23 [114+2]). А *логос* есть „критерий“ истины, потому что он и есть некоторым образом все в целом (см. текст Секста Эмпирика на с. 388), все, что было, все, что есть сейчас, и все, что еще может быть, т. е. все событийное время — собираемое, слагаемое *умом* в единое, каждый раз новое событие бытия.²

¹ См.: «Все частные существа суть только процесс и переход, становление другой вещью; и нет универсального существа, так как огонь есть сама несубстанциальность» (Conche M. Op. cit. P. 300—301).

² Мне представляется значимым и относящимся к делу текст совсем иных времен, к тому же касающийся, кажется, иной темы, — известный тезис В. Гумбольдта о языке: «Язык, схваченный в его действительной сути, есть нечто постоянно и в каждый момент *проходящее*. Даже его фиксация на письме есть

Гераклит, впрочем, понимает это сложение еще вполне *мусически* (поэтически), как склад афористического изречения, ни слова не упускающего в своем замкнутом на себя единстве, настолько плотном, что слова словно сплавляются (сливаются) в одно слово, содержащее в себе все иные — аналогичные — обороты и метафоры: изречение, источающее изречения. Тема же эфесской Музы не многое, а одно. Это не растекающееся в подробностях многознание эпической Музы аэдов, готовых извлечь из памяти песнь, подходящую к случаю, не Муза лирических или трагических поэтов. Ее внимание обращено к источнику всех *слаганий* и их средоточию — к *логосу* и *уму*, содержащим одновременно прежде, ныне и потом сущее, — словом (разом) сказать: *бытие*.

Мы замечаем, стало быть, что метафора всеобщего огня несет в себе также и смысл ума (все-общности), и смысл „логоса” (все-сообщности). Обращая внимание на этот оборот, можно сказать: *переносно* речь идет об уме, мышлении, о горении — энергии (слово придумает Аристотель) — мышления.

Ипполит, процитировав фрагмент об огненном „суде” (82 [66]), продолжает: «Он [Гераклит] *говорит, что этот огонь разумный и управитель* [„причинитель”] *хозяйства целого* (λέγει δὲ καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὄλων αἴτιον), *о чем говорит так*: „А всем управляет молния” (τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνός) (79 [64])» (Marcovich. P. 422).¹

Есть и еще одно свидетельство, где Гераклитово начало понимается не космогонически.

Α10 οὐ κατὰ χρόνον εἶναι γενη-
τὸν τὸν κόσμον, ἀλλὰ κατ'
ἐπίνοιαν

[По Гераклиту], *возникновение*
строит не во времени, а в мысли
[замысле]

всегда лишь несовершенное, мумифицирующее сохранение, которое так или иначе опять же нуждается в усилении по осязательному воссозданию живого произнесения. Сам язык есть не произведение (Ergon), а деятельность (Energeia). Его истинное определение может поэтому быть лишь генетическим. А именно, он есть вечно обновляющаяся *работа духа*, направленная на то, чтобы сделать *артикулированный звук* выражением мысли. Непосредственно и в строгом смысле это есть определение конкретной *речи*; но ведь в подлинном и существенном смысле лишь всю совокупность этой речи только и можно считать языком» (цит. в пер. В. Библина по изд.: Хайдеггер М. Путь к языку // Хайдеггер М. Время и бытие. С. 262).

¹ Не стану толковать эту „молнию”, замечу лишь, что и она есть огонь, не занимающий времени. Молния, которой правится *все*, не может сама находиться среди всего. Это *все* находится в ней, в ее свете. Что πῦρ φρόνιμον (*разумный огонь*) — выражение Гераклита, обосновывает Карл Райнхардт (Reinhardt K. Heraklits Lehre vom Feuer // Hermes. 1942. N 77. S. 25—27). См. также: Guthrie W. Op. cit. P. 471, 472.

Тогда все, что до сих пор говорилось об огне, можно перенести на логос-замысел-ум: всеобщий, никем не изготовленный и не выдуманый нами склад бытия сложен в замысле ума, всегда-мыслящего, содержащего в за-мысле все прежде сущее, ныне сущее и будущее сущее. Он в той же мере сосредоточивает все в единство, в какой и обращен ко всему: он и есть *посредник-меняла*, который обменивает все на одно и одно на все, превращает вещи в мысли (логосы) и замыслы — в вещи.¹ В самом деле, понять вещь в существе ее цельного бытия (а не в случайной фактичности) — значит усмотреть, чем она может стать и чем она уже становилась, во что она превращается, как переменяется, на что обменивается. Словом, понять как систему *виртуальных* состояний, как мог бы сказать современный физик.

Итак, обмен товаров на золото или всего на огонь (возможного) аналогичен обмену явного (начатого) мира на мир неявных начал-начинаний, таящихся в уме, полном замыслов, источнике замыслов, начинаний, начал. Этот обмен — понимание — и ведется философским умом. Но, как показывает история философии, это довольно опасный обмен, тут легко просчитаться. Рассчитывая получить взамен всего золотой слиток единой истины, мы получим только холодный пепел, если не готовы иметь дело с *горящим огнем*.

РАЗДЕЛ II

МИРЫ НАЧАЛА. ПАРМЕНИД, ИЛИ ЛОГИКА НАЧАЛА

...Одиссей возвратился,
Пространством и временем полный.

О. Мандельштам

ВСТУПЛЕНИЕ

ПРИПОМИНАНИЕ НАЧАЛА

Пифагорейская космо-логика или архитектоника сущего — в разных сферах (медицине, астрономии, праве, этике...) и в целом (всеобщая ритмо-логика) — позволяет уяснить черты особого ми-

¹ Может быть, отсюда, испытав многочисленные превращения, метафора огня-мысли-замысла (равно как и логоса-начала) привела к огню-художнику стойков (πῦρ τεχνικός, ignis artificialis). Один из ранних стойков Клеанф из Ассы написал, говорят, сочинение «Разыскания о Гераклите». См.: *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 106.

ра, открытого греческой мыслью. Между открытым так миром и мыслью, которой мир так открывается, существует тайная взаимность: вдумываясь в мир, озадачиваясь *самозабвенным* вопросом: как может *быть* мир сам в себе, словом, открывая мир как мир, — мысль открывает (вспоминает) и саму себя: понимает, что значит понимать не только в смысле — разбираться в мире, разобранном и собранном, устроенном как мир, но и в смысле более изначальном: что значит понимать (об-нимать) мир сущего в не(раз)делимой целостности его *возможного* бытия. Трудность — апория — в том, что бытие, помысленное в полноте, т. е. как бытие просто, как простая единица, возможности не допускает, и мысль находит себя целиком захваченной мыслимым бытием, находит вместо себя лишь помысленное бытие.

Пифагорейская аритмо-логика открывает странный — для нас — мир и соответственно странную логику понимания в *этом* мире. Основное онтологическое различие мира греческого умопостижения и новоевропейского мира как предмета познания (в XX веке дело меняется) можно в двух словах определить так. Греческая мысль понимает ум человека, понимающего в мире, космо- и онто-логически: ум формируется как микрокосмос, он образуется образом мира, он складывается тем самым *логосом* (той же логикой), каким сущее сложено в мир, в целое, понимающее (обнимающее) себя, каким сущее собрано в простоту (единство, изначальность) бытия; человек становится разумным, понимающим в мире (мудрым), насколько ему удастся *вдуматься* в то, как может быть сущее сначала сложено в мир (все как одно). Для „нас” же основной вопрос *гносеологический*: как чуждый, бесконечный, неведомый в себе „черный ящик” мира (в том же „ящике”, разумеется, скрывается и мир самого человека — психология, история, культура... — как *предметы* познания) может отвечать на наши „рациональные” вопросы (идеализации, модели, теоретические конструкции). Речь идет о принципах и методичности познающего вопрошания, которым измеряется истина бытия как *объективности*. Для греческой мысли речь идет о началах бытия, и этими началами определяются начала мыслимости.

Начала аритмологической космологии, напомним, предел (единица, равное себе), беспредельное (много-образное, а-морфное) и среднее: гармония — бесконечная система пропорционально отмеренных, соразмерно определенных формо-образований (своего рода система стационарных состояний). Надеюсь, сказанное во второй части работы позволяет не оговариваться, что слово „космология” означает здесь не теорию вселенной, а логику устройства

чего бы то ни было устроенного, любого „микрокосмоса“: истинно-сущего, добро-порядочного, добротнo-слаженного (красивого), добро-качественного. Так можно было бы говорить о медицинской *космологии*, началом которой будет образ единственного, равного самому себе здоровья, а болезни будут бесконечным многообразием более или менее точно определенных (по разным показателям) мер отклонения от него. Например, согласно Алкмеону из Кротона, близкому пифагорейцам современнику Гераклита и Парменида, «здоровье — соразмерная смесь [элементарных] качеств (σύμμετρον τῶν ποικῶν κρῆσιν)» (В4).¹ Соответственно болезнь определяется мерой нарушения этой *симметрии*. Можно было бы по аналогии говорить об этической или политической *космологии*, а арифметика с геометрией будут собственно *теоретической* космологией.

Для нас этот мир странен, особенно если смотреть на него изнутри мира и мысли, открытых новоевропейской метафизикой и заключенной в ней наукой.

Существует немало способов справиться с этой странностью. Во-первых, не признавать всеобщую — онто-логическую — значимость архитектоники греческого мира: дело-де идет не об устроении самого мира, а об исторически особых *представлениях* о том мире, знающее *понятие* о котором — к тому же еще и гносеологически отрефлектированное — имеет только современная наука (и согласная с ней философия — наукоучение, теория познания, методология...). Незачем вдумываться в это „представление“ как в онто-логическую *возможность* бытия миром (тогда ведь придется спросить себя сверх того еще и о том, что же такое мир онто-логически возможных миров), достаточно объяснить (оправдать, извинить) его историческими обстоятельствами, каким-нибудь *базисом*: если не рабовладельческим способом производства (с его „телесностью“), то наследием мифа, эстетическими пристрастиями, морфологией (физиономическим складом) греческой культуры... Во-вторых, можно толковать со знанием дела о разных *картинах мира*, разных *типах рациональности*. Можно, наоборот, поставить именно греческую онтологию в образцы и основы, в равное себе начало начал, измерив состоятельность архитектурно-технически иных начал мерой преемственности или отклонения. Можно оспаривать эти позиции (вариаций их множество), можно патетически утверждать или рассудительно аргументировать за или против, — но стоит также и внимательней вдуматься в то, как находят-

¹ См. Фрагменты... С. 273.

ся эти архитектурные начала, как и в каком смысле они уясняются и устанавливаются в качестве *первых* начал. Рассуждая и аргументируя, стоит, кроме того, принять во внимание, что та самая мысль, которой *мы* рассуждаем, тоже имеет свои архитектурные начала, что мы думаем не „вообще“, а всегда уже *подначально*, что называется, в «духе времени», более того, подчиняясь тому, что порождает все могущественные „духи“ времени, — метафизике эпохи, априорно ей предпосланной.

В самом деле: в каком *типе рациональности* мы рассуждаем, к примеру, о типах рациональности? Видимо, обращаясь к началам „рациональности“, нам следует, чтобы не попасть впросак самомнения, совершить радикальную операцию, названную Гуссерлем заимствованным у скептиков термином „эпохэ“: воздержание от суждений. Надо суметь (умудриться) отодвинуться также и от основ *своей* рациональности, подвергнуть их, как нынче говорят, *деконструкции*. Но куда же отодвинуться?! С чем же мы останемся после деконструкции того, что вообще позволяет судить, понимать, убеждаться, устанавливать..? Недоумение понятно: ведь всякое суждение базируется на неких основаниях, началах, а как же, чем же судить о началах судящего?

Скептическая „эпохэ“ вовсе не обязательно приводит просто к отстраненной позиции, к интеллектуальной *апатии* и *атараксии*. Напротив, здесь-то и ютится собственно философский дух. Можно представить всю историю философии как историю методичного и обстоятельного скепсиса мысли к своим началам (онтологическим предпосылкам, критериям истины, последним достоверностям, априорным основоположениям), как само-критическое вдумывание в смысл начальности (основательности) своих начал (смысл *рациональности*). Тогда мы — вместе с Гегелем — не найдем ничего другого, кроме бытия самой всегда-мыслящей (само-обосновывающей) — всегда-живой и все в себе сжигающей — мысли в качестве начала всех начал. А это значит, что в конце концов мысль возвращается — или впервые приходит — к началу начал (также и историческому), но теперь понимает его *истинный* смысл: истинный смысл Гераклитовой „диалектики“ и истинный смысл Парменидова тождества мышления и бытия. Быть мыслью и мыслить, производить мысль — одно и то же.¹ Так опре-

¹ «„Мышление и то, ради чего существует мысль, суть одно и то же(…)“». Это — основная мысль Парменида. Мышление производит себя, и производимое есть мысль. Мышление, следовательно, тождественно со своим бытием, ибо ничего нет кроме бытия, этого великого утверждения. (…) Так как в этом нужно видеть восхождение в царство идеального, то мы должны признать, что с Пармени-

деляет Гегель последнее и первое слово философии... если его правильно, т. е. по-гегелевски, понять. Заметим, что то же самое слово может быть с равным успехом вложено и в уста Гераклита, хотя Гераклит, по Гегелю, говорит уже *следующее* слово.¹

Гуссерлевская феноменология находит эту гегелевскую — „романтическую”, спекулятивную, замкнутую и вращающуюся в себе логику — вообще вне касательства „самых вещей”. Ей — гегелевской логике — недостает критики разума не со стороны разума, а со стороны *бытия* самих вещей (не эмпирического, конечно).² Между тем первое начало (или последнее основание) теоретической мысли по определению не может быть ее собственным *предметом*. Начало мысли — пробуждающее и занимающее мысль — может находиться только в некоей мысли-до-мысли, в том, *как* то, что *есть*, всегда уже *дано* (es gibt), прежде чем о нем можно было бы строить домыслы.

Феноменология показала огромные возможности, так сказать, до-судящего, до-категориального („допредикативного”) мышления, мышления не *о* началах, а *в* началах. Замысел феноменологии можно охарактеризовать как прокладывание пути к такому *архаическому* мышлению не в смысле древности, а в смысле изначальности. Понятно, почему мышление уступает тут первенство сознанию. Бытийные начала находятся не мышлением „о” бытии, а своего рода аналитикой *сознания* как формы интенциональной вовлеченности в мир, его изначально-конститутивной вос-принятости (понятности).

Но само феноменологическое „сознание” нуждается в онтологическом обосновании, полагает Хайдеггер. Он хочет понять феноменологическое начало *изначальнее*: начальное не находится, конечно, готовой мыслью, размышляющей *о* бытии, но и „сознание” уже *начато*, затеяно, раскрыто самим бытием, выходящим в этом событии на свет. Мы, таким образом, вновь возвращаемся к мышлению, но к мышлению, если можно так сказать (но так сказать, конечно, нельзя), *до-* (чтобы не сказать еще хуже: *под-*) *сознательному*. Онтологическое основание (начало) мысли находится в мышлении самого бытия (родительный падеж субъекта тут пер-

дом началась философия в собственном смысле этого слова» (Гегель Г. Лекции по истории философии. Кн. 1 // Гегель Г. Соч. М., 1932. Т. IX. С. 223).

¹ «Необходимый шаг вперед, сделанный Гераклитом, заключается в том, что он перешел от бытия, как первой непосредственной мысли, к становлению, как второй мысли. (...) У Гераклита, таким образом, мы встречаем философскую идею в ее спекулятивной форме, между тем как рассуждения Парменида и Зенона представляют собой абстрактный рассудок» (там же. С. 246).

² См.: Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Логос. М., 1911. Кн. 1. С. 4.

вичнее родительного объекта). Начало мысли в сокровенной взаимообращенности и взаимообязанности бытия-мыслящего (внемлющего) и бытия-мыслимого (*самооткровенного*).

Этим путем М. Хайдеггер и пришел к до-сократикам (как до-метафизикам), в частности к Гераклиту. *Логос* начала устроен не как суждение логики, скорее как загадочная подсказка, сколько сказывающая, столько и утаивающая: бытие сказывается сущим (сущее ведь *есть*), но и укрывается, таится в нем (бытие сущего *не есть* ничто из сущего). Систематизация сущего в теоретической метафизике всей метафизической мощью закрывает мышление бытия, которое сказывается словом, сколько сказывающим, столько и умалчивающим. Только такие ранние мыслители, как Гераклит и Парменид, на заре европейской философии дали сказать самому мышлению бытия. Так *первое* слово европейской философии оказывается — в конце ее метафизического пути — ее *последним* словом. Именно это самое раннее слово, сказанное на самой заре европейской истории, оказывается прямо обращенным к нам (и потому впервые поистине понятным), самым поздним порождениям клонящегося к закату запада. Такое смыкание начала и конца знаменует *эсхатологическую* природу исторического бытия.¹ Нам ли не понять речи Гераклита о *логосе*, собирающем этот исторический *сказ* мира в одно слово, в целостный эон бытия, или об *огне*, молниеносно вырывающемся из-под спуда, чтобы вынести свое последнее суждение о первых началах этого эона?

Так Гераклит и Парменид входят в средоточие современной философии, лучше сказать, находятся там философией — в тех редких случаях, конечно, когда ей самой удастся найти себя, дойти до своего философского — онто-логического или архео-логического — средоточия.

Наконец, еще один оборот философии как формы радикального скепсиса мысли, т. е. критики ее онто-логических начал: история философии понимается как *спор*, *диалог* об этих перво-началах. Понятно, что только в форме такого (скрытого) диалога исторические метафизики хранят в себе собственно философскую озадаченность, т. е. радикальное *сомнение* в собственных началах. Только со-общенные друг другу, связанные вопросо-ответными отношениями „учения”, „мировоззрения”, „измы” образуют собственно философский *логос*: форму вопроса о первых началах бытия и мышления. Современная философия, преодолевая свою метафизичность — т. е. *монологичность*, — делает это скрытое, ютившее-

¹ Heidegger M. Holzwege. S. 301—302.

ся в подтекстах и маргиналиях взаимо-вопросание явной формой собственно философской мысли. Тогда последнее слово европейской философии состоит в том, что она как бы отказывается от *собственного* слова и хочет вновь *дать* слово всему, что, казалось, уже навсегда сказало последнее слово. Но бег исторического времени позволил мыслителям сказать в лучшем случае только *первые*, но далеко не последние слова. Философский логос требует перечитывания, живет перечитыванием и обладает свойством самовозрастания.

Новое слово философии ожидается как *новое* собственное слово *старых* философий, рождающееся в диалоге их друг с другом.

То, что можно было бы назвать диалогической эпохэ, — отказ от собственного слова, но отказ, не ожидающий таинственной под сказки *самого* бытия. Слово возвращается уже говорившим. Эта эпохэ предполагает понимание начала (принципа) как *места* диалога о началах, образование (или открытие) в средоточии начала своего рода *эллипсиса*, смысловой *пустоты*, каждый раз требующей ответного восполнения, т. е. продолжения разговора и углубления смысла „своего” начала. Диалогическая эпохэ, пожалуй, ближе других к историческому источнику этой эпохэ. Самое полное (сохранившееся) выражение греческого скептицизма, книга Секста Эмпирика «Против академиков», представляет собой, собственно, историю греческой философии. Но в скептической композиции история эта не превращается ни в доксографическое перечисление учений, ни в описание пути к правильной философии. Эта ком-позиция сводит учения в спор, причем в спор именно по поводу первоначал (критериев истины). Дело не столько в особой позиции скептика, сколько в представлении самой греческой философии как *скепсиса* перво-начал. Ведь *скепсис* (от σκέπτομαι — *рассматривать, разбирать*) — это, собственно, и есть внимательное разбирательство предмета в совместном обсуждении. И эпохэ может быть не просто *воздержанием от суждений*, а взаимоудерживанием от полагания своего начала решенным. Да, это форма не-знания начала, но, как сказал бы Николай Кузанский, *ученого* незнания, незнания всем *знанием*, всеми *логосами* греческих философов. Начало (бытие) мыслится как *вопрос*, нечто вроде предмета судебного разбирательства,¹ предмет спора, озада-

¹ Напомню: именно так — как изначально спорное — понимает М. Хайдеггер «предмет (или дело — die Sache) мышления» в отличие от метафизической философии. См.: Heidegger M. Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens // Heidegger M. Zur Sache des Denkens. Tübingen, 1969. S. 61—80. См. также:

чивающий тем больше, чем больше участники выявляют в споре изначальность своих начал. Так мы сохраняем возможность *рассуждать* о начале и вместе с тем не впадать в гегелевское кружение мысли в себе.

Если вдуматься в уморасположение философии, держась этого образа панскептического диалогического взаимо-воздержания от решения, можно уяснить *онтологический* смысл этого расположения. Таков *логос* — логическая форма мысли и речи — в котором (и которым) бытие, сказываясь, вместе с тем не высказывается, удерживается от растворения в каком-либо исчерпывающем сказании. Сил-логизм — умозаключение — этого *диалога* философских *логосов* тот же, что и в изречении Гераклита: «Сколько я логосов-учений ни слышал, ни один не дошел до того, чтобы уловить ото всех логосов обособленную, странную мудрость». Странную не на чей-то или общий взгляд, а в себе. Странность — всегда-спорность — единственно мудрого (начала любо-мудрия, фило-софии), отстраненного от каждой *знающей* мудрости, коренится в изначальной спорности всеобщего бытия. Эту спорность — полемический логос — бытия Гераклит по-разному и высказывает. Тем самым он вводит нас в средоточие философии.

Вслушиваясь и вдумываясь в изречения Гераклита, мы — при удаче — начинаем понимать: не Гераклит говорит темно и загадочно, он ясно и со всей определенностью дает увидеть темноту и загадочность бытия. Он открывает „трагическое недоумение”,¹ то радикально озадачивающее удивление, которое считается началом философии. В этом удивлении философия рождается, но его и рождает. Если уж она служит чему-то, то этому онто-логическому удивлению, и вся ее странность, непонятность и неприемлемость в том, что люди ждут от нее мудрых ответов, а ее задача — открыть вопрос, под который бытие, затронутое человеком, ставит человека и от которого человек отгораживается своими не-странными мудростями.

Гераклит, говорю я, вводит нас в средоточие философии, которое — Хайдеггер прав — в философии прочнее всего забылось: философия как мышление бытия, развертывающее внутренний спор бытия с самим собой и с мыслящим его мышлением. Здесь же, в этом же семени-логосе, коренится и онто-логическое основание философии как диа-логики онтологических пред-положений.

Ахутин А. В. Dasein (Материалы к толкованию) // Ахутин А. В. Поворотные времена. С. 551—600.

¹ Так М. И. Каган определяет основной патос пушкинского «Медного всадника» и других крупных поэм (*Каган М. О пушкинских поэмах // В мире Пушкина: Сб. статей. М., 1974. С. 85—119.*)

Но Гераклит вводит в средоточие философии, исходя из *своего* архитектурно-определенного мира и соответствующего ему образа мысли. Онто-логика именно этого — такого, так устроенного — мира придает *особый* смысл философской *всеобщности* этого средоточия. Не следует поэтому забывать архитектурно-определенные начала этого мира, которые я связал преимущественно с пифагорейской аритмологикой.

Трудность философской аналитики начал в том, что все изначальные расхождения и роковые повороты мысли происходят буквально в одной и той же точке. Не так легко заметить, например, внутреннее противоборство мысли самого Гераклита, то застывающей в точке предельного горения — словно оно схватывается в некое неподвижное изваяние движения, впадающего в само себя, — то, напротив, открывающей, как перетекает в другое (метафорически переносится) само неизменное начало (огонь, сражение, божество, логос...), казалось, наконец-то найденное в изменчивом мире. В самом деле, ведь нельзя сказать, неподвижна точка или вращается с бешеной скоростью.

В той же точке сосредоточено и начало Парменидовой мысли. Чрезвычайная трудность уяснить онто-логический смысл спора Гераклита и Парменида в том-то и состоит, что это спор в той же самой точке, в точке *одного и того же самого*. Парменид видит, что точка, если досмотреть — *додумать* — ее до конца, до точки, — стоит, а пока не стоит, — еще не точка.

В конце второй части мы видели, что проблему — апорию — начала на языке пифагорейцев можно было сформулировать так: единица в качестве начала всех чисел и соответственно устройства сущего каким-то образом должна содержать в себе „тождественность” ($\alpha\upsilon\tau\acute{o}\tau\eta\varsigma$) и „инаковость” ($\epsilon\tau\epsilon\rho\acute{o}\tau\eta\varsigma$). В таком случае единица должна пониматься как *неделимое единство* двоякого, только тогда она может быть началом не только устройства сущего, но даже просто числа. Если говорить с той степенью схематизма, который допускается пифагорейской аритмологикой, можно сказать, что именно это *неделимое единство* двоякого и лежит в логической основе Гераклитовой философии. По существу ведь, вопрос, как *два есть одно*, это логически достаточная формулировка проблемы: как *все есть одно*.

Подчеркну: дело тут не в тождестве противоположностей, а в совершенно строгом вопросе: как одно, единица, предел пределов, может быть *началом*, если тут же не содержится *иное*. Предположив же *наряду* с единицей двоицу (наряду с пределом — беспредельное) в качестве *второго* начала, мы должны будем спросить о

третьем начале (как это и происходит в «Филебе»): о „причине” *соединения* единицы (начала определенности) и двоицы (начала неопределенного „больше-меньше”). Но этот вопрос возвращает нас к первой трудности: возможность *среднего* (а это и есть возможность мер и форм мира сущего) требует допустить присутствие двойки (инога) в единице (тождественном).

Но в этой апории начала присутствует и другая возможность, ее-то и развертывает Парменид. Поскольку двойственная единица невозможна, единицу и двойственность следует мыслить раздельно, но не в качестве двух начал мира, а в качестве, скажем, двух оборотов одного и того же: единица, которая ничего не начинает, и двойственность, которая не имеет основания в себе. *Истина* единого бытия, устраненная из мира, и двойственный (неопределенно множественный) *мир*, лишенный истинности. На место гераклитовского и... — и... Парменид ставит строгое или... — или... Никаких „гармоний”, никаких „пропорций” и средних членов между единым и двойственным нет. Сколь стройно ни выстраивай всеобщую космологию (теорию всеобщего устройства), она будет лишена последнего основания и всегда останется лишь *мнением*. Бытие есть (мыслится) взаимоисключающим соотношением бытия-мыслимого и бытия-немыслимого.¹

Говоря на языке метафизики, для Гераклита бессмысленно разделять существенное бытие и бытие существующее: их единство — все-общее — и есть сама жизнь бытия. Для Парменида бытие по существу напротив, не имеет ничего общего с существованием. Собственно, монист-то именно Гераклит, а Парменид своеобразный дуалист: он не полагает два начала, но мыслит мир дуально: *или* мир единое бытие — *или* он небытийная двойственность. Может, этим объясняется странная двойственность Аристотелевой характеристики Парменида: «Из утверждавших, что все есть одно, никому не удалось постичь такую причину [движения], за исключением разве что Парменида, да и ему лишь постольку, поскольку он полагает, что есть не одна, а некоторым образом (πῶς) две причины» (Метаф. I 3, 984a4).

С этим априорным предположением перейдем к текстам, попробуем подойти ближе к Пармениду, который самому Платону внушал — как некое божество — почтение и ужас (Theaet. 183e).

¹ *Взаимоисключение* истинно мыслимого бытия и бытия, привычно воспринимаемого (мира „по мнению”), определяет характер их необходимой, онтологической *связи* — такова основная идея знаменитого сочинения Карла Райнхардта: Reinhardt K. Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie. Bonn, 1916.

ГЛАВА I

ЭПОС ПАРМЕНИДА

§ 1. Эпическое бытие

Оголенные до простого схематизма апории бытия (единое-двойное; тождество-различие; покой-движение) превращаются в софистическую игру пустыми абстракциями (как часто и воспринимают, например, апории Зенона), если упустить все, что сосредоточено в этой простоте, забыть пути, которыми мысль пришла к этой сложной простоте. Забыв, откуда взялись философские „отвлеченности”, люди полагают, что это не они, а философия забыла в своих спекуляциях полноту жизни. Мы не желаем менять богатство „жизненного мира” на золотые монеты понятий, оставляем философов судачить наедине друг с другом и вовлекаемся в жизнь, не замечая, что тем самым как раз отвлекаемся от того, чем жизнь единственно увлекательна, — от озадачивающей тайны-загадки-проблемы ее бытийной *полноты*. В зоркости и чуткости внимания, отвечающего этой озадаченности, все сущее словно созревает в себя — обретает *предельно определенную* зримость, звучность, живость. Так слитный шум многозвучия разделяется на членораздельные звуки и обретает музыкальную полноту звучности, определяясь простыми арифметическими отношениями. Там, где достигается такая предельная выявленность, выполненность сущего и где — на этом пределе — завязывается неукротимый спор между *бытием* определяющего, *бытием* определенного и *бытием* неопределенного (определяемого), — там-то и обретается собственное бытие мысли, мысли, нашедшей саму себя, иначе говоря, мысли философской (здесь — в греческом ее обороте).

Философская *логика*, т. е. логика взаимообоснования — взаимоотношения и взаиморасхождения мысли и бытия, это всего лишь точка в обширном мире философии, но в ней — *начало* философии.

Эта граничащая с пустотой и одновременно предельно спорная простота (сосредоточенность) философской логики есть лишь вершинная точка, пик (*акмэ*) мысли, которой человек вдумывается в бытие. Вдумываться же в бытие вовсе не значит ставить и решать какие бы то ни было практические или теоретические („физиологические”) задачи. Напротив, некоторым образом это вдумывание всегда уже имеет место в человеке, всегда уже происходит. Человек ведь по сути своего бытия есть существо, основывающееся, осваивающееся в бытии, — в *самом* бытии, во *всем* бытии, а не в так называемом „окружающем мире”. Именно выходя за округу окру-

жающего мира — а выходить за этот круг можно только мыслящим воображением, — человек может вступить в „пределы” бытия.

Но человек вообще способен на это, потому что в самом начале затронут — воспламенен — *всем*. В изначальной затронутости человеческого существа *всем* (всеобщим, бытием, которым есть все сущее) и коренится то, что называется *мышлением*. Затронутостью бытием, открытостью всему, т. е. мышлением, — такой *возможностью*, всего лишь возможностью — человек отличается от любого существа, промышленяющего свое существование в окружающем мире. Возможная затронутость *всем* заставляет человека тронуться в путь. Мысль срывает человека с насиженных мест „жизненного мира” и выносит его, как девы-Гелиады (дочери Солнца) юношу Парменида, в странную местность. Изначально сообщенный с единственно мудрым, которое ото всего отстранено, человек в себе есть странник, путник — бож в мире, как Одиссей, „многострадальный”, „многоумный”, вызывающий гнев богов, но любимец Афины. Странствия Одиссея — это возвращение домой через весь мир со всеми его сказочными чудами-юдами, всеми закоулками, включая и обители умерших.¹ В отличие от «Илиады» тут взор эпического сказителя обращается от зрелища судеб, божественных и человеческих, к зрелищу мира, *всего на свете*.

Поэма Парменида открывается рассказом о странствии, о путешествии, достигшем цели.

Первые слова философии у Гераклита и Парменида сложены поэтически. Их поэтический склад сказывает, возможно, главное. Во всяком случае, с самого начала до всего сказанного поэтический склад речи указывает слушателю, как настроить внимание, чтобы услышать сказываемое. Философия Парменида дана в форме эпической поэмы. Он явно встраивает свое слово в ритмическую ткань традиционного эпоса² и тем самым, с первых слов,

¹ В иную эпоху европейской истории далекий, казалось, от греческого идеала „романтический” человек нашел что-то родственное себе в Одиссее, „многоопытном страннике”. «Именуемое нами природой — лишь поэма, скрытая под оболочкой чудесной тайнописи. Но таинственность эта станет доступной для разоблачения, если только мы постигнем Одиссею духа, который, влекомый изумительными наваждениями, себя же теряет» (*Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма / Пер. И. Я. Колубовского Л., 1936. С. 393*). См. с. 578, прим. 1.

² Я опираюсь тут преимущественно на две работы. Текстуальные связи подробно разобраны А. Мурелатосом: *Mourelatos A. The route of Parmenides. A study of word, image, and argument in the fragments. New Haven and London, 1970*. Связь онтологии Парменида с эпическим пониманием бытия прослежена К. Ришлером (*Parmenides. Übersetzung, Einführung und Interpretation von Kurt Riezler. Frankfurt*

пробуждает эпическую настроенность внимания. *Понимание бытия*, сокровенно присутствовавшее в поэмах Гомера и Гесиода — не в псевдофилософских сентенциях, а в самой форме эпической речи, — это уже сложившееся эпическое понимание бытия и становится для Парменида тем, во что он вдумывается. Бытие, искомое „логосом” мысли, содержится в поэтике эпоса.¹

Результат оказывается неожиданным: мы наблюдаем, как поэтическая речь, превращаясь в речь мысли, словно выцветает, угасает, в средоточии эпической многословности слышится молчание. Столь резок контраст между образным богатством вступления, поэтической лексикой и метафорикой, с одной стороны, а с другой — тавтологическим топтанием на месте и афазией „теоретической” части поэмы, о которой вполне можно сказать словами Аристотеля об Эмпедокле: «У Гомера нет ничего общего с Эмпедоклом, кроме стиха, почему одного справедливо назвать поэтом, а другого скорее натуралистом [физиологом], чем поэтом» (Поэтика. 1447b. Пер. М. Гаспарова). Между тем поэма Парменида следует традиционному эпосу далеко не только метрически. В ее строении находят схожие приемы образования слов и словосочетаний, повествовательные фигуры, знакомые эпические мотивы и темы.² Но

am Main, 1970). См. также: Ахутин А. В. Эпический исход // Ахутин А. В. Поворотные времена. С. 91—141.

¹ Определенное понимание бытия, разумеется, всегда уже присутствует в культуре, более того, по-разному и сказывается в мифе, в эпической, лирической, трагической поэзии. Рождающаяся философская мысль ничего не выдумывает неким абстрактным умозрением, она лишь вдумывается в это понимание, выводит на свет кроющиеся в нем — и спорящие как между собой, так и со своим мифическим или поэтическим источником — смысловые возможности. Это вовсе не означает, что ранняя философия просто *истолковывает* поэтические аллегории на манер неоплатоников. Чтобы понять онтологический оборот греческой философской мысли, совершенно недостаточно указаний, например, на роль глагола „есть” в греческом языке. Но также недостаточны содержательные (как правило, аллегоризирующие) аналогии с эпизодами мифов или поэтического мира. Говоря, в частности, об эпосе и вслед за многими филологами сопоставляя философский эпос Парменида с поэтической «Одиссеей», я прежде всего имею в виду саму эпическую *форму* и живущее в ней понимание бытия. Тут дело в том, что можно было бы назвать *эпической* отстраненностью, даже эпическим *теоретизмом*. Парменид не списывает свое бытие с Одиссея: Одиссей, связывающий себя „пределами”, чтобы не увлечься песнями сирен, чрезвычайно натянутая метафора бытия, скованного нерушимыми пределами, чтобы не смешиваться со становлением (см.: Кассен Б. Эффект софистики. М.; СПб., 2000. С. 19—31). А если говорить о формирующей роли дискурса, то прежде всего значим дискурс эпической речи.

² См. подробное исследование этих параллелей у А. Мурелатоса: *Mourelatos A. Op. cit. Ch. I. Epic Form. P. 1—46.*

главное событие, описываемое эпическим языком поэмы, происходит здесь с самим эпосом: это события выхода из эпоса, преодоление эпоса, рождения в недрах эпического другого „жанра”. Поэма Парменида не только наставляет на некий путь, она сама прокладывает путь из эпоса. Путь куда? Путь к тому, о чем *в конце концов* (и с самого начала), сам того не примечая — многословно и беспутно, — говорит эпос. Вся трудность в том, что эпос Парменида не просто заимствует словесные и образные фигуры гомеровского эпоса, это не просто „параллели”. Сам эпос как миро-воззрение (говоря по-гречески, θεωρία παντὸς μὲν χρόνου, πάσης δὲ οὐσίας — *зрение зрелища всего времени и всего сущего* (Plat. RP. 486a)) эпически заговаривает здесь о самом себе. Поэма Парменида — последняя песнь эпоса, она обращается к тому, откуда и о чем все песни складываются. Это путь к Мнемосине, к мусической Памяти, путь припоминания того, чем Музы радуют не людей, а «разум великий (μέγαν νόον) отцу своему на Олимпе», а именно: «Все излагая подробно, что было, что есть и что будет» (Гесиод. Теогония, ст. 37—38. Пер. В. Вересаева). Эпос с самого начала содержал в себе это „тождество” мышления и бытия: *божественно всеобъемлющего внимания всеобъемлющей божественности бытия*. Тут не устойчивые фигуры и „нарративные стратегии” используются поэтому, чтобы сложить очередную песнь по случаю, а ровно наоборот: художественные метафоры готовы стать знаками, указывающими на собственное значение, а описываемое экзотическое событие (путешествие некоего юноши к некой богине) — общей парадигмой восхождения к истине того, что есть и уже как-то „изложено” в слове эпоса.

Поэтому, хотя путешествие описывается языком «Одиссеи» (ниже я приведу примеры), остается неясным, кого и куда несут «многоосведомленные (или весьма осмотрительные — πολύφραστοί)» кони, почему колесницу сопровождает свита дочерей Солнца, что скрывают и где находятся врата, отворяемые по просьбе Гелиад Богиней, кто она сама, эта Богиня, и как она связана с другими божественными персонами поэмы: Дике, Ананке, Мойрой, Пейто. С другой стороны, хотя Богиня приглашает юношу самому рассудить (решить *логосом* — κρῖναι δὲ λόγῳ (B7, 5)) ее доводы, доказательства изрекаются ею как приказы и повеления (τά σ' ἐγὼ φράξῃσθαί ἄνωγα — *это я приказываю тебе принять к сведению и разобрать* (B6, 2)), а все рассуждение о бытии возвещается как божественное откровение.

И все же, странствуя в стихиях эпоса, куда прокладывает путь поэма Парменида?

Условно говоря, эпический слух (или взор) обращается тут к самому себе, к скрытому в нем пониманию существующего, к тому, иначе говоря, *что*, собственно, явлено в слове эпоса, — к эпической истине.

О чем, в самом деле, эпос, чему *подражает*? «Илиада» и «Одиссея» обязаны своим внутренним единством — за что Аристотель особо хвалит Гомера (Poet. 1451a31) — тому, что они „подражают” одному событию (ἢ μία μίμησις ἐνός ἐστίν). Гомер искусно группирует все вокруг одного события. Что же — все? Все — это все. Любая точка эпоса, словно точка фрактального мира, может содержать в себе еще целый мир. Так, например, в *целом* мире, изображенном Гефестом на щите Ахилла, мог бы найтись сам Ахилл с этим щитом. Каждый момент, каждое событие готовы захватить все внимание, будь это анатомия ранения, описание ахейских кораблей или прощание Гектора с Андромахой. Бесконечная индивидуация, включение (с помощью сравнений) в событие войны всего многообразия мирной жизни, подробные истории героев и вещей (лук Одиссея), вся история мира от праотца Океана до Зевса, в *этом вот* момент принимающего роковое решение, — все собирается воедино как беспредельно многообразное, но целостное зрелище одного. Чего же?

Эпос не гимн героям или богам, не культовая песнь и не молитва — это образ всего в целом, как-то содержащий все, «что было, что есть и что еще будет». *Целый мир* — целое мира. Не целое, составленное из частей и не опустошающее обобщение событий жизни, а единое событие всеобщего существования. Мир в целом всегда уже присутствовал в памяти и уме образованного грека таким *эпически-поэтическим образом*.¹ „Окружающий мир” сам всегда уже был окружен эпическим горизонтом (как мир эпоса — океаном).²

Но собирается, складывается *все в целое*, вовлекаясь в сферу одного *события*. Все *есть*, участвуя в событии бытия, захваченное

¹ На закате греческого мира, в самом начале новой эры географ Страбон все еще начинал свое сочинение подробным изложением Гомеровою „географии”, поскольку «Гомер превзошел всех людей древнего и нового времени не только высоким достоинством своей поэзии, но и <...> знанием условий общественной жизни. ...Он <...> стремился познакомить с географией как отдельных стран, так и всего обитаемого мира, как земли, так и моря. В противном случае он не мог бы достичь крайних пределов (τῶν ἐσχάτων ... περάτων) обитаемого мира, обойдя его целиком в своем описании» (Страбон. География / Пер. Г. А. Стратоновского. М., 1994. С. 8).

² В эпическом горизонте получал иной смысл, начинал иначе существовать и другой мир, архаический мир мифа.

сражением или странствием. Этому со-участию, «складу событий» (Аристотель) эпос поэтически и „подражает” („подражанием”, конечно, впервые и создает). Все оказывается (оказывает и показывает себя) одним *событием*. Мир эпоса — это необозримая, но охваченная единством полнота события. Какого события? Войны или блужданий Одиссея по миру? Нет, легко убедиться, в эти особые — даже единственные — события так или иначе втягиваются и уже включены все события мира.

Сверхсобытийная связность царит в мире эпоса. Что, собственно, происходит в этом сверхсобытии? Ответ, который содержится не столько в эпических рассказах, сколько в самом эпическом складе и ходе вещей, гласит: *бытие*. Во всем этом *неопределенном* множестве царит и происходит одно — событие бытия. *Истина*, сказываемая словом эпоса, такова: *так оно есть* (вовсе не — *вот как было*). Говоря «так оно есть», мы не думаем о том, кто такой или что такое это „оно”, каково подлежащее сказуемого „есть”.¹ Можно было бы сказать просто: «Вот как есть» или еще проще: «Есть!».² «Что случается, то и должно быть, — поясняет смысл эпического склада событий (понимания бытия) Гегель, — события таковы (*es ist so*), какими они неизбежно оказываются. В лирике слышатся чувства, размышления, собственный интерес, тоска; драма объективно обнажает внутреннее право действия; эпическая же поэзия изображает стихии внутри себя необходимого, целостного наличного бытия (*des in sich notwendigen totalen Daseins*)...»³ Только это „наличие” происходит, а не просто имеет место.

Таким *образом* эпос поэтически (эстетически) охватывает неопределенное множество существования (ἄπειρον) одним пределом. Так множество существующего (τὰ ὄντα) существует как сущее (τὸ ὄν), так *все* (τὰ πάντα) есть *одно* (τὸ ἓν).⁴ Не глаза по сторонам „окружающего мира” и не собирая сведения по всем странам мира, а вслушиваясь в эпический ритм речи, всматриваясь

¹ Поскольку отсутствует субъект этого „есть (так)”, здесь неизбежны различные обороты. «So ist es!» — формулирует эту *истину* Ризлер (*Riezler K. Op. cit. S. 14*). Во внутренней форме русского слова „истина” звучит это *есть* („*естина*”): *истый, истовый — настоящий, суций, этот самый* (*Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1986. Т. II. С. 144*).

² В. Библихин услышал это «Есть!» в смысле армейского ответа на приказ, как бы говорящего: «Исполнено!» (*Библихин В. В. Чтение философии. Парменид (лекция 6) // Историко-философский ежегодник. М., 2005. С. 141*).

³ *Гегель Г. Лекции по эстетике. Кн. III / Пер. П. С. Попова // Гегель Г. Соч. М., 1958. Т. XIV. С. 254.*

⁴ *Riezler K. Op. cit. S. 13.*

и вдумываясь в эпический — событийный — образ целого, приходили первые греческие философы к своим начальным словам. Смысл *неопределенного* единства бытия сущего и смысл самого сущего как сущего (ὄν ἢ ὄν) — т. е. что значит для сущего быть — в том, как сущее, входя в пределы (в меру) своего бытия, со-определяется (соразмеряется) в этом — в сбывании собой — с другим, как по-разному существующее полагает пределы друг другу. Этот смысл слышен в известном изречении Анаксимандра (DK. 12 B1) (перевожу, интерпретируя):

ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι,
καὶ τὴν φθορὰν εἰς αὐτὰ γίνεσθαι
κατὰ τὸ χρεῶν· δίδοναι γὰρ αὐτὰ
δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισι τῆς
ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν

[от тех самых], *от которых рождение существующим, в те же самые и гибель им происходит по (взаимо)обязанности; ведь они со временем [если, становясь собой, превышают свою меру] получают возмездие друг от друга и возвращаются в свои пределы!*¹

Анаксимандр (как, похоже, и Гераклит) смотрит на эпический мир («Илиады») словно из его центра, (трагического) средоточия, из перипетии равновесного *сражения* (если в это „место“ стянуть неопределенный „хронос“ Анаксимандра,² смысл его изречения еще более прояснится), смотрит, как Зевс, равно «на губящих мужей и губимых» (см. с. 540). Отсюда видится все разом: как оно все — смерть и жизнь, гибель и слава, Дионис и Аид, явная гармония и скрытая схватка — *есть, есть добротнo и совершенно.*³

Как же вдумывается в себя эпос в эпической поэме Парменида, как он сам занимает место божественного теоретика?

¹ Ср. пер. А. В. Лебедева: «А из каких [начал] вещам рождение, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды [= ущерба] в назначенный срок времени» (Фрагменты... С. 127). Ср. фр. 52 [94] Гераклита: «Солнце не преступит [положенных] мер, а не то его разыщут Эринии, союзницы Правды» (там же. С. 220). Ср. также фр. 28 [80], 29 [53]. См. с. 541, прим. 2.

² А. В. Лебедев показал, что у Анаксимандра *αἰεῖον* не субстантив, означающий первоначало, а определение „хроноса“-времени. См.: *Лебедев А. В. ТО ΑΠΕΙΡON*: не Анаксимандр, а Платон и Аристотель // Вестник древней истории. 1978. № 1. С. 39—54; № 2. С. 43—58.

³ «Мы как бы видим все разом, — пишет о „точке зрения“ эпоса С. Маркиш, — а потому не слишком samozабвенно рукоплещем добру и красоте, но и не приходим в отчаяние от несправедливости, жестокости и уродства» (*Маркиш С. Гомер и его поэмы. М., 1962. С. 87*).

§ 2. Путешествие Парменида

Эпическим образцом Пармениду служит «Одиссея», а не «Илиада». Мирообразующее событие здесь не *сражение*, а *странствие* на возвратном пути домой.¹ У Парменида это путь *восхождения* (напоминающий не столько странствия Одиссея, сколько гибельный полет Фазтона), быстро и прямо ведущий к пункту назначения, где юношу встречает Богиня, наставляющая на истинный путь² и предостерегающая от путей заблуждения.

Сохранившиеся отрывки поэмы вполне позволяют установить отчетливое деление по меньшей мере на три части: вступление (В1, 1—23), за которым следует речь Богини, лекция, урок по онтологии. Эта речь состоит из двух больших частей, обычно именуемых «Истина» и «Мнение». Линия раздела точно обозначена (В8, 51). В разделе «Истина», впрочем, легко, в свою очередь, различить три рода речений: (1) формулировка основоположений, (2) прямое обоснование этих основоположений, наконец, (3) косвенное, негативное обоснование путем критики «мнения смертных».

Стоит сразу же заметить и помнить: во вступлении к поэме мыслителя, который учит, как известно, неподвижности всего, герой движется, несется, мчится в своей колеснице со свистом и скрежетом осей, раскаляющихся в ступицах, а весь образный мир поэмы вдоль и поперек пронизан *ходами, путями, стезями, колеями, дорогами, тропами*. Кажется, чтобы успеть за „неподвижностью“ бытия, нужно мчаться с огромной скоростью одновременно по всем путям.

Послушаем начало вступления³ (В1):

¹ Для неоплатоников «Одиссея» — аллегория странствия души, впавшей в мир, на пути возвращения на свою небесную родину. «Выйдем в море, как Одиссей, убегая волшебницы Кирки или Калипсо (...), ибо мы не удовлетворены, хотя и получаем удовольствия посредством глаз, хотя и находимся среди многих прекрасных предметов. Отечество наше там, откуда мы пришли, и Отец наш там же» (Плотин. Энн. I 6, 8. Пер. Т. Г. Сидаша и Р. В. Светлова. Цит. по изд.: Плотин. Первая эннеада. СПб., 2004. С. 238—239). См.: Buffière F. Les mythes d'Homère et la pensée grecque. Paris, 1956. P. 413—418.

² Так нимфа Калипсо учит Одиссея держаться верного пути, ориентируясь по звездам (Od. 5, 276—277), а Кирка объясняет ему, как пройти в Аид, где тень Тиресия должна наставить его на путь домой (ibid. 10, 490—515).

³ Помимо перевода А. В. Лебедева (Фрагменты...), а также упомянутых выше работ Мурелатоса и Рицлера, я постоянно консультируюсь со следующими переводами: Parmenides / Translation, Commentary, and Critical Essays by L. Taran. Princeton; New Jersey, 1965; Parmenides. Die Anfänge der Ontologie, Logik und Naturwissenschaft / Herausgegeben, übersetzt und erläutert von E. Heitsch. München, 1974; Parménide. Le poème / Présenté par J. Beaufret. Paris, 1986; Études sur Par-

Кони, которые несут меня, куда только ни простирается мое желание (моя мысль) (θυμός) [куда душе угодно], сопровождали (πέμπων) [πόμπη — эскорт, сопровождение ритуального шествия]¹ меня и привели на многовестный [многоречивый] путь божества [Муз] и вступили на него (βῆσαν²) (в первых двух строчках столько глаголов движения (5), что трудно их разместить в переводе), который пронесит [ведет]³ знающего мужа по всем городам-и-весям (κατὰ πάντ' ἄστυ); этим путем я неся (букв. меня несло), этим путем неся меня, во весь опор мчали упряжку весьма внимательные к указаниям⁴ [πολύφραστοι] кони...⁵

Эти кони, подобно кораблям феаков, управляются мысленными приказами,⁶ как и сказано вначале. Важно заметить, что «божественный путь» (ὁδός — *ход*, здесь, пожалуй, даже *шествие*) не ведет к божественному месту (не сразу ведет), а *повсеместен*, это путь *странствия* по странам, облет, обзор «человеческих городов».⁷ И совершается это странствие едва ли не мыслью и в мыслях, потому путник и достигает немедленно всего, чего ни пожелает. Вспомним замечательное сравнение, которым Гомер описывает скорость полета Геры:

«Так устремляется мысль (νόος) человека, который, прошедши Многие земли, про них размышляет умом просвещенным [проницательным] (φρεσὶ τευκαλίμησι νοήσῃ):

„Там проходил я и там“, и про многое вдруг вспоминает».

(Илиада. XV, 80—83. Пер. Н. Гнедича).

ménide / T. I. Le poeme de Parménide / Texte, traduction, essai critique par D. O'Brien en collaboration avec J. Frère. Paris, 1987. В чтении и интерпретации текста я также многим обязан лекциям В. В. Библихина о Пармениде, прочитанным на философском факультете МГУ в 1991/92 г.

¹ Mourelatos A. Op. cit. P. 19; Taran L. Op. cit. P. 8.

² Так Гесиод принес треножник, полученный в награду, «туда, где впервые меня [Музы] ввели на путь (ἐπέβησαν) сладкогласой песни» (Hes. EH. ст. 659).

³ У А. Лебедева — «в стремительном полете».

⁴ Mourelatos. Op. cit. P. 22.

⁵ Перед нами типичное эпическое вступление, в котором аэд, могущий петь о чем угодно, направляет „колесницу“ песни по выбранному пути. См.: Fränkel H. Parmenidesstudien // Fränkel H. Wege und Formen frühgriechischen Denkens (Literarische und philosophische Studien). München, 1960². S. 158—159.

⁶ Од. 8, 557—9:

«Кормщик не правит в морях кораблем феакийским; руля мы,
Нужного каждому судну, на наших судах не имеем;
Сами они понимают своих корабельщиков мысли».

(Пер. В. Жуковского).

⁷ Так и Одиссей в своих скитаниях «Многих людей города посетил и обычаи видел [νόον ἔγνων — узнал образ мысли]» (Од. 1, 3).

Но скачка героя не похожа на воспоминания. Повсеместность мысленного присутствия не рассеивает внимания, а, напротив, усиливает его, целеустремленно сосредоточивая на полноте.

Целеустремленность странствия появляется вместе с явлением дев-Гелиад (дочерей Солнца, первых лучей рассвета), покинувших «дом Ночи», чтобы сопровождать (πέμπειν) юношу в его стремительной — еще и подгоняемой ими — скачке и указывать путь. Ясно: посланницы света, Гелиады, направляют колесницу странника к свету — εἰς φάος (В1, 10). Гелиос-Солнце — Эсхил назовет его *всезрящим*¹ — *паноптическое око*. Юноша мчит к тому свету, в котором весь мир (а это, разумеется, не просто Земля и даже не то, что мы именуем Вселенной, а то, что греки называли τὰ πάντα — *все*) выходит на свет, становится зримым в целом.

Где же и каково же это странное — ото *всего* отстраненное — место?

Под водительством Гелиад колесница подъезжает к «воротам Дня и Ночи». Я уже приводил гесиодовское описание этих ворот, единственно у порога которых на миг встречаются уходящая Ночь и восходящий День (Theog. 748—754). Это место, где Земля сходится с Небом (которое здесь-то и держит Атлант). Это край света:

Там и от темной земли, и от Тартара, скрытого в мраке,
И от бесплодной пучины морской, и от звездного неба
Все залегают одно за другим и концы и начала
(πάντων πηγὰὶ καὶ πείρατα — *истоки и концы всего*),
Страшные, мрачные. Даже и боги пред ними трепещут.
Бездна великая (χάσμα μέγα)...

(Ст. 735—740. Пер. В. Вересаева).

Хотя эти ворота «высоко в эфире», за ними также и вход в бездну Аида, здесь сходятся верх и низ, свет и тьма. Их стережет Дике, следящая за тем, чтобы все во всем было в порядке (= в космосе): каждое было бы на своем месте, двигалось по своим колеям, соблюдало бы свои пределы и свою меру. Поразительно, что Парменидова Богиня живет за воротами, стало быть, в *бездне*, куда, по Гесиоду, даже Солнце не заглядывает. Если мы двигались к свету, то подошли, видно, и к его пределам, к границе света и беспросветной тьмы.

Ласковыми словами Гелиады уговаривают Дике отворить ворота, и, растворившись, они создали χάσμ' ἄχανες. Этими же словами Гесиод говорит о «бездне великой» (χάσμα (глагол χάινω

¹ В «Прикованном Прометее» Прометей взывает ко всем стихиям мира и к «всевидающему кругу Солнца (καὶ τὸν πανόπτην κύκλον ἡλίου)» (ст. 91).

или $\chi\acute{\alpha}\sigma\kappa\omega$ — *разевать, зиять*) — *зияние*, $\acute{\alpha}\chi\alpha\nu\acute{\epsilon}\varsigma$ (тот же корень) — *широко раскрытое*, „разинутое”). Разинутое (незакрывающееся) *зияние*.¹ От того же корня и слово $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$ — тот самый *хаос*, в котором не различено все, что различено и устроено в *космосе*. Ворота, можно предположить, отгораживают космос от хаоса, а может быть, и от бездны еще бездонней.

Прямо туда, в это разинутое зияние, направляют Гелиады колесницу (причем по *проезжей* [$\acute{\alpha}\mu\alpha\chi\iota\tau\omicron\nu$ — *торной* (А. Лебедев)] *дороге*). Тут принимает юношу-странника неведомая Богиня, берет его за правую руку и начинает речь.

...Чтобы лучше понять, *что* говорится, важно внимательнее осмотреться на местности, *где* это происходит. Если нам удалось верно сориентироваться, мы находимся *на краю света*. Путь, вводящий в поэму, ведет к *божественному* месту, откуда открывается мир в целом. Обегая эпической мыслью мир, мы достигаем его мыслимых пределов. Подобно тому как за многообразием историй и действий в эпосе обрисовывается художественно неделимый образ — внутреннее изваяние, говоря словом Платона, — бога или героя, а в многообразии существования прозревается неделимая целостность бытия, эпический *мыслитель* мысленно доводит это прозрение до ясного созерцания чистого и простого изваяния бытия, *атома* бытия, „окруженного” *ничем*.

Мысль пронесит мыслителя по всему миру и выносит из гущи событий в странное, отстраненное от мира место, не-место (у-топос). Об руку с Богиней он стоит как божественный — всезрящий — зритель перед зрелищем (мысленным) бытия. Божественное место, куда прибывает юноша, это место (невозможного) отступления от бытия в целом. Место это — на пороге бытия, на границе бытия и небытия. Открыть возможность этой невозможности — значит открыть некое место *вне* мест, не-место, объемлющее все, имеющее место: это и значит открыть горизонт — и собственное бытие — *мысли*. Мысль (ее начало, возможность) в этом не-месте, на этих пределах, вместе с ними, на границе с бездной бездонней хаоса и обитает.

Словом, на тех божественных пределах, куда занесло „юношу” ($\acute{\omega}$ *кодре* — так обращается Богиня к пришельцу; $\acute{\omicron}$ *коброс* — *отрок, даже мальчик*), Парменид-поэт, многоопытный странник, становится неучем, младенцем, начинается Парменид-мыслитель, а поэзия (эпическая) касается своих границ с философией. За воротами, отделяющими космос от хаоса, куда мысль влетает на поэтических крыльях, эпические (да и прозаические) *истории* кончаются.

¹ Gaping chasm (L. Taran); den Schlund (E. Heitsch); l'abîme béante (D. O'Brien).

Здесь песен не поют, историй и мифов не рассказывают (см.: Софист. 242d). На взгляд смертных, вид бытия, открывающийся такому божественно отстраненному взору, оказывается до крайности странным. Странность эта начинает всерьез беспокоить, когда мысль, окрепшая в странствиях на край света, открывает схожие странности повсюду, поскольку во всем научилась доходить до конца, до предела, до логической точки.

Пути и местности, торжественно, но не очень ясно описываемые Парменидом, наводят на мысль о том, что можно было бы назвать *философской топологией*. Существует, видимо, некое местоположение, где все скрытое открывается. С чем-то подобным мы уже встречались у Гераклита. И для него важно найти место, откуда мир не загораживается *частью*, а открывается в своей всеобщности, и он знает, что подобающей *гнозэ* — распознающей все как все — располагает только божественное местожительство (*этнос*). Но само это местожительство располагается у Гераклита вовсе не там и не так, как у Парменида. Гераклит находит его не *вне*, не в предельно эпическом отстранении, как условия божественной *теории* (θεῶν ὄραν — *зрение зрелища*) бытия, а, напротив, *внутри*: в трагическом средоточии всеобщей схватки сущего. Соответственно не-место, позволяющее мыслить бытие в целом, т. е. некое *иное* бытия, для Гераклита не всеобщий предел, граничащий с небытием, а та точка, где все расходящееся сходится, возвращается, стягивается к началу. Для Гераклита сопряжение сущего в одно бытие сказывается либо загадочным двуречием афоризма, либо неостановимой *метафорией*: чтобы догнать бытие, мысль должна нестись от образа к образу. Для Парменида она — мысль Гераклита — несется, видимо, недостаточно быстро, чтобы поймать бытие. Чтобы отнестись ко всему сущему в целом, нужно, чтобы тебя вынесло из него.¹ Вопрос, правда, в том, что отнестись от *всего* вроде некуда, никакое мета-физическое перенесение по ту сторону не годится, потому что по ту сторону всего ни стран, ни сторон — вообще ничего — по *определению* всего (бытия) — нет.

Словом, места, где обитает Богиня, странные и страшные, никто сюда не заходит и тут не ходит. Поэтому она первым делом успокаивает юношу (B1, 26 и сл.²): *сюда, в места, далекие от*

¹ «Всякое „научное“, да и всякое другое знание, — замечает М. Хайдеггер, — это познавательная деятельность, намеренная переиграть, превзойти, если даже не обогнать сущее. Существенное знание, напротив, это внимательность, это отступление перед бытием» (Heidegger M. GA. Abt. II. Bd 54. S. 5).

² Далее я не перевожу, а пересказываю «Parmenides» по возможности близко к тексту.

наезженных дорог людного мира,¹ не лихо (μοῖρα какῆ может означать и смерть), не „кривая и нелегкая” занесли тебя, а направлен ты идти ведущим сюда путем уставом да правдой (θέμις τε δίκη τε), т. е. как положено, не нарушая ничего из тех порядков, за соблюдением которых следит Дике, отворившая ворота.²

Хотя мы находимся, судя по всему, на краю света, хотя рядом за нами зияющая бездна ничто (которого нет и быть не может, а все же: малейший неточный шаг — и мыслитель исчезнет в его разверстой пасти), речь тем не менее льется из уст благожелательной Богини и в места эти направила нас сама *правильность* правильного космоса, чтобы знать, как оно есть. Говоримое не нарушает правила мира, а соответствует им.

Когда странница-мысль добирается до божественного места, само божество передает ей свои полномочия и наставляет на ее *собственный* путь.

ГЛАВА 2

ОТКРЫТИЕ БЫТИЯ

§ 1. „Истина” и „мнение”

Итак, путешествие закончилось, мы переходим от эпоса странствий к дидактическому эпосу. Следует план предполагаемой лекции (Lehrgedicht называют поэму Парменида немецкие филологи), определяются ведущая тема и основное подразделение. Нам очерчивают замысел всего „логоса” — важное место, чтобы с самого начала верно сориентироваться в путях предстоящего исследования.

(В1, 28—30): *Нужно тебе все узнать: бестрепетное сердце хорошо закругленной Истины (Ἀληθείης³), а также и очевидности (δόξας) смертных, которой не присуща истинная надежность.*

Значит, зрелище, о котором пойдет речь, открывается двоякое. Видно то, что видно всем смертным,⁴ но видно также и совсем дру-

¹ Ср. в «Илиаде» (VI, 201—201): «Беллерофонт скитался одинокий, избегая людных троп» (πάτον ἀνθρώπων ἀλεείνων).

² Подошел бы немецкий фразеологизм mit Fug und Recht — с полным правом, по всем правилам. Э. Хейч переводит вполне определенно: «die Mächte des Angemessenen und Notwendigen» (могущества соразмерного и необходимого) (Heitsch E. Op. cit. S. 13).

³ Почти во всех доступных мне переводах это слово написано с прописной буквы.

⁴ δόξα трудно перевести, не впадая сразу же в привычное противопоставление истины и ложного мнения (чего даже у Платона нет). „Докса” здесь, конеч-

гое: сама Истина. Может быть, эта Истина и есть неназванная Богиня.¹ Но не забудем и топологический смысл, мы находимся там, где словно отступаем от бытия: перед нами не просто какое-то или пусть и все существующее, не то даже, как оно есть, — перед нами сама Истина, потому что само Есть.

Неколеблющееся сердце (ἀτρεμές ἦτορ) некий оксюморон, на то оно и сердце, чтобы биться. Но ἦτορ бьется и волнуется не просто как телесное сердце, а как чуткое *средоточие* всего человеческого существа. Так „сердце” Ахилла в гневе на Агамемнона «меж двух волновалось 〈колебалось〉 мыслей» (Ил. I, 189). Агамемнон в страхе за судьбу ахейцев говорит Нестору:

*Дух (ἦτορ) мой не в силах
Твердость свою сохранять, но волнуется;
сердце (тут другое слово — κραδίη) из персей
Вырваться хочет...*

(Ил. X, 93—95).

„Сердце” у Гомера *бится, сокрушается, вспыхивает, обретает мужество...* Это вообще *средоточие* волнений, смятений, переменчивой решимости. На разных смертных разные положения вещей производят разные впечатления, колеблющие, однако, все их существо, потому что каждый раз складываются в „доксу”, в некое понимание происходящего. Мало того, те же самые стихии мира составляют и переменчивое существо самих смертных, они производят свои „впечатления” также и изнутри человека. Можно поставить рядом другой фрагмент (B16):

ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κράσιν
μελέων πολυπλάγκτων,

τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται.

*каково каждый раз смешение [стихий
в] блуждающих [„много странствующий”²] членах [составных частей],
таково становится на уме людям; [к
тому понимание людей и склоняется]*

но, не чьи-то учения, не *мнение*, которое человек себе специально составляет, а просто то, как окружающие вещи *обычно* видятся и понимаются вполне опытными людьми, то, что кажется, но кажется очевидным, то, как вещи сами собой разумеются.

¹ Хайдеггер считает, что Богиня, которая ведет речь, и есть сама Истина. Все лекции о Пармениде, которые он читал во Фрайбургском университете зимним семестром 1942/43 г. (см. с. 582, прим. 1), он сосредоточил вокруг толкования этого слова.

² У Гомера это эпитет бурных ветров, но главное Одиссея (см.: Од. I, 1).

τὸ γὰρ αὐτὸ ἔστιν ὅπερ φρονέει
μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
καὶ πᾶσιν καὶ παντί·
τὸ γὰρ πλεον ἔστι νόησα

ведь у людей природа членов есть то же самое, что она понимает у всех и каждого; ибо что преисполняет, то и есть [понимающая] мысль¹

„Мнения” (а здесь, во фр. 16, прямо νόησα — понимания), можно, пожалуй, заключить отсюда — это не взгляды, которые себе составляют, а понимательные впечатления, производимые смешением стихий мира (вне и внутри) и потрясающие все существо человека. Положение вещей (или смешение стихий) действует не „физически”, а через впечатления „сердца” и „ума”, складывая некое понимание события в целом (*насколько целом?*). При виде Париса сердце Менелая пришло в ярость, *потому что он узнал...* — только *миф* знает, что в конечном счете он узнал (= увидел); при виде Менелая сердце Париса задрожало от страха, но страх этот уходит глубоко в понимающую память, а там, в средоточии собственной памяти, Парис есть *факел*, спаливший Трою. Таковы τὰ δοκοῦντα — то, что захватывает человека впечатлением.

И в сфере *истины*, и в „мнениях”-впечатлениях все происходит в сердце — в средоточии, — но средоточие жизненного понимания колеблется и волнуется, средоточие же Истины неколебимо. Стихии, части, „члены” расположены здесь ровно,² ни одно не преобладает, они образуют правильную сферу. Но разве может средоточие — сердце — колебаться? Может быть, волнения и трепетания впечатлительного сердца — знак как раз несредоточенности понимающего ума? Средоточие может быть только *одно*, и, если источник понимающего — а потому и дающего существующему производить впечатления — внимания утвердить в этом средоточии, тогда сущее, мир, раскроется так, *как оно есть*, станет зрелищем, зримым (и *правильно* впечатляющим) из самой истины-истины, станет *теорией*, не сочиненной, а сущей. Мир раскроется *теоретическим* — про-зрачным — *космосом*. Тогда в этой *истинной доксе* находится критерий, позволяющий отличить и „измерить” блуждания и заблуждения собственно человеческих „докс”. Обретается основание, на котором могут становиться теоретическая

¹ Ср. фр. А 46 (Теофраст. Об ощущениях, 1): «...Он [Парменид] говорит, что свет, тепло и голос мертвый не ощущает из-за отсутствия огня, а холод, молчание и [другие] противоположности ощущает» (Фрагменты... С. 284). Ср. фрагменты, приведенные на с. 682.

² Один из предикатов бытия у Парменида — οὐλομελές — *цельночленное* (В8, 4).

космо-логика и, так сказать, доксо-логика, логика знания, знающего себя (почему оно знание), знания-эпистемы.

„Хорошо закругленная” истина Парменида на первый взгляд хорошо вписывается в пифагорейскую всеобщую *единицу* бытия:¹ начало (средоточие), которым измеряются, устраиваются и вполне выясняются все возможные „гармонии” многообразно-переменчивого сущего. Следовательно, в этой единице единиц находится последнее основание (или первое начало) как истинной теоретической доксы, так и всевозможных „мнений” смертных. Поэтому (В1, 31—32) *как бы там ни было, изучишь ты и то, как до-(по)-казано* [поистине] (δοκίμως) *должно быть все, что показывается* (τὰ δοκοῦντα), *во всем и через все.*² Понятно: если найдено настоящее начало (средоточие), может быть вернейшим образом показано все подначальное этому началу. А тогда в истинном свете распознаются и «мнения смертных», ненадежные, готовые в любой момент изменить, как неверный супруг.³

Стало быть, между „истиной” и „мнением” в поэме отношение скорее спорного взаимопредполагания, чем исключения. Речь не идет ни о *вероятной гипотезе*, ни об *оспаривании* традиционных космогоний (ионийских или пифагорейской, ближайшей, можно думать, Пармениду), ни о *полемических упражнениях*, как считали филологи до работы К. Райнхардта. Речь о внутренней связи, взаимопредположенности расходящихся оборотов (скажем, Гераклитовым словом) одного бытия: разности, различности бытия как существующего и — единством существующего в своем сущностном бытии. В этой разности коренится расхождение колеблющейся доксы и *пара-доксальной* неколебимости истины. Шаг, который решительно отделяет Парменида (и Гераклита) от предшествующих „мнений” (ионийцев или пифагорейцев), не высказывание очередной доксы в качестве истинной, а открытие *пара-доксальности* истины, понимание бытия как *парадокса*.

Именно внутренняя связь истины единого бытия и членораздельной доксы оказывается невозможной, ход от единицы бытия к гармонии космоса, устрояемого этой всеобщей мерой, оказывается

¹ Парменид, рассказывает Диоген Лаэртский, стал в конце концов последователем пифагорейца Амения (см. А1) и, судя по всему, нашел именно здесь основу для собственных размышлений.

² Фраза, странно напоминающая формулы Гераклита: «Виднейшие (испытаннейшие) распознают только видные [вещи]» (28^a) и «...Все управляется всем через все».

³ Таков смысл слова πίστις. У Гомера устойчивое словосочетание ὄρκια πιστά — *давать верные клятвы*. Ср. γυναῖκα πιστή — *верная жена* (Aesch. Ag. 606).

непроходимым — *апорией*. И если истинная докса была для Парменида пифагорейской, он ставит аритмологическую теорию пифагорейцев под вопрос, открывая неизбежную апорию в самом ее средоточии. Не человеческие „мнения”, а сам *космос* существования (производящий впечатления и запечатлеваемый мнениями) отсечен от истины *своего собственного* бытия непроходимой гранью (средоточием апорий).¹

Весь вопрос, стало быть, в коренной *странности* этой связи (о чем, вспомним, говорил и Гераклит). Держась пути Парменида, можно определить эту странность так: истина (само бытие сущего как всеобщее начало, основание существующего) пара-доксальна относительно *истинной* (или лучше сказать: *правильной*) „*доксы*”, *истинного* взгляда, „насквозь” видящего сущее *в свете* истины бытия. Истина — *естина* — мира находится не на дорогах мира, а там, где наезженные колеи и протоптанные тропы — кончаются. Вернейшая же, испытанная *теория* сущего как таковая, членораздельно излагая членораздельно сущее, вместе с тем — и тем самым — вводит в *заблуждение*. Она вводит в заблуждение, потому что вообще создает *пространство* и *обстоятельства* возможных странствований, блужданий, ошибок, обманов, путаницы... Но одно без другого лишается смысла: мир как пространство и время *блужданий* пара-доксально входит в само существо неколебимой *истины* бытия мира, так же как *истина* бытия высвечивает заблуждение всякой *орто-доксальной* устроенности в мире (а не взглядов на мир, не воззрений о мире).

Нетрудно заметить, что здесь сплетаются разные смыслы этой фундаментальной онто-космо-логической апории и уже намечаются разные обходные пути. Дело весьма спорное, и споры не замедлят развернуться (отдаленно сказываясь еще и в спорах современных интерпретаторов). Но, как и в случае Гераклита, важно допустить, что речь идет не о споре мнений, а о спорности самой сути. Если Гераклит само существование мыслит как спор бытия с самим собой, то у Парменида тот же самый спор оборачивается иначе: спором между изначальной, можно сказать, архитектурической спорностью мира (его Гераклитовым несовпадением с собой) и бесспорностью (но и без-мирностью) его начала (истина бытия), полностью совпадающего с собой, с ним же, со „своим” миром, од-

¹ «Каждый из двух миров, — пишет Герман Френкель, — представляет собой замкнутый в самом себе круг, как мир двойственности, так и мир единства» (Fränkel H. Op. cit. S. 190). Не стоит говорить о двух мирах, речь о двух — дополнительных — оборотах мира.

нако, столь же полно не совпадающего. Здесь, как и у Гераклита, речь может идти о своего рода торговле: можно продать весь мир за золотую единицу или, напротив заплатив этим золотым, купить пестрый мир странствий, блужданий, заблуждений. Впрочем, эта торговля развернется значительно позже и определит характер того, что можно назвать платонистской (но не платоновской) парадигмой традиционной европейской метафизики.

Стоит заметить, что здесь — в онто-логической спорности начала — сходятся (и расходятся) все философии как философии. Собственно философия и есть развертывание этой спорности в мыслящий спор, всемирно-исторический диалог, в котором исторически бывшие „доксы” навсегда остаются *быть* настоящими философскими собеседниками. Мы видим, как Гераклит и Парменид по-разному вдумываются в онто-логическую апорию начала, полагая тем самым начало философии. Но только во всем многообразии и полноте своего исторического бытия философия способна „положить” это начало, поставить свой конститутивный вопрос, развернуть *настоящую* спорность истины бытия.

В новое и новейшее время к такому *всемирно-историческому* пониманию философской задачи ближе всего подошли те философии, в перекрестном освещении которых я сам пытаюсь осмыслить это начало и средоточие философии: онтологическая диалектика (Гегель), мышление бытия (Хайдеггер) и онтологическая диалогика (Библер). Эти пути мысли различаются принципиально, в началах, но и сходятся в одном начале начал — в открытии *изначальной собственной спорности бытия и истины*. Гегелевская диалектика — это бытие (в мысли) как самооспаривание, негативность: то, что мысль высказывает о мыслимом (бытии), есть всегда *мнение*, опровергаемое той же мыслью, когда она сравнивает сказанное с тем, что подлежало сказыванию, но осталось не сказанным, возвращается назад и сказывает сказанное снова, истинней (см. Введение к «Феноменологии духа»). Диалогика — это взаимооспаривание онтологических „мнений” как форма мышления вне-мысленного, т. е. оспаривающего мысль и загадываемого мыслью бытия. Мышление бытия Хайдеггера входит в спор бытия и сущего так: истина бытия мыслится (присутствует), когда в помысленном и сказанном (*Gedachte und Gesagte*) сказывается оспаривающее молчание снова подлежащего мысли (*zu Denkende*), всегда остающееся достойным мысли, изначальным озадачивающим (*Denkwürdige*).

Несколько раз мы уже отмечали своего рода откровение об истине, которое Хайдеггер усмотрел во внутренней форме этого слова — $\alpha\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$. Но эта форма и говорит прямо, что истина — это

спор открытости, явности и сокровения, утаивания. «В существо истины как не-сокрытости, — пишет Хайдеггер, толкуя связь *истины и мнения* у Парменида, — происходит нечто вроде спора с сокрытостью и скрыванием (<...> Несокрытость пребывает, во всяком случае так кажется, в „споре” с сокрытостью, существо которого (спора. — А. А.) остается спорным».¹ Напомню, что выражение той же самой спорности бытия (в его истине) Хайдеггер находит и у Гераклита: в том, что φύσις — *выхождение на свет*, которая κρύπτεσθαι φιλεῖ — *любит скрываться* (или *расположена к сокрытию*, как переводит Хайдеггер). В существо бытия как обнаруживающегося, выказывающегося, сказывающегося входит утаивание себя, умалчивание, соответственно сказывается оно в изречении, которое не говорит и не утаивает, а подает знаки (см. с. 454). Однако у Парменида эта спорность, по-моему, принимает иной оборот. Говоря пока условно, это спор между чистым, но скрытым светом и явью, но в двоящемся многообразно преломленном свете. (Впрочем, метафоры эти подозрительны.)

Как бы там ни было, в этом спорном средоточии Гераклит и Парменид присутствуют до сих пор, и философия, когда сама достигает этих начал, встречается там с ними.

Но вернемся к Пармениду.

Пока различие между сферой истины и сомнительным миром „мнений” определяется неколебимой верностью себе первой и волнующейся переменчивостью второго. Требуется выяснить, что же образует *начало*, так сказать, простую форму неискоренимой спорности мира как пространства и времени странствований, блужданий и заблуждений. Намекающее описание содержится во фр. 6.

Богиня наставляет юношу, чтобы на своих путях он остерегался ходить по тем,

...ἦν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν πλακτονταί,

δίκρανοι· ἀμχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον·

по которым блуждают и странствуют² ничего не знающие смертные [в отличие от „знающего мужа” (1, 3)],

двуголовые; ведь беспомощность в их груди управляет блуждающим вниманием [умом];³

¹ Heidegger M. GA. Abt. II. Bd 54. S. 20, 23.

² Это уже знакомый нам глагол πλάζομαι — странствовать, в смысле носиться по морю, как Одиссей, волею богов и прихоть ветров.

³ В. Биbihин читает ἰθύνει как *выпрямляет*: только обескураживающая амехания выпрямляет, исправляет их ум. Чуть ниже мы увидим, в каком смысле так можно сказать.

οἱ δὲ φοροῦνται κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ
τε, τεθηπότες,

ἄκριτα φύλα, οἷς τὸ πέλειν τε καὶ
οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται καὶ
ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπός
ἔστι κέλευθος

носятся столь же глухие, сколь и
слепые, изумленные [тут лучше да-
же — ошарашенные],

путаные племена [филы], коими со-
чтено, что быть¹ и не быть то же
и не то же, и для всего есть обрат-
ная дорога

Судя по этой выразительной картине настоящее положение нас, смертных, согласно Пармениду, пожалуй, даже плачевней, чем это казалось высокомерному Гераклиту. Наше положение видится здесь не мирным сном сообща в своем привычном мире, а уделом Одиссея со спутниками: не понимая, что происходит, не зная, куда нас несет и что случится в следующий момент, мы носимся из края в край, пораженные чудесами и чудовищами. Одна только беспомощная озадаченность „выпрямляет” наш блуждающий ум, а это ведь значит просто: изглаживает всякое складывающееся понимание и возвращает к непониманию. Возможно, впрочем, что ум, „выправленный” непониманием, ближе к сути дела, — к тому, *как оно есть*, — чем „частное разумение”: в недоумении и незнании мы ближе *самому* бытию, чем в частном мире сложившейся „доксы”.

Беда в другом — не столько в обескураженности, сколько в *путанице*. Решающее слово тут ἄκριτα φύλα — *путаные, не умеющие различать* „племена” (или „поколения”). В основе всех путаниц лежит основная: быть и не быть считается тем же и не тем же, и во всем можно двигаться вперед и назад. При этих словах и возникает подозрение: не имеется ли тут в виду Гераклит. Ведь смешение бытия и небытия и содержит, кажется, „становление” Гераклита. Даже словечко παλίντροπος взято как будто из его словаря. Многие филологи, начиная с Г. Дильса, видели тут прямую „критику” Гераклита.

В самом деле. Среди фрагментов, приписываемых Гераклиту, есть один, сколь широко известный, столь и спорный (DK. 22 B49^a): «В одну и ту же реку входим и не входим, мы есть и нас нет (ἔσμεν τε καὶ οὐκ ἔσμεν)».² Именно в духе этого тезиса трактует

¹ Тут у Парменида субстантивирован инфинитив интересного глагола πέλω, что значит *быть* в смысле *наступать, оказываться, иметь место*. В знаменитом хоре из «Антигоны» Софокла сказано: «Πολλὰ τὰ δεινὰ κοῦδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει. — Много могучего [на свете], но нет ничего [не оказывает себя ничто] могучее человека» (ст. 332—333). См. с. 625.

² Пер. А. Лебедева (B40c². Фрагменты... С. 211). М. Конш, один из тех, кто считает фрагмент подлинным, находит, что эта тема одна из широко распространенных в литературе эпохи. Среди других он указывает на такое, например, ме-

Гераклита классическая традиция, справедливо вроде бы противопоставляя ему противоположный тезис Парменида.¹ Ведь именно это — *есть-и-не есть* — он требует первым делом различить, причем так, чтобы различие нельзя было снова смешать с тождеством и вернуться тем же путем обратно. Говорящие так люди для Парменида δίκρανοι, *двуголовые*, что-то вроде *шизофреников*. Смущает, правда, что говорится так именно обо *всех смертных*, о положении человека в мире, а не о взглядах, которые можно было бы приписать кому-то. Так что поостережемся принимать традиционное противопоставление и предположим, что речь, в самом деле, идет не о „мнении” Гераклита, а о всеобщем „одиссеевском” положении человека в мире.

Для начала надо разобраться в этой *путанице*, найти ее исток: какая первая ошибка лежит в основе всех других, как вообще возможны ошибки и путаницы. Гераклит намекнул, в чем заключается ошибка таких мудрецов, как Гомер или Гесиод: захваченные одним, они не умеют усмотреть присутствие в нем иного, например, в свете дня заметить тьму ночи, в мирной жизни — присутствие сражения. Парменид указывает источник заблуждений смертных тоже словно намеком, с многозначной гераклитовской темнотой. Уже приведенный фрагмент позволяет предположить, что дело в некоей допущенной двойственности мира, раздваивающей человеческое понимание. Определение сути дела дано там, где Богиня полагает предел, разграничивающий в поэме верный *путь*, отмеченный признаками бытия, от места, где начинается *распутье* мнения.

В8, 50—54 ἐν τῷ σοὶ παύω πιστὸν
λόγον ἢ δὲ νόημα ἀμφὶς ἀληθείης ·
δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας μάν-
θανε

κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκο-
ύων.

μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας
ὀνομάζειν ·

τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστὶν

ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν

*Здесь я прекращаю верное обсуж-
дение и обдумывание истины;
отсюда изучай мнения смертных,*

слушая обманчивый строй моих слов.

*Они приняли решение именовать
два вида [две формы],
одну [форму из (gen. part.)] которых
[или одну форму, или единицу ко-
торых (gen. obj.)] не нужно [име-
новать], — в чем они и заблудились*

сто в Гиппократовом корпусе: «'Архὴ μεγάλη εἰς ἔσχατον μέρος ἀφικνέεται· ἐξ ἔσχατου μέρους ἐς ἀρχὴν μεγάλην ἀφικνέεται· μία φύσις εἶναι καὶ μὴ εἶναι — *Великое начало достигает высшей меры, из высшей меры достигается великое начало; одна природа есть и не есть*» (Hipp. De alim. 24, 1. Ср. также 42, 4). См.: Conche M. Op. cit. P. 455.

¹ См. свидетельства, связанные с этим фрагментом (Фрагменты... С. 209—213).

Заметим прежде всего противопоставление «верного *логоса*» обдуманной истины и «обманчивого *эпоса*», описывающего мир, принятый смертными. Таково пограничное — между „эпосом” и „логосом” — положение эпоса Парменида. Дело, впрочем, вовсе не в историческом переходе от „эпоса” (от эпических космогоний) к „логосу” (скажем, онтологии), а в пограничности, переходности философского слова вообще, где бы и когда бы оно ни сказывалось. Суть философского дела не в выработке некой псевдобожественной „мировоззренческой позиции”, не в сочинении универсальных — космических, всемирно-исторических, богочеловеческих — *эпосов*, иными словами, не в украшении и устройении общепринятой *доксы* или построении новой, еще более красивой. Философская мысль прокладывает *путь* туда, где Богиня беседует с Парменидом: у пределов, на границах обитаемого мира, на краю «зияющей бездны ($\chi\acute{\alpha}\sigma\mu' \acute{\alpha}\chi\alpha\nu\acute{\epsilon}\varsigma$)» (фр. 1, 41), она *есть* путь — шаг, ход, — к тому пределу. Философски значим этот ход, значимо, где и как в «прекрасном строе» общепринятой «доксы» производится, порождается (сократически) пара-доксальный „логос” истины. Вот почему рассматриваемые стихи — строки перехода — так важны и так темны.

Заключительная фраза фрагмента (ст. 54) содержит пассивный перфект знакомого нам глагола $\pi\lambda\alpha\nu\acute{\alpha}\omega$ — *блуждать, скитаться*. Ошибка (сродни первородному греху¹), которой люди с самого начала были введены в заблуждение, состоит в их собственном решении именовать *две* противоположные *формы*, два вида, два обличья. С одной стороны положили легкий огонь (свет), повсюду тождественный себе и ни в чем не схожий с другой *формой*, другим видом (даже *телом* — $\delta\acute{\epsilon}\mu\alpha\varsigma$); это „другое” — ночь, плотная и тяжеловесная тьма, тоже сама по себе сущая (ст. 56—59). При этом смертные не сочли нужным спросить, как эти *две* формы есть *одна*² (как Гесиод, по Гераклиту, не распознал *одно* за ночью и днем).

Как всегда, решающее место (ст. 54) допускает несколько различных (до противоположности) переводов-толкований.³ Одни понимают родительный местоимения *разделительно*. Тогда можно читать: «одну из которых...» — одну из двух ($\mu\acute{\iota}\alpha\nu \tau\acute{\omega}\nu \delta\upsilon\omicron$) — име-

¹ Reinhardt K. Op. cit. S. 26.

² Я принимаю перевод ст. 54 Л. Тарана: «...a unity of which is not necessary» (Taran L. Op. cit. P. 86, обоснование см. P. 221—230). А. Лебедев следует более принятому переводу: «...одну из которых [именовать] не следует» (Фрагменты... С. 291). Так же Целлер, Дильс, Бернет, Нестле и др.

³ См., например: Taran L. Op. cit. P. 217—225; Mourelatos A. Op. cit. P. 80—85; O'Brien. Op. cit. P. 57—58.

новать-де не нужно. Или: «именовать нужно (только) одну из них...», или: «(даже) одну из них именовать не нужно...». Другие, как Л. Таран, чье толкование для меня предпочтительнее, понимают $\mu\acute{\iota}\alpha$ нумерически — *единица, единая* [форма], а родительный *объективно*, т. е. «одной (единицы, единства этих двух) не нужно [полагают смертные] ...» («a unity of which is not necessary»)¹. Неясно также, передает ли ст. 54 возражение Богини или продолжает описывать ошибку смертных. Если считать это указанием Богини, то пара „огонь-ночь” аналог „бытия-небытия”, а именовать небытие нельзя, чтобы не создавать видимость его бытия. Тьма — не особое существо, а лишь *отсутствие* бытия света. Но эта аналогия сомнительна. Оба поименованных *вида* суть здесь начала *мироустройства* ($\delta\acute{\iota}\alpha\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\nu$ — ст. 60), стихии *видимого* мира, где все наполнено «обоими поровну ($\acute{\iota}\sigma\omega\nu$ $\alpha\mu\phi\omicron\tau\acute{\epsilon}\rho\omega\nu$)» (фр. 9, 4). В цветной и разнообразной игре мира смешиваются и играют в прятки друг с другом непроглядная ночь и солнечный день, ясное и темное, живое и мертвое. Если же смертные путают бытие с небытием, это потому, что они именуют эти уже наименованные *виды* (бытия): один — бытием (все видимое и распознаваемое при свете Солнца), другой — небытием (таимое в непроглядной² тьме ночи и смерти). Но *отсутствующее* при свете сего дня для сегодня живущих никак не отсутствует в бытии, не *не есть*.³ Если же описывается заблуждение смертных: «(Только) одну из которых именовать не нужно» (а следует-де обе вместе), — то смертные становятся „гераклитовцами”, чему явно противоречат ближайшие слова Парменида: со всей определенностью он подчеркивает, что каждые из двух перво-видов смертные *различили как противоположности по строению и всем признакам и обособили друг от друга* ($\tau\acute{\alpha}\nu\tau\acute{\iota}\alpha$ δ' $\acute{\epsilon}\kappa\rho\acute{\iota}\nu\alpha\upsilon\tau\omicron$ $\delta\acute{\epsilon}\mu\alpha\varsigma$ $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\sigma\acute{\eta}\mu\alpha\tau'$ $\acute{\epsilon}\theta\epsilon\nu\tau\omicron$ $\chi\omega\rho\acute{\iota}\varsigma$ $\acute{\alpha}\pi'$ $\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\eta}\lambda\omega\nu$) (B8, 55—56), считая каждый тождественным себе и нетождественным другому. И это *перворазличие* противоположностей, разделение —

¹ Л. Таран замечает, (1) что разделительный генетив предполагал бы противопоставление ($\mu\acute{\iota}\alpha\nu$ $\mu\acute{\epsilon}\nu$... $\acute{\epsilon}\tau\acute{\epsilon}\rho\eta\nu$ $\delta\acute{\epsilon}$), которого нет, и (2) что отрицание $\omicron\upsilon$ со словами $\chi\epsilon\rho\acute{\omega}\nu$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu$ выражает не долженствование (не нужно *именовать*), а, напротив, отсутствие долженствования (не нужно *одной формы, единства*); в таком случае ст. 54 не возражение Богини, а изложение ошибки смертных (Taran L. Op. cit. P. 218—220).

² Парменид дает этой изначальной *Ночи* (одной из двух первичных „форм”) весьма значимый эпитет $\acute{\alpha}$ - $\delta\alpha\eta$ — *не-наученная*, т. е. не одаренная сведениями, не содержащая ничего, что можно было бы распознать.

³ «...Странно считать Ночь небытием, когда о ней сказано (фр. VIII. 59) $\pi\omicron\kappa\iota\nu\omicron\nu$ $\delta\acute{\epsilon}\mu\alpha\varsigma$ $\acute{\epsilon}\mu\beta\rho\iota\theta\acute{\epsilon}\varsigma$ $\tau\epsilon$ (*тяжелое, плотное тело*)» (Taran L. Op. cit. P. 218).

обособление и противопоставление — двух видов (вида видного и вида невидного), один из которых есть небытие другого, смертные еще и утвердили, дав им разные имена.

Тем самым полагается начало различающему устройению всего сущего, подобающую форму коего (διάκοσμον εἰκότα πάντα) Богиня собирается изложить.¹ Стоит теперь допустить среднее между крайними, посредника, начало, связующее пару противоположностей, — Эрота (В13) — и все готово к рождению хорошо различенного в себе (благоустроенного) космоса.

Мы уже знаем (например, по Филолаю), что такое пифагорейская гармония сущего, аритмологически предопределяющая „спектр” сущего, развертываемый между центральным огнем и тьмой окружающего беспредельного. Но не забудем: в начале мироустройства — в перворазличении — Парменид видит и начало первозаблуждения, необходимого, можно даже сказать, *правильного*, но заблуждения: начало мироустройства — космоса, а не хаоса — как сферы блужданий, ошибок и путаницы. Исходная двусмысленность во *внутренней* соприсущности *разности* и разноименности существующего и простого *единства* бытия разнообразно сущего. Вслушиваясь в логос Гераклита, можно было заметить аналогичную двойственность *речи* (по отношению к *языку*).

Полагаю, именно здесь — между перворазличием и первоединством — Парменид и проводит границу, непроходимо разделяющую и необходимо *связующую* сферу истины и мир мнений. Поэтому в чтении разбираемой строки (В8, 54) я беру сторону тех филологов, которые понимают μέγαν как числительное — *одну, единую [форму], единицу*, а τῶν — как родительный принадлежности: *тῶν, которых*. «Они положили в своем уме именовать два вида, [а] единый их [вид] не [посчитали] нужным». Тогда коренная ошибка смертных в том, что, устанавливая в начале видимого два элементарных вида, а именно вид ясного и вид темного (см. пифагорейские противоположности), именуя их как два разных существа разными именами — „ярким огнем” и „темной ночью”, они уstraняют из начал *вид единицы*, т. е. начало единства бытия миром.

¹ В8, 60. Если первое различие (первая оппозиция) поименовано, возникает то, что в структурализме называется смысловразличительным признаком, т. е. возможность образования других имен, других различений. Ср. В8, 39—41:

«...Поэтому все будет именем,
Что смертные установили, убежденные, что это истина:
„Рождаться и гибнуть”, „быть и не быть”,
„Менять место” и „изменять яркий цвет”».

Нельзя ли в таком случае сказать, что Парменид видит начальную ошибку (и трудность) там же, где и Гераклит, упрекавший Гесиода в том, что тот не распознал единую „природу” в разноименных существах (видах) „ночи” и „дня”. Тогда Парменид не только не оспаривает Гераклита, но, кажется, идет — в этом решающем месте — точно тем же путем: за мнимым различием поименованных и обособленных противоположностей нужно усмотреть единую жизнь бытия. Вот, например, фр. В9 (едва ли не продолжение фр. В8):

*Но коль скоро все было наименовано свет и ночь,
И они по свойственным каждому силам (δυνάμεις) уделены тому и сему,
Все сразу полно светом и непроглядной (ἄφάντου) ночью,
Обоими равно, ибо ни с одним из них не [связано] ничто.¹*

Кажется, что здесь видимость и скрытость (свет и тьма) „того или сего” сущего встроены, вложены друг в друга точно так же, как день и ночь, как явное и таящееся одной φύσις у Гераклита. То, что люди называют бытием и небытием, на деле лишь два оборота одного бытия,² а то, что кажется разными существами, суть только разные формы и способы сказываться, оказывать, обнаруживать себя (δυνάμει) единого сущего. «Это целое, — пишет К. Рицлер, — не некая совокупность ὄντων, не целое существующих вещей, а целое действующих сил, способов бытия, состояний бытия: они, а не предметы так встроены друг в друга, что в каждом присутствующем соприсутствует отсутствующее как его другое. В Элее нет Сиракуз, вместе со слонами не даны ослы, однако вместе с темным дано светлое, вместе с теплом — холод, в речь встроено молчание, в любовь ненависть. Этому складу сил, а не порядку вещей отвечает учение Парменида: стало быть, сложение (der Faltung) бытия, а не порядок сущего».³ Если в этом описании заменить имя Парменида на имя Гераклита, ничего не изменится. Но не забудем, что, даже преодолев на манер Гераклита искусственную обособленность наименованных вещей, усмотрев в многообразии сущего и в его ар-

¹ Ср. подобный перевод у H. Schwabl: «Weil bei keinem von beiden das Nichts ist» (цит. по: Riezler K. Op. cit. S. 37) и J. Beaufret: «Car avec aucune des deux ne va de pair ce qui n'est rien (ибо ни с одним из обоих не сопоставимо ничто)» (Op. cit. P. 89).

² По свидетельству Симпликия, Божество (Δαίμων), согласно Пармениду, управляющее мироустроением, «посылает души то из видимого мира в Аид (невидимый), то обратно» (В13).

³ Riezler K. Op. cit. S. 47.

хитектонических противоположностях способ (как) единого существования, мы все еще остаемся в мире „мнения”, отделенного у Парменида от истины бытия непроходимой гранью.

§ 2. От различий мира к единству бытия

Не само по себе перворазличие вводит смертных в заблуждение, а связанная с ним путаница, когда исчезнувшее или таящееся во тьме, отсутствующее — ушедшее или грядущее, утраченное или искомое, погибшее или ожидаемое, забытое или неведомое — смешивается с *небытием*, с *ничто*, а существующим на деле считается то, что имеет место и время. Не для Парменида „ночь” — „небытие”, которое не следует именовать и считать существующим, — а для смертных, это и есть их первоошибка: *что* на свету, *то* есть, а что не высвечено этим светом, того нет. Потому-то смертные и путают бытие с небытием, их различие с их тождеством. Эта путаница бросает их из стороны в сторону, отбрасывая назад и ошарашивая неожиданностями: что казалось надежно имеющим место, внезапно исчезает, как тень, а из тени небытия являются чудеса и чудовища. Как раз из этой путаницы выпутывается *логос* Гераклита, научая держать умным вниманием присутствующее и отсутствующее разом, как одно „существо”.¹ Так жизнь смертного сбывается как целостное событие бытия („существования”), когда в присутствовании смертной жизни открывается соприсутствие — *бытие* — смерти и бессмертия. Таков вообще „логос” — всеобщее *сложение* сущего („существования”), откуда, по Гераклиту, черпается „ум” (*νοῦς*), понимание бытия. Трудность, однако, в том, что только „ум” и может *обратить внимание* ко всеобщему, к описанному *сложению* бытия.

Вполне в духе Гераклита звучит фр. В4:

λεῦσσε δ' ὄμως ἀλέοντα νόωι
παρεόντα βεβαίως·

*Усматривай*² *умным вниманием*
[или в уме] *отсутствующее* [как]
прочно присутствующее;

¹ Так можно передать по-русски неологизм *das Wesen*, аналогично полученный Хайдеггером из немецких *Ap-* и *Ab-wesen* (*при-* и *от-существо*).

² В. Библихин заметил, что глагол *λεῦσσω* этимологически близок группе слов с корнем *λευκ-* (*λευκόν* — *белый цвет*, *λευκόϊον* — *левкой*, белая *фиалка*, *λευκάς* — *левкас*, белая *грунтовка*). Это напоминает нам, что *видеть* значит *выводить на белый свет*. Что скрывается от глаз в непроглядной ночи отсутствия, присутствует на белом свете ума.

οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος
 ἔχεσθαι
 οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως
 κατὰ κόσμον
 οὔτε συνιστάμενον

*Ведь он [ум] не отсечет сущее от
 сомкнутости с сущим,
 Ни расставляя (рассеивая) всюду и
 всячески по порядку,
 Ни составляя вместе*

Это похоже на Гераклита, но акценты существенно смещены. Можно отметить несколько новых моментов.

Во-первых, мы вплотную подходим к проблеме, не знаю, как для Парменида, но для всей последующей философии, безусловно, центральной: взаимоотношение мышления и бытия. Важно здесь с самого начала верно сориентироваться. Стоит поэтому повнимательнее вслушаться и вдуматься в этот „ум“ (νοῦς). Существительному νοῦς соответствует глагол νοέω, который означает *замечать, воспринять, внять, иметь в виду* (намереваться). Гектор увидел — букв. *заметил глазами* (ἐνόησεν <...> ὀφθαλμοῖσιν) — Клитеида (Ил. XV, 421). Поначалу этот глагол настолько далек от „ума“, что Гомер, когда хочет сказать «я задумал [собираюсь]» или «я понял», должен добавить, *чем или в чем задумал*: νοέω φρεσὶ (Ил. XXVII, 236) или θυμῷ νοέω (Од. XVIII, 228). Семантика его близко передается русскими глаголами *в-нять, принять во внимание* (что значит также *оказать внимание*), *(вос)-при-нять, по-нять* (в смысле *уяснить, уловить, схватить: вспомнить или пред-усмотреть*¹). Стало быть, „нус“ — это прежде всего *внимание, внимательность, умение при-нять во внимание и не упустить из внимания*.²

Богиня требует от юноши *предельного внимания*, позволяющего увидеть — вывести на белый свет — отсутствующее, незримо присутствующее в зримом (бросающемся в глаза, наличном) мире. Речь не идет ни о разглядывании „данных“ с целью их гадательного продолжения или обобщения, ни о погоне за тайными и сокровенными знаниями. Умное внимание не роется в темных закоулках открытого мира (или подсознания), а всматривается в то, как отсутствующее мира (или любого сущего) всегда уже присутствует в том, что имеет место, иными словами, как *все* существующее всегда уже есть *мир*, всегда уже открыто — внято, принято во внимание — как *одно* бытие, которое умом „имеется в виду“. Можно сказать, что такое по-нимающее (об-нимающее) выявление единства бытия в том, что (и как) имеет место (присутствует), — совер-

¹ Так слепой Эдип *понимает* (мысленно видит) *горечь оставшейся его детства жизни* (Царь Эдип. Ст. 1487).

² См.: Heidegger M. Was heißt Denken? Tübingen, 1961. S. 124—125, 170—171.

шается умом и в уме. Но будет ближе к Пармениду (и к самому существу онто-логического парадокса), если мы скажем: внятное присутствие бытия, умение с самого начала как-то держаться того, что есть (а это ведь значит: с самого начала держаться *искомого*), не блуждая по обочинам, среди *не* того, что единственно есть (о чем можно и приходится говорить только „*не есть*”), — такое *держание* и есть ум, которым (и в котором) только бытие и внято, присутствует — *есть*.

Впрочем, разговор на эту — центральную — тему еще предстоит. Пока же еще несколько пояснений на подступах.

Отступление. Онтология и феноменология.

Семантика (и этимология) греческого νοεῖν, говорю я, подсказывает (помогает обратить внимание на то), что *мышление* есть своего рода *внимание*. Но, разумеется, не словарные *данные* обращают так наше понимающее внимание, они сами вовлекаются в дело, потому что внимание к этой стороне дела уже обращено. Обращено оно *феноменологией*, и М. Хайдеггер, находками которого я тут пользуюсь, тоже извлекает свою мудрость не из корней слов, а сначала из философского опыта феноменологии. Этот опыт не отменяет, как сперва кажется, *логический* смысл мышления (редуцируя его к сознанию) и соответственно логический смысл онто-логической проблемы, но выводит на первый план ее существеннейшее средоточие, часто ускользавшее от внимания философии, привыкшей в Новое время иметь дело прежде всего с проблемами *познания*. Феноменологический оборот философии делает неделимым *началом* своей аналитики внутреннюю взаимность понимающего внимания и значимого существования.¹ Парменидова тема „тождества мышления и бытия”, на пороге которой мы стоим, не может быть верно понята, если не вдуматься прежде всего в тот смысл мышления, который уяснился на путях феноменологии.

Если мир как-то открыт, то потому, что сразу внят целиком как мир. Присутствующее, окружающее, данное дано, поскольку уже как-то *внято* и даже *понято*, уже *помыслено*. Мысль — это не то, чем мы располагаем, чтобы ориентироваться, разбираться и промышлять в данном, а то в чем данное дается. Мысль, которой мы разбираемся в открытом мире, вторична, первичной (априорной) мыслью мир всегда уже внят и изнутри нее *так-то* раскрыт.

¹ «Феноменология есть способ подхода к тому и способ показывающего определения того, что призвано стать темой онтологии. *Онтология возможна только как феноменология*» (Хайдеггер М. Бытие и время. С. 35).

Это значит: в зависимости от того, что и как уже принято во внимание (чему оказано внимание), стоит *сам мир*, в котором живут смертные. Отсюда, между прочим, следует, что множество „фактических” утверждений, «ума холодных наблюдений», „трезвых” констатаций обязано, может быть, вовсе не трезвости наблюдателя, а его изначальной невнимательности, нечуткости, забывчивости. Уметь вос-принять мир в полноте и смысле его бытия — значит как-то *со-держать* в умном внимании настоящего „все” бывшее и будущее как одновременно присутствующее. Таким внимательным *умом* владеют, напомним, Музы (их мать Мнемосина-Память и их отец Зевс, «великий ум» которого Музы радуют, излагая, «что было, что есть и что еще будет»). Таковы прозорливый ум прорицателя и памятливым ум сказителя. В этот — мифо-мусический, объемлющий сущее — *ум* вдумывается и мыслитель.

Но вот что следует тоже принять во внимание. Мышление Парменидова „ума” — это не гадание и выдумывание, а внимание, следующее путями Муз, вдумывание, выводящее на белый свет все сущее (но и, не забудем, способное блуждать по воле стихий), выявляющее *само* сущее, „сутствие” бытия. Благодаря этому вниманию, во внимании ума, в уме мир наполняется своим бытием. *Бытия* касаются вниманием усердно сосредотачивающего *ума*, понимающего различное, рассеянное, разнообразное — *из* этого средоточия (начала) — как соприсутствующее в единстве бытия. Если ум не держится якорем бытия, он либо плавает и блуждает в океане сущего, либо садится на мель привычки. Всякому опыту или переживанию по-настоящему сущего предшествует то, каким *образом* внимание ума охватило бытие, чтобы опыт сущего мог стать опытом бытия.

Но это также означает, что с бытием мы встречаемся *в* уме, в мысли. Трудность в том, что *бытие*, держась которого мысль становится понимающей, может быть открыто только мыслью и в мысли. Между ними отношения взаимности. Мысль, достигая бытия, укореняясь (обосновываясь) в бытии, превращает его в мыслимое, обращается основанием своего основания.

Так начинает раскрываться не только феноменологический смысл, но и онто-логическая сложность тезиса о *тождестве* мышления и бытия. Тождество здесь означает не неразличимость или взаимозаменяемость, а, скорее, нечто противоположное: спор целиком (исключаяюще) разных за *то же самое*, оспаривание этой „самости” друг у друга: бытия как основания ума, понимающего в мире, и мысли, держащей бытие в уме.

Вот первый круг тем, которого касается разбираемый фрагмент.

Во-вторых, нужно заметить некое значимое смещение темы единства бытия. Видеть, понимая, обнимая умом, как в присутствующем присутствует (вовлечено, вложено) отсутствующее — как в бытии всеозаряющего дня присутствует бытие непроглядной ночи, как жизнь сбывается в присутствии смерти — нучил нас и Гераклит. Парменид же обращает здесь внимание на неделимость — *атомарность* — единства бытия.¹ Единство бытия множества существ (существующих единым существованием) не затрагивается их множественностью, не разделяется их различием. «Все полно сущим, тем самым все сплошно; ведь сущее вплотную примыкает к сущему (πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἑόντος. τῶι ζυνεχὲς πᾶν ἐστιν ἔὸν γὰρ ἑόντι πελάζει)» (В8, 25).

Различие гаснет в единстве общего бытия. *Общее* бытия мыслится как *единица* (пифагорейская). Единица бытия различается с различенностью, двойственностью: перворазличие, полагающее начало космогонии и космологии, вместе с тем отделяет космос (и логос) членораздельного мира от неделимого (и молчащего) бытия. Различание не разделяет единство бытия, а соби́рание, вложение противоположного друг в друга не складывает его. Тут — и только тут — путь Парменида расходится с путем Гераклита. Между единством „сутствия” и многообразием существующего намечается раскол, пара-доксальность которого имеет иной характер, чем загадочность и „темнота” Гераклита. Бытие не составляет *пару* взаимно-противоположностей с небытием (в отличие, скажем, от пары *жизнь-смерть*).

Отсюда уже следует и третье. Если различие не затрагивает бытие, оно — то, что *отделяет* одно от другого, — и только оно — и есть *небытие*, как бы допущенное в бытие. Чем, в самом деле, одна единица (точка, минута) отличается от другой? Ничем. Повсюду, где одно — качество, место, время — отличается от другого — качества, места, времени — предполагается невозможное: переход через небытие.

Поэтому — отмечу, забегая вперед, к апориям Зенона, — невозможность возникновения чего-то из ничего относится не только к бытию как таковому, но и к любому изменению, допускающему, что бытие одного — например, положения — прекращается и возникает (из небытия) другое положение. Непостижимая тайна возникновения из ничего присутствует во всяком изменении, поскольку любое изменение — перемещение, рост, нагревание —

¹ ἀποτμήξει — это будущее время глагола ἀπο-τέμνω — *от-секать, от-делять*. Сущее (бытие), следовательно, *неделимо*, т. е. ἄ-τομος — *атом*.

содержит возникновение из одного другого. *Всякое* изменение содержит в себе первоначинание: возникновение по сущности.

«Те, — говорит Аристотель, — кто признавал один субстрат (ὕποκείμενον — *подлежащее*, „субъект” бытия) (<...> объявили единое неподвижным, как и всю природу (τὴν φύσιν ὅλην — *сущее в целом*), не только в отношении возникновения и уничтожения (это древнее учение, и все с ним соглашались), но и в отношении всякого другого рода изменения; и этим их мнение отличается от других» (Метаф. I 3, 984a35).

Последнее, но и, пожалуй, важнейшее, что нужно заметить: отделяя неделимость бытия от разделенности сущего, мы переносим акцент с бытия как всеобщей *связки* в суждении „*все есть одно*” на бытие как *одно*, которое есть *само* бытие в *отличие* от *недо-бытия* всего (многого). Тем самым именно „связка”, связь ставится под вопрос: как это — связывание (уподобление, причастие, подчинение..?) бытия с недо-бытием — вообще возможно? Ведь когда недо-бытие исполняется бытием, оно утрачивает все, чем отличается от одного. *Есть* значит *есть одно*, не *есть* ни в нем, ни рядом ничего другого, другому просто нечем быть.

В центр мыслящего внимания попадает не гераклитовское *как все* (противоположное, *одно и другое*) *есть одно* и даже не эпическое *как* (оно) *есть*, а что вообще *есть* — ὅπως ἔστιν (B 2,3) — без разделения на „субъект” (ὕποκείμενον) и „предикаты” (состояния), без различения. Только тут во внимание ума попадает не иное некоего сущего, а иное всего — *само бытие*, не входящее ни с чем в то отношение *взаимо-противоположности*, в котором находятся свет и тьма, жизнь и смерть... Остается только ничто, но ничто, небытие не образует с бытием гераклитовскую *пару* *противо-положностей*. Одно сущее может быть небытием другого, например, бытие ночи *есть* небытие дня, бытие войны — небытие мира, но просто бытие не соотносится так с просто небытием. *Небытие не есть* — οὐκ ἔστιν μὴ εἶναι (B 2,3) — или *ничто не есть* — μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν (B 6,2), — значит: небытие не имеет никакого отношения к бытию, никак и ничем не связано с бытием. Отрицание бытия жизни именуется смерть как соучастницу жизни, но отрицание бытия просто, именуя ничто, ничего не именуется. Либо бытие должно быть целиком и полностью без какого бы то ни было соотношения с ничто, либо оно вообще не должно быть — ἢ πάμπαν πελέναι χρεῶν ἔστιν ἢ οὐχί (B 8, 11). Так — впервые — во внимание ума попадает то, что не может быть принято во внимание, о чем нельзя говорить и следует молчать.

В другую эпоху, в другом „умном мире” — т. е. в другом понимании мыслью себя в отношении к миру и бытию, в другом смысле

онто-логической проблемы — близкое открытие совершил Л. Витгенштейн (мыслитель во многом словно изоморфный Пармениду). В «Логико-философском трактате» говорится: «6.44. Мистическое не то, как мир есть, но то, что он *есть*. 6.45. Созерцание мира *sub specie aeterni* есть его созерцание как ограниченного целого. Чувство мира как ограниченного целого есть мистическое».¹ „Мистическое” означает, что созерцание и чувствование имеют место, но где это место и как возможно такое вне-мирное (вне-бытийное) положение, понятным быть не может, ибо эта граница просто отделяет бытие от небытия, речь от молчания, понимаемое от того, что пониманием не объемлется.

ГЛАВА 3

ХОД БЫТИЯ

§ 1. Распутье Парменида

Вернемся к исходному пункту. Как сказочный витязь, стоит отрок Парменид на перекрестке, а Богиня наставляет его на истинный путь, предостерегая от тупиков и распутиц. Нам рассказали, как сбитые с пути (непутевые) смертные блуждают и странствуют в мире, дивясь его чудесам и пугаясь его чудовищ, не ведая, однако, пути к чуду самого мира, его бытия. Богиня *удерживает, отвращает* юношу «(и) от этого пути поиска — ἄφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος (εἴρω)» (В 6, 10). Нам объяснили, в чем исток этого заблуждения и направили внимание к тому, что нигде в мире не встречается, — к единству его бытия. Это единство усматривается умом, умеющим видеть (и выводить на свет) в присутствующем, имеющем место и время, все здесь и сейчас отсутствующее — все бытие. Видеть, понимать и переживать сущее, имея в виду, в уме всецелое бытие, — держаться умом бытия — значит найти путь в распутице мира. В отличие от *троп* и *дорог* (πάτοι и κέλευθα), по которым туда-сюда ходят-странствуют смертные, по которым неизменно следуют вещи, этот путь-ход (ὁδός) необратим, он заранее предудказан тем, к чему направлен, искомым. Трудность, стало быть, в том, что найти путь можно, только как-то заранее найдя то, к чему он ведет (и чем направляется): путь поиска открывается искомым.

¹ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1958. С. 96.

Мы уже встречались с похожим положением у Гераклита (15 [101]): ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν — я *искал* (допытывался, выпрашивал) *самого себя*. Искомым оказывается то, что некоторым образом всегда уже найдено, есть, — ведь искать себя можно только уже как-то будучи собой. Но то, что прежде всего есть, — само бытие. Речь, стало быть, не идет о *методе* неких *исследовательских разысканий*, а о том, что позволяет ориентироваться в мире, присутствовать в мире как мире.

Первый указующий знак (σῆμα, см. ниже разбор фр. В 8) искомого бытия парадоксален: это его неделимое единство, атомарность. Атом бытия отличен от различного мира, не находится в мире, но не находится он и где-то *вне* мира, в каком-нибудь обособленном над-мирном, умопостижимом мире — этаким метафизической мансарде. Все различия мира собраны, вобраны в атом бытия, который со-держится (с-мыслится) умом и в уме. Это два взаимоисключающих (не совместимых ни в одном *месте*) оборота *одного и того же* мира, каждый из которых *помнится*, держится в уме, когда внимание обращено к другому. Отношение между миром как атомом бытия и миром как многообразием сущего можно выразить такой примерно формулой: два пишем, один в уме — один пишем, два в уме. В „созерцании” единства бытия *мысленно* присутствует — помнится, с-мыслится — то, что вобрано в бытие и образует его собственную полноту: мир. В наличном мире единство бытия присутствует мысленно, *как* мысль. Тут дело не в том, что „мы” каким-то заранее готовым и дарованным нам органом проникаем в сердцевину мира, напротив: именно благодаря вне-мирности бытия (его „не” в мире) вообще возможно то, что зовется мыслью, что мы считаем своей принадлежностью и думаем, что назначение этой принадлежности — *промышлять* в мире.

Как видим, дело тут вовсе не в том, чтобы оставить путь „мнения” в стороне как простое заблуждение. Без внутреннего соотношения с многообразным миром путь, ведущий к единому бытию, утрачивает истинность, поскольку само бытие перестает быть бытием. Тем не менее, заметили мы выше, Парменид, кажется, выходит из этого Гераклитова огня¹ и сосредоточивает внимание на бытии *самом по себе*, безотносительно к бытию мира, — не на том, *как* все есть одно (которое *есть* все), а на том, что „все-одно” — *есть*.

¹ Ср. парафраз Гераклитовой темы у Ипполита (фр. 26 [50]): «Гераклит говорит, что все делимое неделимое, рожденное нерожденное, смертное бессмертное (εἶναι τὸ πᾶν διαίρετόν ἀδιαίρετον, γενητόν ἀγένητον, θνητόν ἀθάνατον...)».

Акцент бытия, стоящий у Гераклита на *связке* (обмен, всегда живое горение, эллипсис), Парменид переносит на *одно*, уплотняет бытие в атом *одного*. Тогда связь оказывается распутием между эпически подробным и красочным миром „мнений” (странствований, блужданий, приключений) и логически простым (белым, круглым) бытием „истины”.¹ У Гераклита бытие сказывается на языке мира — как загадка мира, как скрываемое его открытостью, умалчиваемое сказыванием, — а как же возможно говорить о бытии безотносительно, как иметь в виду само *есть*?

Богиня с этого и начинает свои наставления. Путь, уводящий от бытия в странствия по миру, не единственный, от которого Богиня остерегает юношу. Есть путь, ведущий в иную сторону, точнее, не ведущий никуда (B2).

εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ
μῦθον ἀκούσας,
αἴπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι
νοῆσαι·
ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι
μὴ εἶναι,

Πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος (Ἀληθείη
γὰρ ὀπηδεῖ),
ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν
ἐστὶ μὴ εἶναι,

τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμ-
μεν ἄταρπὸν·
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν (οὐ
γὰρ ἀνυστόν) οὔτε φράσαις

Давай я разберу, — а ты, выслушав слово, удели ему все внимание — какие только пути изыскания единственно мыслимы; один, что² есть и вместе с тем,³ что не есть, не может быть [невозможно отрицание бытия просто], это дорога Убеждения (ибо оно сопутствует Истине), другой, что не есть и вместе с тем что обязательно не может быть есть, эта тропа — указываю тебе — совсем неизвестна [неведома] ведь не-сущее не распознаешь (неисполнимо) и не укажешь

Проще и яснее суть критического распутия сформулирована в другом месте (B8, 15—16):

¹ Этот раскол сказывается в самой поэтической фактуре поэмы Парменида, в разительном отличии яркой и плотной „художественности” описаний („обманчивой красоты”) и невнятной тавтологичности онтологических истин. Ф. Ницше говорит о «ледяном ознобе абстракции», будто бы охватившем Парменида, когда он «выставил свое простейшее положение о бытии и небытии» (*Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху Греции (1873) / Пер. Л. Завалишиной // Ницше Ф. Полное собр. соч. М., 1912. С. 351*).

² «Один [гласит]: *есть...*» (*O'Brien D. Op. cit. P. 18*).

³ Это „вместе”, „а также и” (τε καί) очень важно. Так передается строгое „или-или”, о котором речь шла выше (см. B8, 11; 15—16).

ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷ δ'
ἔστιν·
ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν,
ὥσπερ ἀνάγκη

*Решающий спор [суд, тяжба] об
этих [путях] вот в чем:
есть или не есть; но решено [пер-
фект: решение давно уже принято,
приговор вынесен], как того тре-
бует необходимость [а именно —
есть, а не не есть]*

Вот, стало быть, изначально, на каком-то суде уже принятое и по необходимости подлежащее принятию решение, на которое не могут (или не умеют) решиться ἄκριτα φῦλα — *нерешительные поколения смертных*: для них простое есть (и не есть) и *есть*, и *было*, и *будет*, и *может быть и не быть*, поскольку всегда относится к *чему-то* сущему, тогда как все сущее, просто как сущее, всегда уже отнесено к бытию. Решение это изначально, потому что и есть начало: „раньше”, „первое” *есть* могло бы *быть* только *не есть*, иначе — точнее, вернее — говоря, только то, о чем нельзя сказать ничего, кроме „не”. Такое решение принять необходимо, потому что положение бытия не пред-полагает ничего, кроме логического смысла начала: граница, раздел между *есть* и *не есть*.¹

...Если Гераклита трудно понять по причине загадочной *темноты* его речений, Парменида понять иной раз даже труднее по причине не менее загадочной ясности и простоты. Вроде бы сказано простейшее: „есть” — есть, „не есть” — не есть, и ничего больше. Но варианты филологически выверенных и допустимых переводов этих простых фраз показывают, какое множество возможных смыслов, эллиптических подразумеваний, модальных оборотов здесь кроется.² Тем не менее стремящаяся к молчанию тавтологичность речи в точности отвечает существу того, о чем речь здесь ведется.³

¹ В этом отличие Парменида от Мелисса. Для последнего единое бытие беспредельно, т.е. мыслится относительно сущего в смысле ионийцев — как всеобщее „подлежащее”. Парменид же вдумывается в „логику” самого начала, поэтому решающим оказывается предел, граница между бытием и небытием. «Парменид, похоже, брал единое согласно логосу [κατὰ τὸν λόγον — по понятию, определению, логически], — замечает Аристотель, — а Мелисс материально [κατὰ τὴν ὕλην] (почему Парменид говорит, что оно определенное, Мелисс же — беспредельное)» (Metaph. I 5, 986b18).

² См., например, обзор у Л. Тарэна: *Taran L. Op. cit.* P. 33—40. См. ниже, с. 641, прим. 1.

³ Не лишне еще раз обратить внимание на странную близость положений Парменида и «Логико-философского трактата» Л. Витгенштейна. Речь, стремящаяся выбраться из бесполой неразберихи человеческих „мнений”, попадает на границу между тавтологией и молчанием.

Если *есть* мыслится не из связки „субъекта” с „предикатом” и даже не из связки суждения «все есть одно», то оно имеет, так сказать, абсолютно (просто) *экзистенциальный смысл* (см. ниже, с. 642, прим. 2). Ни „все”, ни „одно”, ни „бытие”, ничто другое не может быть „субъектом” этого абсолютно экзистенциального предиката. Бытие вообще не может быть предикатом, как если бы что-то — все или одно — могло как-то *быть* и без этого предиката. Поэтому глагол ἔστιν не случайно стоит здесь как сказуемое без подлежащего, его нельзя переводить безличными оборотами вроде *es ist, it is, il est, il'у a¹* — *нечто* есть, имеется. Сказать же *бытие есть* — значит вступить на путь расщепления *сущего* (τὸ ἕν) на субстантивированный „субъект” (бытие) и его экзистенциальный „предикат” (есть). Так *бытие*, которым (и в котором) все есть, превращается в субъект всех субъектов. Вопрос, однако, не в том, есть бытие или нет его, а в том, что, собственно, значит *есть*, а не *не есть*. Но „есть”, поставленное под этот вопрос, становится подлежащим мысли: *бытием*.

В далеком результате, когда экзистенциальный („глагольный”) смысл бытия (быть — значит „быться”, „существовать”) выветривается и бытие просто — под взором рассматривающей бытие мысли — превращается в наличную данность (грамматически: в субстантивированный инфинитив — τὸ εἶναι), оно как раз и обретает смысл либо особого — общего, высшего — сущего, либо пустого всеобщего предиката.² Тогда онтологические тавтологии Парменида кажутся результатом формальной ошибки: всеобщий, т. е. лишенный какой бы то ни было определенности, предикат отвлекается от многообразно сущего (бытие которого кажется *просто* фактом) и рассматривается в пустоте своей отвлеченной всеобщности. Такого рода критику основоположений Парменида мы находим у аристотелика Евдема. По словам Симпликия (A28),

¹ См.: O'Brien D. Op. cit. P. 51.

² «Мы говорим „бытие”. Такое выражение получилось благодаря тому, что мы преобразовали абстрактную форму инфинитива в существительное, поставив перед ней артикль τὸ εἶναι. Артикль — это первоначально указательное местоимение. Он означает, что то, на что указывается, как бы стоит и есть само собой. Указующее и предъявляющее именование всегда имеет в языке особую силу. Если мы скажем только „быть”, названное уже будет довольно неопределенным. Посредством же преобразования инфинитива в отглагольное существительное пустота, уже имеющаяся в инфинитиве, словно еще укрепляется; „быть” устанавливается как прочно стоящий предмет. Существительное „бытие” подразумевает, будто названное само теперь „есть”. Само „бытие” становится теперь чем-то таким, что „есть”, но „есть”, очевидно, только сущее, а не также и кроме того еще и „бытие”» (Heidegger M. Einführung in die Metaphysik. Tübingen, 1966. S. 52—53).

Евдем в «Физике» говорит: «Когда понятия (λόγοι) высказываются о единичном, всем [индивидам] будет присуще одно и то же понятие сущего так же, как понятие животного присуще всем животным. Допустим, что все сущие прекрасны и нельзя найти ни одного сущего, которое не было бы прекрасным: все [сущие] в таком случае будут прекрасны, но прекрасное будет не одним, а многим: „прекрасным“ будет цвет, „прекрасным“ — занятие, „прекрасным“ — все, что угодно. Точно так же все вещи будут „сущими“, но „сущее“ не будет ни одним, ни тем же самым: вода — это одно, а огонь — другое».¹ Но быть для *каждого* сущего не значит что-то вроде „свойства“, „качества“, „признака“. Вода — это вода, а огонь — огонь, но то, что вода *есть* и огонь *есть*, значит для обоих что-то одно — что же?

Вопрос, который ставит, кажется, само „*есть*“, как только это сказуемое занимает место подлежащего и сбрасывает с себя маску простой служебности — связывать или утверждать что-то, — это вопрос о его собственном смысле. Можно биться над вопросом, есть что-то (например, Бог) или нет, но следует заметить, что предполагается уже решенным более изначальный вопрос: что значит *есть*?

Оголяя, ставя в изолированное положение это всеобщее сказуемое „*есть*“, Парменид переносит внимание мысли с того, как все *есть* *каждое* в *одном* событии (сражении, споре) бытия (Гераклит), на то, что значит *есть* вообще.

Тут нас поджидает немалая трудность. Если „*есть*“ — всеобщее сказуемое, то у него самого уже нет никакого сказуемого, его нельзя определить, сказав „*есть*“ *есть* то-то и то-то (например, τὸ εἶναι из фр. 6, 1 или просто ὅ τι), о нем ничего нельзя высказать. „*Есть*“, заметили мы, не может быть экзистенциальным предикатом некоего субъекта по имени *бытие*, потому что между субъектом и предикатом тут нет никакого различия: бытие не „вещь“, которая *есть*. „*Есть*“, взятое само по себе, *есть* субъект самого себя, оно и подлежащее и сказуемое: сказуемое, не сказывающее что-то *о* подлежащем, а словесным жестом указывающее на себя как подлежащее; как подлежащее же оно — не сказуемое, а молчащее. Экзистенциальное „*есть*“, которое не отсылает ни к какому сущему А (ни к какому „*бытию*“, которое *есть*...), не относится ни к чему, кроме себя, умолкает (исчезает) в своей тавтологичности: *есть* *есть* и все тут.

Вот тут, где все — тут, и находится, и приходит на помощь то, о чем невозможно говорить, следует молчать и что все же необходимо

¹ Фрагменты... С. 280—281.

отрицать, необходимо помнить *вместе* с бытием, иметь в виду не имеющее никакого вида: *небытие, ничто*. Любое сущее определяется тем, от чего отличается. Бытие, которое не есть ни *что* из сущего, ни *что* вообще (ни главное, ни высшее, ни общее „что”), либо ничем не определяется (это заключение Мелисса), либо определяется (?) ничем (это заключение Парменида). Бытие, которое не *что*, отличается от ничто *только* тем, что оно *не ничто*. Этим-то — тавтологическим — отличием от не-бытия *бытие* и определяется, им-то оно и держится в пределах. Поэтому Богиня тратит столько слов на то, чтобы указать — допустить — путь, никуда не ведущий, невозможный, теряющийся в полной безвестности, анонимный, несказуемый и немислимый. Допустить недопустимое. Умное внимание только тогда может быть уверено в том, что имеет в виду само бытие, а не то, что имеет вид бытия, когда видит бытие в пределах, за которыми — только ничто, т. е. ничего нет, т. е. *абсолютно изначально*.

Настоящее открытие Парменида — *ничто*. Только на распутье, на границе с ничто бытие мыслится как бытие, безотносительно. Да, ничто не составляет с бытием ни пифагорейскую, ни гераклитовскую *пару*. Небытие не может *быть* ни как нечто двойственное (могущее быть больше-меньше) относительно самотождественности единого бытия, ни как другое бытие, схваченное с (первым) бытием в единство (дальнейшего) „всего”. Хотя, заметил бы, пожалуй, Гераклит (или позже заметит Гегель), бытию, чтобы быть, на деле отличаться от небытия, *нужно* отрицающее соотношение с небытием, которого нет: бытие как постоянное становление собой, восстановление, отделение себя от небытия. Небытие, следовательно, *есть* как *граница* всего, как о-пределение бытия в его бытийности. Граница, предел, черта — вот образ начала.

Теперь можно отчетливее распознать пути, на распутье которых Богиня ставит юношу. Путь, ведущий и потому проходимый, собственно, только один, другие, от которых Богиня остерегает юношу, вовсе не пути, а, с одной стороны, распутица блужданий и странствий, с другой — вообще не путь, а пропасть, зияющая бездна *ничто*. Истинный путь, путь, держащийся бытия, идет, как по лезвию бритвы, между пропастью небытия и сомнительной путаницей разных околичностей, обманов и превратностей.¹ Различа-

¹ Ср. строки Пиндара (Puth. 3, 105 сл.):

...εἰ δὲ νόφ τις ἔχει
θνατῶν ἀλαθείας ὁδόν,
χρῆ πρὸς μακάρων
τυγχάνοντ' εὖ πασχέμεν.

...если же кто из смертных в уме
имеет истинный [несокрытый] путь,
нужно твердо претерпевать выпа-
дающее на долю от блаженных; пе-

ются не два пути, а собственно путь и беспредельные странствия, которые, однако, могут выйти на путь к пределу — к *бытию*. Этот ход от беспутного *хаоса* к *космосу* устроенных путей («колей»¹) мы уже проходили вместе с пифагорейцами: множество, ориентированное на единое и отсюда устрояемое; движения, ориентированные на *покой* и отсюда определяемые... На этом пути Парменид открывает апорию: атом бытия (единое, покой, тождество...) и многообразный мир (движений, различий...) взаимоотрицательны. Начало путей мира — не есть ни *что* из мира. Между утверждающим и утверждаемым стоит решительное взаимоотрицание.

Другой возможный ход есть шаг в пропасть, он уводит в никуда, в ничто. Тем не менее возможность такого хода — странное присутствие „того”, „что” не есть и быть не может, — необходима для бытийности бытия, чтобы, не будучи ничем из существующих „что”, бытие не смешалось с ничем, не исчезло в нем.

Итак, ход, ведомый бытием, стиснут между Скиллой хаотично носящегося или по установленным колеям движущегося существования и Харибдой провала в ничто. Таково положение первоначала. Пифагорейскую единицу бытия Парменид додумывает до логического предела: не-делимое не-ничто. *Начало* утвердительно-го держится отрицаниями. Бытие, следовательно, определяется (мыслится) двояким отрицанием, его „ноэма” двояко апофатична: не-многое не-ничто.

Наудачу сохранился один текст, сравнительно недавно включенный в корпус свидетельств об учении Парменида. Это схолии к первому определению первой книги «Начал» Евклида, к определению *начала* геометрии — точки.² Определение это звучит так: Σημεῖόν ἐστι οὐ μέρος οὐθέν — *точка есть то, что не имеет частей*³ (букв. ...*то, часть чего ничто*). Точка определена отрицанием, *апофатически*. Схолиаст пишет: «А вот только ли точка лишена частей или и *теперь* во времени и *единица* в числе, и „кинема” в движении? Обо всем этом вместе будет рассуждать первый философ [т. е. занимающийся *первой философией*], а о ка-

ἄλλοτε δ' ἄλλοιαι πνοαί
ὑψιπέτων ἀνέμων

ременчивы направления вышних
ветров

¹ Бибихин В. В. Чтение философии... С. 143.

² В заключительной главе этой части я постараюсь показать, что „сфера” бытия у Парменида логически и есть *точка* (уточнение, позволяющее выявить все таящиеся тут апории), поэтому определение точки у Евклида имеет значение, выходящее за пределы геометрии.

³ См. рус. пер. Д. Д. Мордухай-Болтовского: Начала Евклида (Кн. 1. Опр. 1). М.; Л., 1950. С. 11.

ждом по отдельности — тот [философ], который занимается своей наукой. Только геометр [Евклид] не говорит ясно, что это *согласно ему* лишенное частей есть точка. Далее: поскольку для начал и концов годятся отрицательные определения, как говорит Парменид (ἐπειδὴ δὲ οἱ ἀποφατικοὶ λόγοι, ὡς φησὶν ὁ Παρμενίδης, προσήκουσιν ταῖς ἀρχαῖς καὶ τοῖς πέρασιν), (ибо всякое начало по сравнению с тем, что происходит из него, существует сообразно другой сущности, так что отрицания второго [происходящего из начала] выявляют нам существо первого [самого начала]), то поэтому и Евклид воспользовался отрицательными определениями для своего начала». ¹ Разумеется, это очень поздний язык, выработанный в школах Аристотеля и неоплатоников, но *логическая* суть апории начала — назовем ее арчео-логической апорией — та же, что открывается на перепутье Парменида. Существо начала (осно-

¹ Ср. А*23а (Фрагменты... С. 278); Scholia in Euclidis elementa. 1, 1, 170. Греческий текст взят с CD TLG. В переводе мне любезно помогла (фактически выполнила его) Светлана Викторовна Месяц, которой приношу глубокую благодарность. Более того, Светлана Викторовна добавила к переводу следующее весьма существенное замечание: «В этой схолии легче разобраться, если посмотреть на прокловский „Комментарий к Евклиду“ (93, 6—94, 7), парафразой к которому и является данный текст. Речь идет о критике Евклидова определения точки. Возникает вопрос: если точку мы определяем просто как лишенное частей, то не будут ли подпадать под это определение также и момент *теперь*, и *единица*? Ответ Прокла — у Евклида речь идет не о философии, которая рассуждает обо всем сущем без исключения, а о конкретной науке геометрии, у которой только одно неделимое — точка (μόνον οὖν τὸ σημεῖον ἀμερὲς κατὰ τὴν γεωμετρικὴν ὕλην καὶ ἡ μόνος κατὰ τὴν ἀριθμητικὴν — «в геометрической материи только точка является лишенным частей, а в арифметической — только единица»). Нас сбивает с толку то, что Евклид не поясняет, что в его определении говорится именно о *геометрическом* „лишенном частей“, а не о каком-либо другом, т. е. о лишенном частей согласно ему, геометру. У Прокла говорится: „Только он (Евклид) не говорит ясно, что это согласно мне точка есть лишенное частей и мое начало и что простейшее есть не что иное, как это. Вот так подобает слушать речь геометра”.

Тут же мы находим и ссылку на Парменида: „Посредством отрицания делимых вещей Евклид указал нам начало всего сущего, подначального этому началу и подлежащего его теоретическому рассмотрению [т. е. начало делимых величин]; ведь отрицательные определения (οἱ ἀποφατικοὶ λόγοι) подходят для начал, как нам подробно объяснил [или *перенаучил* — ἀναδιδάσκει] Парменид, который передал первые и последние причины одними отрицаниями”». Ср. пер. П. Шенбергеpra: Proklus Diadochus Kommentar zum ersten Buch von Euklids «Elementen» / Übers. von P. Schönberger. Halle (Saale), 1945. S. 231; см. также: Proiclus de Lycie. Les commentaires sur le premier livre des Elements d'Euclide / Trad. par P. ver Eecke. Bruges, 1948. P. 84. Филологи полагают, что речь здесь идет не об историческом Пармениде, а о персонаже одноименного диалога Платона. Впрочем, *логику* вопроса этим не меняет.

вы, средо-точия) иное, нежели существо многообразия („среды”), началом которого оно служит. Началом мира чисел не может быть число, но им не может быть и ничто другое, чем число. Началом мира движений не может быть движение (тогда что такое здесь эта интригующая „кинема”?). Пока дело идет о разных родах или сферах сущего, можно надеяться, что у всех них есть общее начало, и нужно только выяснить, как именно их особые начала в этом общем (пред)положены,¹ но когда речь заходит об этом, первом и последнем, начале всех начал, о начале сущего как такового (что значит *быть* вообще, а не быть тем-то или так-то), надеяться больше не на что: бытие как *начало* существования существующего, с одной стороны, должно быть *по существу* другим, чем существующее, с другой — не может отсылать больше ни к чему, ни к какому *другому* существу: сколько ни подразделяя сущее на умпостижимые мета-, „ипостаси” (чем и займуться неоплатоники) — точка как начало величины, умпостижимая идея точки, единое как начало идеи, идея единого, — в конце концов (или начале начал) мы все равно упрямся в апорию предела, *логической* границы между чем-то и ничем. Ведь речь идет о *первом* начале (ничего पहले) и *последнем* пределе (далее — ничто).

Вот тут и пригодны только „апофатические логосы”. Число может быть умпостижимым началом нечислообразного сущего, как полагали пифагорейцы, но началом умного *мира* — мира чисел — может быть только не-число, но не может быть и что-то другое, чем число. Такова единица, без которой, как окончательно выяснилось в XX веке, не может обойтись и которую не может определить никакая аксиоматика. Началом мира движений может быть только не-движение, покой. Но если движение („жизнь”, „существование”, „событийность”) не частность „физики”, а (Гераклитово) существо бытия, то неподвижность начала должна быть началом (возможностью и энергией) движения — движением в пределе.

Бытие не есть ни *что* из сущего, не есть *другое* сущее (мета-сущее) и не есть *ничто*. Таково апофатическое (отрицательное) определение бытия, очерчивающее те пределы, в которых держит его Ананке-Необходимость. Но таково ведь, в самом деле, положение *предела*, и Прокл, ссылаясь на Парменида, не случайно называет *архе-начало* и *перас-предел* почти как синонимы. Наши отрицания не заводят в тупик, а наводят мысль на странное бытие — бытие

¹ Ср., например, как Аристотель полагает начала *физики* и *математики* — движение и форму, — выделяя (абстрагируя) их как подразделения *онтологии* (Metaph. VI, 1).

предела, границы, — но именно в этом странном бытии границы исполняется, становится самим собой само бытие. Изначальное бытие открывается как цельное бытие, как единственная единица (атом) бытия на пределах. Бытие исполняется на границах и пределах (нынче скажут — на поверхности), граничить же бытие может только с ничто.

У Гераклита само-определяющее отрицание включено в исполнение бытия: все сбывается собою в со-бытии предельно напряженной схватки, на границе («щит со щитом») с другим, отрицающим бытием. У Парменида это граница между бытием (в целом) и небытием, поэтому и нужны силы Ананке, Мойры или мысли, чтобы *держат* бытие в пределах, — само собой, без понимающей мысли, оно растеклось бы в Мелиссову безначальную беспредельность.

§ 2. Критерии бытия

Итак, распутье, с которого начинается путь истины, имеет свою логику, а именно археологику или логику онтологического начала. На верный путь наводят два отграничения, отрицания: истина, т. е. то, что есть, находится на пределе бытия, ни „внутри” (в беспредельности и-да-и-не-сущего), ни (подавно) „вовне” (в небытии) ее не найти, хотя сам предел находится там, где бытие граничит (!?) с небытием (которого нет). Ничто „внутри” мира не может быть ориентиром истинного пути поисков, кроме самого искомого — бытия, а оно указывается отрицанием разности и определяется отрицанием небытия. Носящиеся „части”, неведомо чему при-сущие, должны быть отнесены к существу, которое утвердительно есть. Отрицаемые непутевости наводят на единственный, мало сказать, узкий путь утверждений.¹ На нем уже нечего разгля-

¹ Чарльз Кан заметил, что глагол εἶναι, когда он используется не как связка, а абсолютно, означает не столько „существовать”, сколько „быть именно так, на самом деле, взаправду” (*to be so, to be the case, to be true*). В отличие от *предикативного* и *экзистенциального* он назвал этот смысл *veridical* — утверждающим *соответствие действительности* (Kahn Ch. The Greek Verb „To Be” and the Concept of Being // Foundations of Language. N 2. 1966. P. 245—265). Иногда строки 3—5 фр. В 2 трактуют поэтому, как противопоставление формы утвердительных высказываний (ὅπως ἔστιν [без субъекта]), единственно состоятельных, форме отрицательных (ὡς οὐκ ἔστιν), лишенных определенного смысла (см.: Mourelatos A. Op. cit. P. 55). Но в том-то и вопрос Парменида: что лежит в *основании*, в *начале* всякого удостоверяющего утверждения; на что оно опирается; каковы „признаки” того, что „на самом деле” есть? Парменид как раз и обращает вопро-

дывать по сторонам, а можно только рассуждать. Так Богиня и говорит (В7):

οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆι εἶναι μὴ
 ἐόντα·
 ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἄφ' ὁδοῦ διζήσιος
 εἶργε νόημα
 μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ
 τήνδε βιάσθω,
 νομῶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχῆεσ-
 σαν ἀκουήν καὶ γλῶσσαν,
 κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
 ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα

*Никогда ведь не вынудить [не обуз-
 дать, не укротить¹] не сущее быть;
 Но ты удерживай мысль от этого
 пути поиска,
 И да не заставит тебя вступить
 на этот путь многоопытная при-
 вычка: двигать незрячие глаза и на-
 полненные шумом слух и язык,²
 но прими решение, рассудив изре-
 каемое мною опровержение [или
 доказательство], вызывающее мно-
 го споров*

Крисис — решающий спор — шел (см. выше, с. 605) о том, *есть* или *не есть*. Решение было принято, линия раздела проведена: *есть есть*, а *несть несть*. Богиня подводит нас к решающей границе апофатически, но, если присмотреться, узкий путь к бытию определен многими знаменательными чертами. Впрочем, тут лучше сказать не „присмотреться”, а *логически разобраться*. „Знаков” (σῆματα — см. ниже, В8, 2) бытия не найти на протоптанных колеях повседневного опыта, поскольку *значение* бытия (что значит *быть* — не тем-то или так-то, а просто — *быть*) скрывается в потемках общего подразумевания и образует поэтому „слепое поле” житейского опыта, занятого сущим. Лишено смысла и гадать о бытии, вылавливая его „знамения” (σῆματα³) в зрелищах „внутренностей” мира, в шуме сущего и в щебете человеческих разговоров. Бесполезно привычно глазеть по сторонам и развешивать уши, смысл бытия не высматривается в вещах и не разгадывается по шуму мира. Решение о первом и решающем может быть принято только в *рассуждении* (в „логосе”), в разборе споров, следя умом за доводами и опровержениями. *Критерии* — решающие отличительные черты бытия — суть мысленные — *логические* — крите-

шающее внимание на то, что, собственно, мы всегда уже имеем в виду (в уме), утверждая «да, так и есть». Результат такого обращения внимания парадоксален: говоря, к примеру, «да, Ахилл бежит, так и есть!», в уме мы при этом держим нечто неподвижное.

¹ См. с. 693, прим. 1.

² Ср. у Эсхила: «οἰωνῶν βοτήρ, ἐν ᾧσὶ νομῶν καὶ φρεσίν — *птицегадатель, разбирающий [крики птиц] ушами и умом*» (Семеро против Фив. Ст. 26).

³ Ср. у Гомера (Ил. IV, 381): «ἀλλὰ Ζεὺς ἔτρεψε παραίσια σῆματα φαίων — Но Зевс отвратил их явлением знамений грозных» (пер. Н. Гнедича).

рии. Если „апофатические логосы” выводят на путь к бытию, отделяя его, с одной стороны, от непутевых блужданий в мире, где присутствующее и отсутствующее спутаны с бытием и небытием (настоящее-де *есть*, а бывшее и будущее *несть*, живые *суть*, а умершие и имеющие родиться *не суть*), а с другой — от бездны небытия, то установить определенные знаки-указатели на этом пути позволяют рассуждения, которые позже будут названы *диалектическими*, а именно „доказательство от противного”: утверждение одного путем *опровержения* противоположного допущения.¹

Итак, внимательно удерживаясь от впадения в *бес-путство* небытия² (т. е. постоянно и внимательно удерживая небытие в небытии), с одной стороны, а с другой — выбираясь из блужданий в мире, куда допущено то, чего будто бы нет, — из *распутицы* мнимого бытия (недобытия), смешанного с мнимым небытием (недо-небытием), можно выйти на единственный путь (В8, 1—2):

...μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο λείπεται
ὡς ἔστιν·
ταύτῃ δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι πολλὰ
μάλα<α>

...остается еще только слово о пу-
ти, что есть;
на нем очень много опознаватель-
ных знаков [ориентиров]

Выявить (доказать) знаки-указатели бытия не слишком трудно, потому что все уже заключено в тех отрицаниях, которыми держится утверждение бытия: единственно мыслимый путь проходит строго по границе, по пределу между еще не бытием и уже разнобытием сущего, словно смешанного этой разностью — различием одного и другого — с не-сущим (прячущимся в этом „и”). Речь идет о бытии как пределе, исполненности существования, где изгнано всякое „не” и всякое „и”. Бытие собственно определяется этим изгнанием.

Неполноту привычно переживаемого существования возводит в этот предел — к безначальному началу и окончательному кон-

¹ Напомню: поскольку первые начала, содержащие основание истинности всего прочего, невозможно получить путем доказательного силлогизма, замечает Аристотель, их можно выявить только с помощью диалектического силлогизма, исходящего из допущений. «Будучи способом исследования <диалектика> есть путь к началам всех *методов* (ἐξεταστικὴ γὰρ οὖσα πρὸς τὰς ἀπασῶν τῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει)» (Arist. Top. I 2, 101b2). Диалектика есть путь к тому, откуда открываются все возможные пути, но к чему ни одним из этих путей не пройдешь, потому что они сами открываются только после того, как их начало найдено.

² В 7, 1: «οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆι εἶναι μὴ ἔόντα — *Ибо никогда не вынудить этого: что то, чего нет, — есть*» (пер. А. Лебедева. Фрагменты... С. 290). Т. е. *небытие* никогда не подчинить бытию, не запрячь вместе с бытием в одну упряжку. См. ниже, с. 693, прим. 1.

цу — внимание *ума*, вбирающего в присутствие все отсутствующее (не-присутствующее): бывшее, будущее, целое. Иными словами, предел бытия — это бытие самого предела, сама граница между полным небытием и мнимым недобытием.

В8, 42 αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον,

*И поскольку [оно есть] последний
(крайний) предел,*

τετελεσμένον ἐστὶ πάντοθεν

оно повсюду закончено

Каковы же эти знаки, эти „кормчие звезды” бытия, позволяющие не только верно ориентироваться в неразберихе мира, но и указующие, о чем, собственно, можно говорить *есть* и соответственно считаться с ним?

Прежде всего «*сущее — нерожденное и негибнущее (ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν)*» (В8, 3).¹ Имеется в виду сущее в пределе целого (всего) бытия, где оно обретает божественные черты. Естественно, что названные предикаты и станут предикатами нового божества (см., например: Платон. Тимей. 52а).

Таким предельным додумыванием *сущего* до пределов бытия *глагольный* смысл этого причастия (ведущий у Гераклита) смещается к *именному*, т. е. смысл сущего как происходящего, „*сутствующего*” бытия-события предельно совмещается со смыслом сущего как извечно пребывающего. Именно это необходимое совмещение события и пребывания (начинания и безначальности, движения и покоя, времени и вечности) складывает загадку бытия. Чрезвычайно важно поэтому, что М. Хайдеггер в усилиях преодолеть онто-тео-логическую структуру метафизики словно *припоминает*, вчитываясь в строки Гераклита и Парменида, забытый (метафизически „снятый”) *событийный* смысл бытия. Вслед за Хайдеггером К. Рицлер и Ж. Бофре на деле — путем перевода и толкования — показали возможность высвободить мысль Парменида из-под напластований исторической метафизики.

Но в онтологии Парменида не без основания находят и начало метафизического истолкования бытия как существенно сущего. Как видим, это не ошибка, а внутренняя необходимость, логическая тяга. Тяга к расщеплению сущего на существующее недобытие и собственно-бытие по существу, *сущностно сущее* (τὸ ὄντως ὄν) входит в смысловое существо бытия. Такой поворот вовсе не историческая случайность или неудача мысли, а коренная онто-ло-

¹ Не ошибемся: апофатические — отрицательные — определения строятся как отрицания, изгнания „не” из бытия. Ведь „рождение” и „гибель” допускали бы „не” в бытие.

гическая двусмысленность начала. Дву-смысленность бытия содержит апории начала: *предела, границы*. На границе с небытием все событие бытия отождествляется с неподвижно пребывающим бытием границы, перворазличия, каковое и заключает в себе все загадки и апории. Тогда именно там, где Хайдеггер находит начало метафизического грехопадения мысли, открывается по-настоящему озадачивающая, достойная мысли загадка. Там, где в поле мыслящего внимания попадает бытие в целом, бытие в виде *идеи* бытия, там — под безвидностью небытия — таятся иные возможности бытию быть, уму разуместь *упущенное* этой идеей. Додумывание бытия-события до онтологического конца, до предела, где неделимый атом бытия граничит (в уме) с небытием, позволяет мысли (уму) словно выйти за пределы, положенные бытию пониманием (таков парадокс: *только* мысль может выйти за пределы *понимания*), заглянуть в бездну, чреватую иными возможностями бытию быть, а мысли понимать...

Итак, первым делом из бытия исключаются такие события, как возникновение (из небытия) и уничтожение (уход в небытие). Пределы, в которых *Необходимость* держит бытие, не обойти ни путем про-исхождения из *чего-то* за этими пределами, ни путем прехождения во *что-то* по ту сторону их: за ними — не что-то, а ничто (не „что“). Рождение и гибель вносят в бытие отношение с небытием, но бытие *определено* (по осново- или предело-полагающему определению Парменида) их строгим разделом: бытие по определению (скажем сильнее: по само-определению) не имеет никаких отношений, ничего общего с небытием, кроме самого этого простого *не*. Там, где речь идет о возникновении и исчезновении, бытие еще не добыто, а ум невнимателен, не додумывает до конца. С этой точки зрения всякий генетизм, историзм (понять — значит выяснить происхождение), которые в Новое время считались (и поныне считаются) естественными (= логичными) схемами понимания вещей, суть *недоразумения*. Объясняя настоящее про-исхождением из бывшего, отсылая от „консеквента“ к „антецеденту“, от „действий“ к „причинам“, суть дела распускают в *беспредельных* причинно-следственных цепочках, каким-то чудом висящих в недостижимой бесконечности. Вместе с тем упускают из вида, что генетическая схема работает только тогда, когда генезис так или иначе возводится в *теоретический* предел неизменного (т. е. не поддающегося генетическому объяснению) бытия (скажем, закон, пронизывающий всю „историю“ существования с начала и до конца, или единая морфология исторических „организмов“, или конечные архетипы, структуры, воспроизводящиеся в разных усло-

виях, разность которых несущественна по сравнению с этими инвариантными сущностями).

Дело, впрочем, тут опять-таки не в недоразумениях, а в разных смыслах бытия, — в том, как (по-разному) могут складываться взаимоотношающие отношения мышления и бытия, иначе говоря, в разных *онто-логиках*. Но парменидовский жест *понимания* бытия как *обнимания*, замыкания сущего в себе, уже без отсылок к про-исхождению из чего-то и переходу во что-то, намечает горизонт любой философии как философии. Не в „мифах” о происхождении и превращениях, а только там, на самой границе горизонта, у самого начала, на краю света (бытия), философское окаянство («Все течет...», «Движенья нет...») способно озадачить человека настоящей загадочностью бытия, сказывающейся в загадках Гераклита или в апориях Зенона-Платона-Аристотеля.

Так и в историческую эпоху, именуемую Новым временем, онто-логика (необходимость), заставляющая ввести в мысль о *бытии* (а не о становлении) движение, развитие, историю, эксплицирована, пожалуй, отчетливее всего Гегелем. Понимание (об-нимание) бытия в полноте предполагает не о-пределение (извне), а выполнение, исчерпание (изнутри). Бытие обретается (понимается) — изначально и окончательно — не как результат, а как *само* обретение, *само*-обретение, *само* обретающее.¹ Но заложена эта онто-логика уже в картезианском *методе*. Это слово — метод (μέθοδος) — подсказывает, что и у Парменида дело не обходится без движения (чему вступление в поэму яркое свидетельство): бытие есть *искомое*, определяющее, указующее *путь* к нему (а от него — ко всему). Но сам способ *быть на пути к бытию* (метод) может быть соответственно переосмыслен. У Декарта метод не путь к бытию, а само бытие.

Идем дальше.

В8, 4—6:

«...ведь оно „цельночленно” (целостно, без дефектов)[по другому чтению — *единородно (единственно)*], а также *неколебимо и нескончаемо* (ἔστι γὰρ οὐλομελές [или οὐλον, μονογενές — *цельное, единородное*] τε καὶ ἀτρεμές ἦδ’ ἀτέλεστον²)). А теперь утверждение (ст. 5), едва ли не важнейшее для понимания целого,

¹ Относительно философии, замечает Гегель, «впадают в иллюзию, будто в цели и в конечных результатах выражается сама суть дела (die Sache selbst) {...}... рядом с чем выполнение, собственно говоря, несущественно». Между тем «суть дела (die Sache) исчерпывается не своей *целью*, а своим *осуществлением*, и не *результат* есть *действительное* целое, а результат вместе со своим становлением» (Гегель Г. Феноменология духа / Пер. Г. Шпета. М., 1959. С. 1, 2).

² Ср. ст. 27: *Бытие безначально и непрекратимо* (ἀναρχον ἀκράστον).

более того, для понимания самого смысла философского расположения к миру: «*Оно не было когда-то* [а сейчас уже нет], *не будет* [когда-то, а сейчас еще нет], *а* [если уж есть, то] *есть все разом* [одновременно] *теперь, единое, связанное* [все себя содержащее] (οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πάν, ἐν, συνεχές)» (В8, 4—6). Чтобы пояснить основополагающую (может быть, вернее было бы сказать: основоотнимающую) значимость этого утверждения, замечу сразу же: если *бытие* может быть *бытием по-настоящему*, только все разом присутствуя в настоящем разе (*теперь, сей час*), этот — каждый — раз, вот это *теперь* есть теперь *бытия*, — а не *ничто*, исчезающее между уже бывшим и еще будущим, — лишь поскольку *теперь* настоящего содержит (συνέχει) вместе *все* бывшее и будущее; соответственно бывшее и будущее бытие по-настоящему *суть* не в недо-бытии, не в туманной дали прошлого и грядущего, а только присутствуя в бытии настоящего (и „туманные дали” истории — научной или священной — суть лишь модусы некоего бытия в настоящем).

Вопрос, которого мы коснулись этим замечанием, требует внимательнее вслушаться в то, что и как говорит Парменид. Богиня не только ведь увлекает послушного слушателя решительной поступью утверждений и доказательств, но и предлагает „логически разобраться” (κρίναι δὲ λόγῳ) в них, поскольку они вызывают много споров. Последуем же совету.

Сплошное, неделимое (ст. 22, атомарное) единство бытия, в котором сущее плотно примыкает к сущему (ст. 25), не допускает различий *внутри* себя (потому что у бытия предела никакого нутра просто нет), ни различия „членов” (которые могли бы „смешиваться” по-разному (ср. фр. В16) или страдать от недостатка: «Оно не нуждается ни в чем, а нуждайся, нуждалось бы во всем» — ст. 33, пер. А. Лебедева), ни различия мест («Вот тут его ничуть не больше, а [вот там] ничуть не меньше» — ст. 23), ни различия состояний: бытие бестрепетно (и *хорошо закруглено* — ст. 43), как „сердце истины”, которое, кажется, не бьется.

Словом (ст. 29):

ταὐτόν τ' ἐν ταύτῳ τε μένον
καθ' ἑαυτό τε κεῖται

*То же самое и в том же самом
пребывающее и в том же самом
покоится¹*

¹ В. Библихин в своих лекциях отметил, как передаются в этих аллитерациях на „гау” тавтологическое топтание на месте и преткновения речи, имеющей в виду (в уме) самоотжественную замкнутость в себе бытия.

Значимый шаг в этих онтологических тавтологиях сделан, заметили мы, в ст. 5. Если бытие не может перестать быть, оно не может быть бывшим, если оно не может начать быть, оно не может быть будущим (ср. ст. 19—20). Бытие не может быть бывшим и будущим, а только настоящим. Это значит, в бытии каким-то образом вобрано *все время*, оно есть вечное настоящее.

Тут самое время остановиться и вдуматься в некие случайные как будто оговорки, в неизбежные, может быть, погрешности речи: бытие, говорит Парменид, *тут* не больше (не сильнее) и не меньше, чем *там*; бытие все разом (со всем временем) *тут и теперь*. Указывают ли эти указательные местоимения на то, как бытие, объемлющее все пространства и времена, целиком — полное и вечное — присутствует там и тогда, где и когда что бы то ни было *есть*? Следует ли это понять так, что, если настоящее — вот это сейчас — *есть*, оно есть *всем* бытием, уже вобравшим в себя бывшее и будущее, которые сами суть постольку, поскольку еще и уже присутствуют в этом настоящем?

Все сущее, если есть, есть равно („равносильно” — ἰσοπαλές — будет сказано в ст. 44), где бы, когда бы, как бы оно ни было, — здесь и сейчас (а вот „нас” может не случиться при этом). Нельзя быть отчасти. Нам трудно было бы объяснить Богине Парменида, что мы имеем в виду, говоря, к примеру, об утраченной архаической *полноте* жизни или чаемом *исполнении* бытия, рассуждая о степенях, уровнях, сферах бытия. Все всегда есть — если есть — *одним* бытием во всей полноте.

Но разве это не значит, что все — многое — в этом одном бытии как раз „угасает” так же, как возникновение и исчезновение. *Все* равносильно есть одним бытием, есть *одно* равно сущее, безразличное к различиям существующих, или... безразличное ко всему различно сущему?!¹ Единое бытие безразлично к тому, *как* „что” есть, было или еще сможет быть, как бывает *там* и *сям*, *так* и *сяк*. Ведь все *есть* одинаково. Единое сущее бытие — ἔν τὸ ὄν — безразлично ко всяческим различиям всех существующих — πάντα τὰ ὄντα. Вместе с возникновением и исчезновением «верная истина» должна «отбросить» (В 8, 28) из единства бытия всякое

¹ «Если должно существовать нечто само-по-себе-сущее и само-по-себе-единое, то возникает весьма трудный вопрос: как может существовать что-то иное помимо них — я хочу сказать, каким образом может существующих вещей быть больше, чем одна. В самом деле, ничего отличного от сущего нет, так что в согласии с учением Парменида необходимо получается, что все вещи образуют одно и что это одно и есть сущее» (Арист. Метаф. III 4, 1001a30 сл.).

различие. Монолитным единством, тавтологическим тождеством бытие пара-доксально (вопреки ожиданиям „доксы”, вращающейся в пестром мире) отличается от различия существующих (этим бытием) существ, для которых, однако, *быть* — значит ведь быть именно *собой*, значит *разнствовать*, различаться по *своей* природе („началу движения”, т. е. — бытия?).

Парменидовы „предикаты” бытия говорят с категорической определенностью: без-различное (одинаковое для всего) бытие не есть ничто (не „что”) из различного сущего (из существующих „что”); бытие не есть ни *сумма* существ, ни *обобщенное* существо (ни общий „род”, ни пустое „обобщение”), ни *высшее* существо. Но без или вне сущего (существующих — там и сям, так и сяк — существ), существующего этим бытием, т. е. без *внутреннего разнствования с собой*, единое и тождественное бытие — тоже ничто. Бытие оковано пределом *всего*, но и *приковано* к точке *тут и теперь*. Именно тут-то и теперь все и втиснуто в предел, в границу: шаг вправо — провалишься в ничто, шаг влево — унесет в беспредельные блуждания по тамсямостям и таксякостям мира. Пока мы умо-зрительно обращены к *единству* целого, все идет хорошо, но стоит нам, поумневшим, исполненным пространством и временем, обернуться, имея в виду вернуться восвояси, в *свое единственное* тут-теперь-так-бытие (то же самое бытие, только сущее разом тут, теперь и так), — расхождение бытия с самим собой, внутреннее сопряжение и противоборство бытия-единого (всего) и бытия-единственного (этого) дают себя знать по-настоящему. Бестрепетное сердце истины все же бьется.

Может показаться, что такое обращение назад есть не более чем малодушное отступление к эмпирической очевидности. Но речь идет совсем о другом: утверждение присутствия *всего* бытия в *каждом* сущем, в каждом тут и теперь, пожалуй, парадоксальней, чем отодвигание бытия по ту сторону всего и откладывание его на потом вечности. Что бытие в общем и целом где-то там за горизонтом и таково, как описывает его Парменид, „многоопытная привычка”, навидавшаяся разных видов и наслушавшаяся разных рассказов, пожалуй, и допустит, но чтоб оно было *все целиком* здесь и теперь, да еще в каждом, что осмеливается *быть*, — это уж слишком.

В том, что я, может быть, опрометчиво назвал оговорками Парменида (можно было бы сказать мягче: неизбежный метафоризм языка), звучит вовсе не шум естественного или „поэтического” языка, в них слышатся голоса тех же Дике, Ананке и Алетейи, диктующих Пармениду его поэму. Как в категорических приговорах и

строгих опровержениях Богини, так и в этих малозаметных оговорках речи, мысль следует приказанию не глазеть по сторонам, не развешивать уши, а *разбираться „логосом“*. Когда Аристотель рассказывает о том, что не позволило мысли остановиться на *едином* как единственном начале, он имеет в виду не „эмпирию“, а *логику* начала, потому и говорит, что продолжать исследование начал философы были «принуждены самой истиной (ὄπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας ... ἀναγκάζομενοι)» (Metaph. I 3, 984b10).

Отступление. Логика.

Бытие удивительно. Мы, смертные, справляемся с удивительностью бытия, научаемся с ним обходиться, осваивая привычное ремесло житья-бытья. Но есть то, что делает парадоксальную удивительность бытия не-обходимой и неукротимой, — та безоглядная (в некотором значимом смысле следует даже сказать: *безумная*) смелость и умелость ума додумывать думаемое до конца (до начала),¹ которая называется философской (т. е. радикальнейшей) *логикой*. Все значимое — именно потому, что значимо, — быстро изнашивается и стирается в человеческом обиходе. Когда логика утрачивает изначальную (философскую, онто-логическую) радикальность, вводится в обиход и становится ручной, она превращается в нечто, прямо противоположное ее первородному смыслу. Вместо того чтобы возводить мысль в ту степень зоркости, которой открывается (до-казывается) невероятная странность самого события мысли, даже его *невозможность*, логика, ставшая „школьной дисциплиной“, делает мысль подслеповой (по существу, вводит в заблуждение), внушая уверенность, что мыслить очень даже можно, если просто соблюдать некие *правила и нормы*. После этого не остается ничего другого, как искать мысль где-нибудь в другом месте. Но мечты об исчислимых правилах, равно как и расчеты на авось озарения — следствия одного и того же недо-разумения. Когда в XX веке, едва ли не впервые со времен Аристотеля, сами логики (не философы) всерьез задумались о смысле логичности, о смысле *оснований*, о загадке *самоочевидностей*, о *полноте* онто-логики, отвечающей критериям Парменидова бытия, — они вновь открыли изначальное открытие: мысль — логичная мысль (о „не-логичной мысли“ пусть говорят „двуголовые смертные“) — ведет к парадоксам и сама есть парадокс. Вот почему при чтении Парменида постоянно вспоминается «Логико-философский трактат» Л. Витгенштейна (есть даже общность тона, сочетающего категоричность божественного откровения и последнюю ясность простоты, доходящей до тавтологии).

¹ «Мудрец отличен от глупца / Тем, что он мыслит до конца» (А. Майков).

Логика доводит мысль до ее предела (т. е. до нее самой, до ее *бытия*), но она отличает безумие настойчивой мысли от банального недо-разумения. Если мы не умеем сложить два и два, от этого четыре не становится непостижимой тайной, но, если мы задумаемся над тем, как это происходит, как такое — *сложение двух разных, но идентичных, единиц, дающее одну новую единицу*, — возможно, — кое-что загадочное нас коснется.

В поэме Парменида мы слышим изначальный, настоящий голос философской логики (онто-логики), звучащий как божественное откровение. Та самая озадачивающая *темнота* бытия, которая обучает человека *уму* в загадочных речениях Гераклита, не только не исчезает, но доводится до *логического* предела в ясном свете Парменида. У Гераклита противоречивая, противоборствующая спорность („полемичность“) характеризует *внутренний* склад целостного бытия. Парменид не только не упраздняет эту спорность, — выясняя и онтологически утверждая закон „противоречия“ или „исключенного третьего“, — он доводит эту спорность до спора бытия с самим собой в целом.

Мы остановились на том утверждении (В 8,5), что бытие со всем бывшим и будущим целиком есть теперь (*vûv*). Речь не о том, что бытие *всегда* было и будет (поэтому в ст. 11 — см. ниже — слово *πάντα* лучше понимать и переводить *вполне*, а не *всегда* [*αἰεί*]), что некое глухое существование *вообще*, несмотря ни на что, продолжается, как бесконечно длящаяся хроническая болезнь. Напротив, никакая длительность не достигает всего бытия, все бытие разом может вместить только мгновенное *теперь*: все сейчас — или вообще не (*ἢ οὐχί* — ст. 11). Продуманная онто-логика неизбежно приводит к *эсхатологии момента*: оставляя что-то в бывшем, в мире воспоминаний, надеясь или рассчитывая на будущее, не вобрав эти времена в настоящее бытие настоящего, нельзя по-настоящему быть. Сегодня следует на всякий случай оговориться: речь не об экстатических состояниях, а о „логосе“, о внимании ума, умеющего (определенным „образом“) собрать, вобрать бывшее и будущее в настоящее, тем самым (1) впервые наполняя настоящее настоящим бытием (*текущий* момент еще никоим образом не *настоящее*) и (2) предоставляя настоящее бытие настоящего бывшему и будущему. Тогда только настоящее оказывается настоящим опытом бытия: оно *понимается* бытием, а бытие в нем по-настоящему *испытывается*.

Точно так же никакая беспредельность пространств и бесконечность миров в нем не наполнит бытие, не исчерпает его *силу*, она сказывается, только будучи целиком сосредоточенной в точке,

которой может быть каждая точка, каждое *здесь* и *там* (τῆι ἢ τῆι — ст. 45).

Лишь если и бывшее, и будущее, далекое и чужое присутствуют — прочно держатся вниманием ума как присутствующие — целиком, разом (ὅμοῦ πᾶν, πᾶμπαν) в единственном неделимом месте-и-времени, в неделимый момент настоящего: *теперь, сей час и здесь*, — тогда то, что *так* есть, есть по-настоящему.

Итак, — если, где, когда, какое сущее *есть*, оно есть целиком всем бытием со всеми его „предикатами“. Если о чем-то говорится, что оно *есть*, если говорится, что оно есть *такое-то, там-то* или *тогда-то*, сказанное „есть“ требует, чтобы это „что“ было *всем* бытием (или не было совсем), чтобы *все бытие* было им, там и тогда. Иначе мы, как „двуголовые смертные“, сами не знаем, что говорим. Но если так, каждое сущее отличается от другого сущего *на все бытие*, оно (к тому же — в своем *здесь* и *теперь*) обретает полную *атомарность* бытия, запирается в себе (τὸ μὴ ἀμφὶς ἑέρχεται — ст. 31), окружается *небытием*, и... *единство сущего*, которым существует все существующее, рассыпается на атомы, причем мгновенные?

Решающий спор (κρίσις — ст. 15) теперь, стало быть, вот о чем: либо безразличное одно, либо различные единицы (но ведь с каждой единицей произойдет то же самое).¹ Впрочем, этот спор — не философов, а самого бытия (самой истины), — затрагивающий мысль и рождающий философов, разгорится чуть позже. Мы же помедлим еще у его истоков.

Богиня наставляет юношу на верный путь поисков. Это значит, что путешествие юноши на край света к божественным пределам не конец, а *начало* пути: разобрав „логосом“ (логически) возможные ходы, он должен выбрать один, по которому можно уверенно идти, но идти еще предстоит. Богиня наставляет на путь. Можно сказать, она обучает юношу *методу* поисков, но следует помнить, что метод — путь — определен здесь искомым: мы можем уверенно следовать путем не потому, что знаем, откуда исходить и как делать шаги (как у Декарта), а потому, что знаем, каково то, что ищем. Просвещенный Богиней юноша, возвращаясь *восвояси*, несет с собой не золотой слиток *бытия*, а только *знаки* — указатели, вехи, ориентиры пути.

Следует признать, что, говоря о „предикатах“ бытия, мы слишком быстро попались в сети школьной логики. У Парменида же Бо-

¹ Недаром сказано: «Никогда не укротить (οὐ ... δαμῆι — не усмирить, не выдрессировать) *небытие* так, чтобы оно как-то приноровилось к бытию, вместились в его оковы» (ст. В7, 1). См. с. 693, прим. 1.

гиня говорит не о качествах и свойствах найденной „вещи”, а о *знаках*, намечающих верный путь поиска,¹ о тех самых знаках-намеках (σήματα), о которых говорит и Гераклит, ссылаясь на дельфийского оракула. «Хорошо закругленная сфера бытия» — только *сема-фор* на пути к бытию. Верный путь поисков означен тем, что искомое уже как-то найдено, *есть*, это „есть” и есть путеводная звезда, само бытие прокладывает путь к себе: где — по всем перечисленным признакам — есть (что-то), там есть и путь, где никаких признаков бытия нет (как в сказках: «Поди туда, не знаю, куда, принеси то, не знаю, что»), там не о чем и говорить. Такая получается онто-логическая герменевтика.

Именно так, напомним, решение и принимается.

В8, 15—18 ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων
ἐν τῶιδ' ἔστιν·
ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν·
κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη,

τὴν μὲν ἕαν ἀνόητον ἀνώουμον οὐ
γὰρ ἀληθής

ἔστιν ὁδός, τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ
ἐτήτυμον εἶναι

Решающий спор о них [о путях поиска] заключается вот в чем:

есть или не есть;

так вот он решен, как [требуется] необходимость,

один [путь] оставить [как] немислennyй и безымянный, ибо не истинный [не путь „несокрытости”, по Хайдеггеру]

путь, другой же [выбрать] как [тот, что] есть и воистину [изначально, собственно?] есть

Последний стих построен так, что говорит сразу двоякое: путь этот *есть* собственно путь, и он есть путь, потому что определен тем, что собственно *есть*. Тут, наряду со знакомым εἶναι, почти синонимически использован также инфинитив другого глагола — πέλω. Тот же инфинитив встречается еще в двух схожих оборотах.

Ст. 11: οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι
χρεῶν ἔστιν ἢ οὐχ...

Ст. 44—45: τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον
οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεῶν
ἔστι τῆι ἢ τῆι

Поэтому должно [бытию] быть вполне или [вообще] не [быть]

Ведь не должно [бытию] быть ни чем-то большим, ни чем-то меньшим там или сям

¹ В «Одиссее» Кирка, напутствуя Одиссея и собираясь рассказать ему обо всех диковинах, что еще встретятся на его пути, говорит: «Я укажу тебе путь и отмечу (σημανέω) все, что встретится на нем (ἕκαστα)» (Од. XII, 25—26).

² ἐτήτυμον значит *воистину*, ἐτυμον — *первоначальное, собственное, коренное* (в частности, значение слова). См.: Krischar T. ΕΤΥΜΟΣ und ΑΛΗΘΕΙΑ // Philologus. 1965. N 109. S. 163—174.

Среди множества глаголов со значением быть, встречающихся в поэме Парменида, этот глагол πέλειν (πέλω, πέλομαι) сохраняет смысл бытия, пожалуй более всего стираемый „связочной” функцией глагола εἶναι. Он не просто констатирует или утверждает, а еще говорит о том, что, собственно, „делает” А, когда А *есть*. Он передает *глагольный, действенный, событийный* — гераклитовский — смысл бытия (или, используя позднейший неологизм Аристотеля, его *энергийный* смысл). Значение *есть*, связываемое с этим глаголом, производно от других: *про-исходить, выступать, наступать*. Несколько примеров. В «Илиаде» Менелай, обращаясь к Зевсу, говорит: «Все здесь от тебя *происходит* (σέο δ' ἐκ τάδε πάντα πέλονται) [становится быть]» (XIII, 632). Антилох обогнал Менелая настолько, «сколько *проходится* (достигается) диском, пущенным с размаху (ῥοσσα δὲ δίσκου οὖρα κατωμαδίῳ πέλονται)» (XXIII, 431). Старость и смерть «надвигаются (наступают) — πέλονται — на людей» (Од. XIII, 61). Но вот тот же глагол с явным значением *бывают*: «Дети редко *бывают* [становятся быть] подобны отцам (παῦροι γάρ τοι παῖδες ὁμοῖοι πατρὶ πέλονται)» (Од. II, 276). Понятно, что в этом „бывают” уже слышится „достигают”, „доходят”, „исполняются”. Царь Эдип, клянясь найти убийцу Лая, говорит: «И вот теперь я *есть* (стал быть, преисполнившись решимости) — πέλω — соратник и бога, и убитого» (ЭТ, ст. 245). Я *есть* здесь значит буквально: *я готов, я в силах* быть соратником Аполлона в отмщении.

Быть в смысле πέλειν означает *достигнуть, наступить, наступать, исполниться* — *сбыться*.¹ Здесь те же два средоточия (или два горизонта) единого бытия, о которых говорилось выше: одно средоточие — бытие-могущее (рождающее, достигающее, наступающее), другое — бытие-ставшее-быть, достигнутое, сбывшееся.

Обороты и формы, в которых семантически сливаются „гераклитовский” смысл *бытия-всегда-исполняющегося* и „парменидовский” смысл *бытия-исполненности*, особо выразительны и значимы для верного понимания наших путеводных знаков. Такова, например, медиальная форма аориста Π ἐπλόμην (3-е лицо ἐπλετο) — *стало(сь)*. Когда в бою наступает решающий момент, «для всех *есть* (стало, нашлось) *дело* (vῦν ἐπλετο ἔργον ἄπασι)» (XII, 271). А вот пример, являющий это бытие со всей художественной пластичностью Гомера. Приведу весь контекст, значимый для

¹ Ср. LS: *come into existence, become*; в аор. *to have become*: hence, *to be*.

понимания. Ахейские вожди строят отряды воинов перед сражением.

...Меж них возвышался герой Агамемнон,
 Зевсу, метателю грома, главой и очами подобный,
 Станом — Арею великому, персями — Энносигею.
 Словно как бык среди стада стоит, перед всеми отличный,
 Гордый телец, возвышается он меж телиц превосходный:
 В день сей таким сотворил Агамемнона Зевс олимпиец,
 Так отличил между многих, возвысил средь сонма героев.

(II, 477—484. Пер. Н. Гнедича).

Сам Зевс исполнил героическим бытием — выделил из множества и возвысил над другими вождями — Агамемнона, и вот он стоит, как бык среди стада, «гордый телец» (у Гомера — *превосходящий всех остальных в стаде*). Словом *стоит* Гнедич перевел здесь то самое *ἦϋτε βοῦς ἀγέληφι μέγ' ἕξοχος ἔπλετο πάντων ταῦρος...* — ст. 480—481). Если бы не окружающие эпитеты и обстоятельства, „стоит” не передало бы это торжественное, от всех обособленное, самодовлеющее *стояние* ставшего, сбывшегося в своем собственном бытии, преисполненного своим бытием существа (героя, или быка, или...). Глядя на такого быка, говорят: «Вот это — бык!». Наставшему, покоящемуся в полноте сил, ему незачем доказывать свою мощь на деле, какое-либо действие было бы даже растратой этой пребывающей в себе полноты, которой нигде не больше и не меньше, которая вся разом тут и теперь и т. д. Бык (или герой) выступает из ряда вон, выделяется из всех себе подобных, превосходит всех, не какой-то особой чертой, а тем самым, чем (и что) есть остальные в том ряду, из которого он выступает: бык — в бытии быком, герой — в героическом бытии. Имея в виду быка во всей полноте его бычьего бытия, можно было бы по-русски сказать: *истовый*, истый (истинный, настоящий) бык. Можно было бы сказать не только *истый* бык, но также и *добрый* бык, *красный* бык, *видный* бык — все, в чем заключается природа быка, в нем выражено, предельно об-наружено — не-сокрыто, — он *есть* своя *истина* (ответ на вопрос, что такое бык или что значит быть быком).

Но вот что и еще можно было бы заметить: перед нами не только *в своем роде* выдающееся существо, но существо, выступающее из ряда существ вообще. При виде каждого из существ, ставших воплощением (изваянием) собственной природы, можно было бы сказать: вот что значит *быть*.

Впрочем, в героической *истовости* Агамемнона больше *признаков* Парменидова бытия, чем в „стоянии” исполненного собой

быка. Бытие человеком исполнено здесь *божественной* полнотой: Агамемнон не только подобен Зевсу, Арею и Посейдону, сам Зевс в этот день «сотворил» (воздвиг, утвердил) Атрида — Ἄτρεΐδην θῆκε Ζεὺς ἤματι κείνῳ (ст. 482). *Тут и теперь*, накануне решающего сражения, наступает то, что называется *момент истины*, наступает *бытие вполне*, настоящее божественное бытие вместе со всем бывшим и будущим.¹

Человек в своем человеческом бытии касается божественной полноты бытия. Этим касанием он сейчас сбывается в качестве человека. Бытие своими *знаками* („логическими предикатами“) подсказывает человеку, что *значит* быть, сбывться. Оказывается: без понимания Парменидова бытия не мыслимы ни мужество, ни добро, ни красота.² А это, заметим на будущее, значит: в средоточие человеческой *экзистенции* входит отвлеченнейшее умозрение онто-логики, то же, что мы называем жизнью, отдано во власть „доксы“. Путь, намеченный знаками бытия, ведет не к суммированию, обобщению или отвлечению, а к предельному сосредоточению в настоящем.

Разумеется, Гомер поэт, а не философ, но и Парменид не выдумщик абстрактных онтологий, учреждающий традиционным божественным авторитетом некую „рациональную“ логику вообще. Философ Парменид может найти верный «путь поисков» (чего?) и разметить его надежными знаками, потому что подающее знаки путеводное всегда уже было *как-то* найдено и даже сказалось — в греческом мифе, эпосе, лирике, законотворчестве... Сказалось во всем: в той целостности исторического бытия, что Г. Гегель называет «духом времени или народа», М. Хайдеггер — греческим «опытом бытия» и что в диалогике культур В. Библера связывается с феноменом греческой *культуры*. Все три понятия различны в корне — по скрытым интуициям, умонастроениям, вкусам и — главное — по онто-логическому смыслу, но эти расходящиеся корни исходят из некоего общего философского начала, судя по радикальности расхождений, весьма спорного, но тем-то и обнаруживающего безусловную значимость.

Философы не *выдумывают* свои „учения“ неким усилием умозрения, они *находят* свои „идеи“, „субстанции“ и „субъекты“, *вду-*

¹ См. выше (с. 337—339) обсуждение темы удачного времени (καιρός) и вершинного времени жизни (ἀκμή).

² Включая мгновенное бытие «горемычной женщины, истинной рукодельницы (γυνὴ χερνῆτις ἀληθής)», взвешивающей на весах пряжу, чтобы добыть пропитание ребенку. В сравнении Гомер ставит ее на тот же предел бытия, что и воинов в равновесии предельной битвы (см. с. 534).

мытаясь в ход вещей, дела и слова людей — в то, как уже сказалось то, что есть. Философия аналитична, она вдумывается в начала эпохального синтеза, который уже произошел. Греческая философия не „рационализирует” миф каким-то разумом вообще, она находит себя вместе со своим умом, вдумываясь в космогоническое начало мифического мира (отсюда „вода” и прочие стихии ионийцев), в эпически сказавшуюся целостность бытия, в лирически (или трагически) сказавшуюся из-начальность индивидуального бытия, в „номотетически” сказавшуюся изначальность общего бытия... Внимания к началам, устраивающим (и всегда уже как-то устроившим) мир как космос достижений и постижений, рискованное испытывание их пределов и границ (= их перво-начальности), за которыми толпятся тени иных возможностей быть началом бытия, шевелится хаос, зияет бездна небытия, — словом, острое фило-софское любо-пытство к тем пределам, перед коими «и боги трепещут», входит в существо греческого „опыта бытия”. Этот „опыт” не просто пассивное *испытывание* или случившееся понимание бытия, он имеет смысл и силу *допытывания* (διζήσις) бытия, *опыта* бытия (или даже опыта *над* бытием), который можно *извлечь*. Это опыт *поисков* (Парменидовы ὁδοὶ διζήσεως). Ищущее стремление дойти «до оснований, до корней, до сердцевины», заглянуть за край света (выглянуть „наружу” из замкнутого — хорошо закругленного — мира мифа), взглянуть на бытие космоса (и себя в нем) откуда-то со стороны пробивается за пределы надежных *начал* бытия в спорную и опасную сферу *первоначинаний* бытия — бытия человеком, бытия миром, бытия сущим. Разные формы и пути таких проникновений за пределы и образуют греческую культуру — то, чем греческий „опыт бытия” остается значимым на все времена. Собственно, и сами *времена* — исторические *опыты бытия* — рождаются в том же опыте первоначинания как новоначинание, иноначинание.

Среди таких форм вызывается к жизни и то любо-пытство, та пытливость в испытывании и допытывании других и самого себя, что именуется философией. О путях *допытывания* — расспрашиваниях, разузнаваниях, поисках, домогательствах — говорит и Гераклит (ἐδιζήσάμην ἐμευτὸν — 15 [101]), и Парменид (ὁδοὶ διζήσεως — В2, 8; 6, 10; 7, 2, и др.). Домогаются, доискиваются бытия — того, что *есть*. То, что есть, есть *искомое*. Как искомое, оно перестает совпадать с тем, что всегда уже найдено, *понято* как бытие, *принято* за бытие *многоопытной* привычкой (самая же многоопытная привычка, тождественная, *кажется*, самому бытию, это *миф*). Значимо не оспаривание „мнений”, а само различение *приня-*

того и истинного. Тем более что путь к искомому бытию не может проходить нигде, кроме как в мире испытанного, понятого, принятого в качестве бытия, — но на этом пути имеющийся опыт бытия (открытость, понятость) становится опытом *о* бытии. В философии *особый*, исторически уникальный греческий *опыт* бытия испытывается на божественную — или онто-логическую — *всеобщность*, осмысливает себя как *особый* опыт *всеобщего* бытия.

То самое бытие, экзистенциальный оборот коего мы видели в поэтическом слове эпоса, продумывается Парменидом в его теоретических чертах. Оно находится в уме. Ум находится в нем.

ГЛАВА 4

БЫТИЕ И МЫШЛЕНИЕ

§ 1. Парадокс тождества

Все, что мы разбирали до сих пор, можно считать только околичностями, только нащупываниями пути, блуждающими вокруг и около. Речь в поэме идет о путях поиска, мнимых и верных, ведущих к искомому и никуда не ведущих. Поиски, допытывание, выпрашивание, разузнавание, различения, решения — это дело *мысли*. Допытывается мысль того, что *есть*, истинно есть,¹ потому что только тут она имеет собственное основание (начало) в качестве мысли: ведь выявить и высказать, что поистине есть, и значит *помыслить*. Допытываясь того, что *есть*, мысль ищет то, благодаря чему (ориентируясь на что, держась чего) она сама — сам человек² — выбирается из блуждания в недоразумениях и становится понимающей мыслью. Трудность в том, что бытие, держась которого мысль становится собою, что значит: — основывающимися в бытии основанием понимания сущего (а потому и началом всякой основательной осмысленности, пронизательной доказательности — *логичности*), это бытийное основание мысли не мо-

¹ *Истинно есть* — и по-русски, и, как мы замечали, по-гречески, вообще говоря, тавтология.

² Все сущее просто есть, а человек есть так, что как бы и не есть, ему приходится *искать* бытие. Мышление не некое *средство*, с помощью которого можно вести эти поиски, оно основывается в таком онтологическом положении человека. Человек отличается среди сущего тем, что существует онтологично (см.: *Хайдеггер М.* Бытие и время. С. 12). Не человек отличается мышлением, а указанное онтологическое отличие человеческого существа от совокупности сущего делает его мыслящим. См. с. 637, прим. 1.

жет быть добыто ничем, кроме самой мысли, оно присутствует только для нее, в ее горизонте. А это значит: некоторым образом и бытие — истина — находит в мысли, в ее странствиях — блужданиях, ошибках, сомнениях, колебаниях — свое неколебимое основание. Мысль по сути и природе — «жилица двух миров», ее поиски входят в суть и природу искомого. Мысль — это *путь, связующий* мир человеческих блужданий и умопостижимую истину бытия, только обе — разделенные непроходимым порогом „или-или” — части поэмы Парменида *вместе* охватывают бытие в целом.

Мы заметили, что мысль Парменида идет здесь путем, проложенным в эпосе, событие мира уже сложено и осмыслено словом эпоса, бытие присутствует эпически. На этом пути (историческое) *бытие* человека в мире превращается — всем бытием — в *мысль* (можно сказать, догадку, домысел, думу) о бытии..., которое одно только и может быть основанием понимающей мысли. Взаимность, взаимоопределенность *мышления* и *бытия* — такова ведущая тема поэмы Парменида и всей философии. Философия открывается здесь как *герменевтическая онто-логика*. Иными словами, тождество, о котором говорит «принцип тождества мышления и бытия», имеет герменевтическое строение: это не отождествление задним числом неких заранее данных вещей, а открытие их — бытия и мышления — перво-источника: взаимоначинания, взаимо-перво-определения. Именно эта перво-взаимность есть *то самое* (τὸ αὐτό), что не есть ни бытие, заданное мышлению, ни мышление, дарованное человеку (в виде некой „рациональной” способности), а их первоисточник, то начало, где и как происходит осмысление и мышления в его возможной истинности, и бытия в его мыслимости и вне-мыслимости. Начало, открываемое философией (и открывающее, начинающее саму философию), лежит до всякой данности, наличности как бытия (данного, положим, как „натуральное”, или „социальное”, или „языковое”, или „мистическое”...), так и мышления (данного как „логика”, „психология”, „прагматика”, „ясновидение”...). Философия вдумывается в „тождество”, где бытие *впервые* осмысливается в качестве бытия, а мысль — в качестве мысли.¹

¹ Исследователи, не только филологи, но и историки философии, как правило, не замечают герменевтического характера онто-логического тождества — единственного основания для понимания смысла и мышления, и бытия — и неприметно подставляют на место „мышления” и „бытия” предвзятые („естественные” или „социо-культурные”) представления о них. Отсюда множество недоразумений в толкованиях.

Трудность поисков начинается с чуда первого открытия: в том, что принято и, кажется, понято, что считается (традицией, привычкой, здравым смыслом — словом, „доксой”) тем, что *есть*, — основное, а именно смысл этого „есть” потерян, собственно сущее надо искать, но где и как искать, неизвестно. Открытие это столь невероятно и положение столь безвыходно, что требует чуть ли не божественного вмешательства. Нужно найти сам *путь* поисков, но не очень ясно, *что*, собственно, мы собираемся искать, а потому неизвестно, *где* искать и *как* искать. Труднее всего взять след, почувать присутствие неведомой добычи. Для этого надо сначала определить, где добычи быть не может, а затем научиться узнавать следы, приметы и знаки искомого (наметить бытие как „регулятивную идею”, если воспользоваться — здесь не совсем законно — термином И. Канта).

Еще большая трудность в том, что искомое — ничто из того, что уже умеют находить, путь к нему пара-доксален, лежит вне протоптанных троп житейской „доксы”, но вместе с тем и затоптан «многоопытной привычкой», всегда уже умеющей искать и находить все, что ей нужно. Нужно поэтому, чтобы человека вынесло из опыта хорошо испытанного (истоптанного) мира, занесло на край света, где исчезают все различия, кроме одного, — отличия *есть* от *не-есть*. Только тут, на границе, словно отстраняясь, отступая от испытанного мира существования в неиспытанное ничто, не-бытие, можно различить собственные черты искомого бытия, напасть на его следы, отметить *опознавательные знаки*. Где же такое может произойти?

Ведущая трудность поисков в том, что только искомое может подать знаки, наводящие на верный путь поисков. Искомое поэтому заранее определяется как то, что может обозначить путь к себе, может быть найденным, — как безобманно, необходимо находимое. Между путем поисков — *мышлением* — и искомым — *бытием* — с самого начала существует своего рода взаимность, взаимонаводящее отношение. Ищущая мысль не может ориентироваться на то, что *принято* считать и именовать существующим, потому что в принятом, пойманном — вспомним детскую загадку, озадачившую Гомера, — искомое как раз и потеряно. Но мысль не может и блуждать без ориентиров. Она ищет то, что может вывести ее из блужданий в себе, т. е. может быть *окончательно* найденным, может завершить рассуждения и размышления (κρίναι δὲ λόγῳι — В7, 5) в умо-зрении „самого” бытия (λεῦσσε δ' ὄμῳς ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίῳς — В4, 1). В умозрении, потому что найти это — внемысленное основание самой себя — мысль может только своими силами и в

себе, нигде в знакомом мире сущего не найти бытия. Мысль ищет бытие как свое основание и так обосновывает (преднаходит) его.

Мы, странные существа, хотим быть по-настоящему, присутствовать в самом бытии, а не только в той местности и временности, где проживаем, хотя только это место временного жительства есть место возможного бытия: бессмысленно ведь располагать настоящее в другом месте, скажем в вечности, имеющей место рядом со временем, по ту его сторону. Мы заметили: все настоящее — настоящее бывшее, настоящее будущее, настоящее вечное — может иметь место (и время) только в настоящем здесь-теперь-так.¹ Такова странность человеческого существа, его невместимость ни в ограниченное тут, ни в запредельное там. Эта странность и делает человека существом мыслящим: всегда — здесь и теперь — присущая существу („природе“) человека предвосхищенность возможного настоящего бытия (настоящего бытия как возможности) — вот где коренится мышление. Бытие человека не ограничивается горизонтом окружающего мира, его мир существует в горизонте мышления как предвосхищенности настоящего бытия. Данности „натурального“, „социального“, „метафизического“, „мистического“ или еще какого-нибудь бытия, целиком, кажется, предопределяющие соответствующий им образ мысли, сами предвосхищены мыслью, ею до-(по-)стигнуты, вы-яснены, до-мыслены, изобретены, чтобы не сказать выдуманы. Но выдумщица-мысль строго выстраивается в себе сосредоточенностью на предвосхищаемом, на том, что уже не мысль, а бытие, — в этом и парадокс. Бытие как мыслимое есть начало мышления, — не только обосновывает его, но и начинает, порождает, вызывает, — потому что само словно нуждается в мысли, чтобы „выйти на свет“, быть. Направленность мышления к выходу из себя, к тому, что есть уже не (ищущая) мысль, носящаяся по хлябям двусмысленного мира, а найденное неколебимое бытие, — эта направленность выправляет и мысль как мысль: она находит себя как путь (метод), когда (уже!) находит искомое. Но искомый сема-фор — носитель ориентиров — бытие — находится только мыслью, только в мысли, «прочно присутствует» в уме, мощно держащем шар бытия всей силой божественной — онто-логической — Необходимости как собственное неколебимое основание.

Эта необходимость, однако, уже другая, чем необходимость, царящая, скажем, в мире мифа. Она открыта (даже изобретена) и

¹ Ведущая тема фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, именуемая „бытие и время“.

обоснована мыслью, а это значит: *свобода* мысли, граничащей с ничто, родственной ничто, способной обитать в ничто, отныне раз и навсегда вписана, встроена во все сверхмысленные необходимости, приписываемые ею — свободой-мыслью — истине бытия.

Онто-логический парадокс состоит в том, что мышление только в самом себе, а вовсе не в „окружающем” мире, т. е. в мире, по колеям которого она натерела двигаться, может найти то, что истинно *есть* и что может стать поэтому ее *вне-мыслительным* основанием. Мысль, озадачившаяся поисками бытия, пара-доксальна уже тем, что, как мы видели, находит „эндоксальным”¹ (привычным, принятым, т. е. всего лишь *мысленным*) то, что бывальными — опытными и знающими — считается „реально” существующим миром. «Многоопытная привычка» не отличает умелую понятливость в своем (освоенном и присвоенном) мире от фигур самого мира, это форма повседневного — *непарадоксального* — тождества бытия и понимания. Мысль же, озадаченная поиском бытия, каким-то образом разрывает это тождество, вырывается из освоенного мира и должна сама найти — из-обрести — основание себе и начало миру.

Вот что происходит у Парменида. Сходя с путей мифического тождества (двузначная логика²), он движется путем, проложенным эпосом (единое событие бытия), к тому, что может стать и становится началом иной необходимости, иной логики понимания вещей.

Таково средоточие философской озадаченности, скрывающееся под тем, что зовется обычно „принципом тождества” мышления и бытия. Этот „принцип” вовсе не принадлежность некоего направления или традиции в философии, и тождество это предельно далеко от тавтологии. „Тождество” мышления и бытия, повторю, это порождающее начало философии как герменевтической онто-логики. Ее дело так просто и можно было бы назвать: мышление бытия. Дело это могло бы стать понятнее, если бы смысл „мышления” и „бытия” мы находили в том, как философия разворачивает их взаимопояснение, а не брали с ближайшего потолка.

Очерчивая это общее место философии, мы должны, однако, с самого начала иметь в виду, что собственно философский парадокс, к которому при удаче приводит это простое дело — мышление бытия, — *выводит* философскую онто-логику из герменевтического круга. Философия открывает онто-логическую герме-

¹ ἔνδοξον — общеизвестное, общепринятое.

² «[смертные] положили именовать две формы...» (В8, 53).

невтику как парадокс: взаимопрояснение мышления и бытия оборачивается их взаиморасхождением: бытие уясняется в себе *безотносительно* к тому, как оно обосновывает (уясняет) мысль, соответственно и безотносительно к тому, как мысль выясняет его для себя. В философии — в отличие от метафизики — мысль не исчезает в сходстве с бытием (в истинном *знании*), а, напротив, открывает линию сходства как разграничивающий предел, начало расхождения. Последним шагом в постижении (достижении) бытия оказывается отбрасывание к началу, где мысль есть *лишь* озадаченность, правда поумневшая, умудрившаяся, а бытие — *снова* загадка, заданная множеством онтологических разгадок.

Все поначалу заключено в том, как понимается (и оказывается непонятой, невозможной) связка *есть* в суждении: «мысль (понятие, суждение, утверждение) *есть* (уже не мышление, а) бытие (понятое, усмотренное, утвержденное); бытие (всеобщее, простое) *есть* (уже не разное сущее, а) целиком: мыслимое, умо-зримое». Здесь заключен „опыт бытия” и присущая ему идея истины, определяющая *правильность* суждений и *праведность* поступков, здесь содержатся возможные ответы на вопросы: что вообще такое мышление и что такое человек как существо, по существу своего *практического* существования *мыслящее*, т. е. не только промышленное средство к существованию, но — сверх того — озадаченное смыслом *самого* бытия; что такое „опыт бытия” как *особый* исторический (эпохальный, культуuroобразующий) опыт *самого* бытия; как возможно это „само” бытия — словом, как есть и как возможна *истина*. *Как именно* мысль обретает черты уже бытия, а не-мысли, *как* соответственно бытие выявляется в своей мыслимой полноте, всеобщности и не-со-мненной само-бытности — составляет логику *истины*: то, в чем мысль и бытие сходятся, находят друг друга и самих себя, находятся в споре друг с другом и с собой. Истина — это то место, где (и та форма, в какой) мысль обретает черты бытия, бытие же проступает чертами мысли.

Отступление. Мышление внутри тождества и по ту сторону.

Положение о „тождестве мышления и бытия” почему-то считается принадлежностью так называемого идеализма. Здесь не место разбираться в мире призраков, во множестве порождаемых каталогизаторами философий, но кое-что сказать все же надо. Мышление, говорят, — это рассуждения, домыслы, вымыслы, „рациональные конструкции”, модели, типологии, проекты, доказательства и опровержения, — то, чем занимаемся „мы”, что происходит „внутри” нас (это „внутри”, чтобы не вдумываться, часто называют словом „психика”, будто бы что-то говорящим, а

спросишь, что оно говорит, не получишь в ответ ничего, кроме очередного механизма, вполне „внешнего”), оно принадлежит „субъекту”. Реальность же — это то, что „вне” нас (значит, по тому же определению, наше „внутри” — нереально?). Так понимают отношение между *реальностью* и *мыслью*, *объектом* и *субъектом*. Тогда вопрос в том, как субъект все же выбирается из своего затвора „внутри” себя и добирается до объектов „вне”, причем добирается так успешно, будто входит в собственный дом. Упомянутый тезис (о тождестве бытия и мышления) квалифицируют как опрометчивую самонадеянность субъекта, полагающего, что в собственном (субъективном) мышлении ему непосредственно открыта тайна самого (объективного) бытия (вне нас). Хотя *субъективная* мысль отнюдь не в „природе”, а именно внутри себя находит *объективную* сущность вещей, идеальную, теоретически — математически — описуемую и теоретически же — с помощью экспериментальной техники — наблюдаемую (ведь не стрелки приборов мы изучаем, а нечто, по их указаниям додумываемое и, надо сказать, весьма спекулятивно додумываемое), хотя истина *идеалистического* тождества — мышления, ставшего бытием, — есть не что иное, как наш научно-технический мир, т. е. обычнейшая повседневность, у всех перед глазами и под рукой (например, этот, вне меня находящийся, компьютер, на котором пишу), — все-таки „вне нас”, настаивают, не то, что „внутри нас”.

Так понимают положение человека в мире: мы „тут”, он „там”, „вне”, хотя доступ в это „вне” нам все же как-то открыт, обе „субстанции” находятся в тайном *общении*, и результат этого общения — *взаимопревращения* — налицо. Между тем таинственная алхимия этого *взаимопревращения* и составляет содержание связки „есть” в нашем научно-техническом тезисе «бытие — в своей объективной сущности (а, разумеется, не в субъективных впечатлениях) — *есть* мышление (идеальная механика); мышление в своей объективности *есть* (техническое) бытие (знание *есть* сила)».¹

Так понимают мир в эпоху европейской истории, называемую Новым временем. Так понимаемому миру отвечает тот смысл связки „есть”, который составляет *истину* технически вооруженного познания и *могущество* научно изобретаемой техни-

¹ «...Если понимать утверждение „протяженность *есть* мышление; мышление *есть* протяженность” в рамках единой системы „Декарт—Спиноза—Декарт”, то это утверждение означает: „мышление *есть* познавательная истина (превращение) протяженности — *в уме*; протяженность *есть* объектная истина мышления, *есть* определение предметного (внелогического) содержания мысли — *в движении* вещей”» (Библер В. С. На гранях логики культуры. С. 82).

ки. Но в естественном свете такого *исходного понимания* нашего с миром взаиморасположения и общения (картезиански-кантовского различения и дополнительного ему Спинозовски-Гегелевского отождествления бытия и мышления) не замечают тайного присутствия более изначального мышления, не усматривают предшествующего акта понимания, мир наш результатом мышления не считают. В отличие от субъективных домыслов и объективных познаний внутри *так раскрытого* мира понимание, раскрывающее сам мир, считают просто откровением опытной очевидности в естественном свете разума, пробившемся, наконец, сквозь тьму вековых предрассудков.

Между тем был день творения, когда произошел великий раздел мира на реальные „объекты”, определяемые тем, что они *вне*, и — с другой стороны — мыслящего „субъекта”, обитающего где-то *вне* мира, от мира объектов субстанциально отстраненного и вместе с тем тайно сообщенного с ним ниточкой (*тождеством*) метода. Мы, конечно, преувеличим, но не слишком, если скажем, что такой раздел мира был однажды угадан Рене Декартом во сне, «ниспосланном свыше»,¹ и затем утверждён им на кончике спекулятивного пера. Теперь же он стал просто *естественным* устройством мира, — а как же иначе? Вот это «а как же иначе?» и есть знак того тождества мышления и бытия, которое философия *ставит под вопрос*. Это тождество поглубже и покрепче того, что явствует в наукотехнике: не идеалистическая выдумка философов «тождества» (Гегеля, к примеру, или Шеллинга), а сама повседневность, не положение экзотической философской спекуляции, а ускользающая от внимания самопонятность положения вещей.

Философия начинается с озадаченности этой самопонятностью. В наших попытках вдуматься в греческое начало философии решающим (и труднейшим) будет следующий шаг. Отыскивая начало того понимания (понимательное начало), что образует многообразно сущее в единый мир как осмысленный опыт бытия, мысль в философии как-то *выходит* за пределы этого опыта, мира и смысла. Вдумываясь в априорное (всегда уже свершившееся) *основание* своего опыта мира, т. е. возводя свой опыт понимания в мире в опыт *всеобщего* бытия, мысль затрагивает то, что остается *этим* опытом и пониманием незатронутым. Настоящее, понимающее мышление — вещь культурная, „искус-

¹ Имеется в виду знаменитое сновидческое „откровение”, посетившее Декарта в ноябре 1619 г. во время стоянки войска, в котором он служил, на зимних квартирах вблизи города Ульм. См. подробности в рецензии В. П. Визгина на кн.: *Jana S. La nuit de songes de R. Descartes*. Paris, 1998 (*Визгин В. П. Сон в ноябрьскую ночь // Новое литературное обозрение*. 2000. № 41 (1). С. 349—356).

ственная”, а не натурально-психологическая или формально-логическая. Но — мышление есть, когда оно по меньшей мере устремлено к тому, что превосходит всякую обусловленность и искусственность, что *есть* „по бытию (κατὰ φύσιν)”, а не „по установлению (κατὰ νόμον)”. Лишь в пред-положении (пред-полагании) мыслью этого внемысленного (и сверх-временного) *есть* есть и само мышление, такой парадокс. Мы смешиваем это *есть* с тем, что лежит перед глазами, с явным (что удачно именуется „эмпирией”, т. е. испытанным, привычным). Но если бы „есть” совпадало с „эмпирией” в такой странной вещи, как *мысль*, нужды вообще не было бы. Все-общее „есть”, пред-полагаемое (искомое) мыслью (т. е. тем, в чем только оно может быть пред-полагаемо и искомо), есть не здесь и сейчас, а везде и всегда, потому и касается его только мысль, способная отвлечься от „здесь и сейчас”, чтобы вовлечь в него (найти в нем) „везде и всегда”. Значит, мысль — это (1) то, во что, то, куда мы имеем возможность отступить (отвлечься) от непосредственно обступающего и захватывающего нас „есть”, чтобы войти в горизонт бытия вообще (или как такового), озадачиться им, его возможностью — и — (2) то, что способно озадачиться собой, своим умением быть в мире, своим способом намечать горизонт бытия. В философской онтологике мысль ставит под вопрос бытие в целом и одновременно ставит себя в целом под вопрос бытия. Именно смысл и логическая форма отождествляющей связки *есть* в формуле истины — мысль *есть* бытие, бытие *есть* мысль — выясняются философией и ставятся ею *под вопрос*. Главное в том, что там, где, судя по всему, находится ключ к ответам на все возможные вопросы, именно здесь и таится источник собственно философских вопросов. Философские вопросы обитают на границах мира, они ставятся из ничто, которого здесь, в мире, *нет*.¹ Мысль (умеющая, видно, как-то быть и там, где ничего, кроме ничто, нет) ставит под эти вопросы саму себя вместе с собственным опытом бытия, — потому-то она и различает черты (знаки) самого бытия и пределы, в которых его держит необходимость.

¹ Напомню, по случаю, прямо относящийся к обсуждаемому вопросу пассаж из работы М. Хайдеггера «Что такое метафизика?»: «Только потому, что в основании человеческого бытия приоткрывается Ничто, отчуждающая странность сущего способна захватить нас в полной мере. Только когда нас теснит отчуждающая странность сущего, оно пробуждает в нас и вызывает к себе удивление. Только на основе удивления — т. е. открытости Ничто — возникает вопрос „почему?”. Только благодаря возможности этого „почему?” как такового мы способны спрашивать целенаправленным образом об основаниях и обосновывать...» (Хайдеггер М. Время и бытие. С. 26).

§ 2. То (же) самое

Стало быть, помимо границы между бытием и небытием, намечается еще одна (а может быть, и та же самая) *граница* со всей присущей границе апорийностью — общая граница бытия и мысли.

Парменид, пожалуй, более всего знаменит в истории философии тем, что первым вполне определенно сформулировал этот „принцип” и тем самым обозначил начало настоящей философии (В3):¹

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι *Ибо то [же] самое мышление и бытие*

Такой перевод простейший и ближайший к упомянутому принципу. Не станем пока разбирать все другие возможности перевода и толковать это изречение.² По существу, вся поэма Парменида об этом: о взаимности, взаимонаходимости искомого (бытия) и ищущего (мысли). Роль основания распределяется между мыслью (и соответствующей речью) и бытием почти на равных: мысль ищет себе основание во внемысленном бытии, но то, что может претендовать быть таким основанием, быть бытием, а не кажимостью, выявляется (обосновывается в этом качестве) мыслью.

Положение, которое вполне можно считать основным постулатом Парменида, звучит так (В6, 1):

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖ τ' ἐόν ἔμμεναι *И сказывание и понимание [понимающее сказывание] должно быть, что сущее есть; есть ведь бытие [инфин. быть], а ничто не есть*³
 ἔστι γὰρ εἶναι, μὴδὲν δ' οὐκ ἔστιν

Эти строки напоминают фр. 23 [114] Гераклита: всякий, намеренный говорить с пониманием (ξὺν νόῳ λέγοντας), должен держаться всеобщего (τῶι ξυνῶι πάντων). В последнем подразумеваемом основании всякого вразумительного изречения присутст-

¹ Я ставлю слово „принцип” в кавычки, потому что мы имеем здесь дело не с аксиоматическим утверждением, а, скорее, со сгустком вопросов, недоумений и недоразумений.

² Пер. А. В. Лебедева: «Мыслить и быть одно и то же» (Фрагменты... С. 287). См. варианты переводов в кн.: *Taran L.* Op. cit. P. 41—44. Он, в частности, переводит так: «...for the same thing can be thought and can exist». Так же переводит О'Брайен: «C'est en effet une seule et même chose que l'on pense et qui est» (*O'Brien D.* Op. cit. P. 19).

³ Пер. А. В. Лебедева: «То, что высказывается и мыслится, необходимо должно быть сущим [„тем, что есть”], ибо есть — бытие, А ничто — не есть» (Фрагменты... С. 288).

вует ссылка на всеобщее. Точно так же и Парменид замечает, что всякая речь осмысленна, есть речь с пониманием — τὸ λέγειν τε νοεῖν τε, — поскольку ею всегда уже имеется в виду (в уме) — *понимается*, — что *есть*, что значит быть. Лишь тогда *есть*, что понимать, о чем говорить. Нужно принять во внимание, что во всяком высказывании о чем бы то ни было уже принято во внимание, т. е. сказалось и помыслилось: *есть*. Тогда высказывание — понимающее. Мысль настроена на бытие, и — добавлю: тем, *как* бытие помыслено, принято во внимание, мысль устроена.

В этой формуле (В6, 1) указано нечто вроде обоснования: понимающая речь, чтобы быть пониманием, должна держаться бытия, *потому что* в отличие от небытия бытие есть. Этим отличием бытие есть. Есть, чего держаться. Того, чего нет, держаться нельзя: нечего и не за что. Мысль может быть только там, где есть „что-то” *вне* мысли, чего мысли можно держаться, чтобы быть мыслью о... Но это значит: мысль прежде всего должна уметь *различать* бытие (которое есть) и небытие (которого нет), и всякий говорящий, говоря, всегда уже претендует на это умение. В основе *всякого* вразумительного высказывания лежит, стало быть, парменидовское основоположение: бытие есть, небытие несть. Так искомое бытие начинает обретать очертания.

Не просто *утверждение* бытия сущего и небытия несущего служит основанием (γῶρ) понимающей речи (τὸ λέγειν τε νοεῖν τε), поскольку-де ее собственное бытие обусловлено бытием *подлежащего* пониманию и высказыванию, — основанием служит *черта, граница*, отделяющая одно от другого. Суть в том, *как* проведена граница между бытием и ничто, иначе говоря, *как мыслится* (определяется) бытие, всегда уже пред-полагаемое мысли в качестве бытия-а-не-мысли и в этом качестве определяющее мысль. С другой стороны, признаки бытия — нерожденное-негибнущее, полное, сплошное, неподвижное... — парадоксально отделяют его истинность от того, что принимают за бытие мнения смертных и «многоопытная привычка». Бытие — не то „существующее”, что *мнится* людям бытием-а-не-мыслью (рождающееся, переменчивое, многообразное...). Признаки бытия, определяющие, направляющие, устраивающие ищущую мысль, указывающие ей путь, найдены мыслью и открыты в ней. Целокупное бытие может (и должен) «увидеть» ум (фр. 4, ст. 1 — λεῦσσε δ' ὄμωσ ἀπερόντα νόωι παρερόντα βεβαίωσ¹), в

¹ Пер. А. В. Лебедева: «Созерцай умом отсутствующее как постоянно присутствующее» (там же). «Хотя *(те вещи)* отсутствующие, созерцай их прочно

уме же оно целиком и присутствует. Иначе говоря, бытие, которого держится, которым направляется и которым обосновывается правильно ищущая мысль, само со-держится мыслью. Бытие имеется в виду умом (держится в уме), обретается — определяется — око-вами мысли... но, видимо, какой-то другой мыслью, чем та, что по-ка только *ищет* правильный путь, — мыслью божественной (Ананке, Мойра, Дике), или... парменидовской, или той, которую исследует и обдумывает Парменид. Как бы там ни было, указатель-ные знаки (σῆμαα) бытия суть онто-логические определения, тут логические характеристики (самотождественность, неизменность, определенность) и бытийные (полнота, цельность, неподвиж-ность) суть знаки того же самого. Можно сказать, что „ноэмати-чность” есть такая же *примета* („сема”) бытия, как и „нерожден-ность” или „сферичность”.¹ Бытие, которого может держаться мысль, чтобы быть понимающей мыслью, есть *в себе* умное бытие.

Более ясно и точно эта взаимоопределенность выражена в дру-гой вариации основополагающего тезиса Парменида (В8, 34—38):

ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν
ἔστι νόημα

*То же самое есть мышление [пони-
мающее внимание] и то, о чем
[из-за чего, ради чего, касательно
чего] мысль [замысел²];*

οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔοντος, ἐν ᾧ
πεφατισμένον ἐστίν, εὐρήσεις τὸ
νοεῖν· οὐδὲν γὰρ <ἦ> ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο πᾶρεξ τοῦ ἔοντος, ἐπεὶ τό γε
Μοῖρα ἐπέδησεν οὐλον ἀκίνητόν
τ' ἔμειναι

*ведь ты не отыщешь мышления без
сущего, в котором оно сказалось;
оно [сущее] ведь не есть и не будет
ничем другим помимо сущего, так
как Мойра сковала его быть целым
и неподвижным³*

*присутствующими для ума (...Bien que <de telle choses> soient absentes, contemple-les
comme étant fermement présent à l'intelligence)» (O'Brien D. Op. cit. P. 21).*

¹ Высказывания о речи и мысли в той части фр. 8, что говорит о „признаках” бытия, в частности и разбираемое нами место, позволяют сделать следующий вывод: заметность, „казистость”, открытость, внятность и в этом смысле — мыс-лимость есть также один из признаков бытия. «Тезис, вводимый в стихах 35—36, можно заостренно сформулировать так: мышление, непосредственное схватыва-ние сущего есть один из его (сущего) путеводных знаков» (Held K. Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomeno-logische Besinnung. Berlin; New York, 1980. S. 542).

² νόημα у Гомера почти всегда означает *замысел*.

³ Пер. А. В. Лебедева: «Одно и то же — мышление и то, о чем мысль, / Ибо без сущего, о котором (но ἐν ᾧ все-таки *в котором*. — А. А.) она высказана, / тебе не найти мышления. Ибо нет и не будет ничего, / Кроме сущего [,того, что есть”], так как Мойра приковала его / Быть целокупным и неподвижным» (Фраг-менты... С. 291). Диль-Кранц: «То же самое есть мышление и мысль, что ЕСТЬ *есть*; ибо ты не сможешь отыскать мысль без сущего, в котором она есть как вы-

Тезис фрагмента В3 здесь как будто уточняется. Именно в бытии находится основание мышления: мысль может состояться (мышление состоятельно), только когда она имеет *в виду* мыслимое в полноте и неделимости его бытия, когда прочно установлено, целиком определено и имеется в виду ума то, *о чем, к чему* мысль. Мысль *есть* там, где есть ее „о чем”. Выявить „о чем” и понять его — то же самое. Кажется, так? Что бы ни мыслилось, ни говорилось, мыслимое всегда отнесено к тому и в конечном счете доказано тем, что мыслится в качестве самого сущего (αὐτὸ τὸ ὄν, τὸ ὄντως ὄν). Это сущее должно поэтому *как-то* иметься в виду — помыслиться и сказаться (показаться) — раньше: до всякого особого внимания к сущему, оно всегда уже *как-то* понято и сказано, — но как отыскать то, *что*, хотя как-то и сказывается, но именно в этом *как-то* и теряется, скрывается? Это-то — что *есть* и всегда уже сказалось — следует выявить, иметь в виду ума. Мыслящее, целенаправленное внимание должно пробраться сквозь блуждания во всевозможных „как-то” к единственному „что”, целиком и полностью определенному, мыслимому как простой, неделимый и отстраненный „предмет” мысли. Иначе говоря, мыслимому в его... вне-мысленном „есть”.¹

Предмет ↔ мысли: мыслимое, собранное умом и держащееся в уме (в виду ума) — бытие (не-мысль), — вот в чем онто-логиче-

сказанная. Ведь нет ничего и не будет ничего другого, помимо сущего, потому что Мойра приковала его *к тому*, чтобы быть целым и неподвижным». Л. Таран оспаривает чтение οὐνεκεν как οὐ ἔνεκα (*о чем или касательно чего*), указывает, что союз этот при глаголах говорения и думания означал „что” (=ὅτι) [хотя, заметим, в ст. 32 он переводит тот же союз *because* — *потому что, вследствие чего*], и соответственно переводит: «То же самое мыслит и мысль, что [объект мышления] существует, ибо в том, что было высказано, ты не найдешь мысли без бытия; ибо нет и не будет ничего, помимо бытия, поскольку Судьба сковала его быть целым и неподвижным» (*Taran L. Op. cit. P. 86, 121—122*). Но чем и как держится „мысль”, что мыслимое существует, что это значит — *есть*, каковы признаки существования — вот вопрос.

¹ Иначе говоря, вариант перевода, предлагаемый Л. Тараном (см. предыд. прим.), «...и мысль, что [мыслимое] *есть*» передает смысл, логически включенный в вариант «...и то, *о чем* мысль». То, *о чем* мысль, мыслимое, как раз и отличается от мыслящей мысли тем, что оно *есть*, а мысль, лишенная мыслимого, *не есть*. Собственно, только это „другое” (чем мысль) и *есть*. Тезис утверждает, что мысль *есть* (может быть) только потому (по причине того), что *есть* это *другое* (чем мысль) „есть”, *собственно „есть”*, бытие, *которым* *есть* и мысль, но которое — не забудем — выявлено умом и в уме (=поскольку мыслится). Тезис, следовательно, утверждает парадоксальную тождесамость онтологически *разного*. Намечается вопрос, который остро поставит Платон в «Софисте»: что же такое и как возможно собственное *бытие* мышления, другое, чем бытие бытия?

ский парадокс, именуемый „принципом” тождества бытия и мышления. Понятность („предмет” *усмотрен* умом) и бытийность (умом усмотрен „предмет”) совпадают и отталкиваются, как в точке касания.¹

Имея в виду (в уме) искомое „что” (τί ἐστίν) (платоновский „эйдос” или аристотелевскую „сущность”), можно наметить пути возможных разысканий относительно этого „что”: что свойственно, что годится, что сопутствует, что обязано своим существованием этому первичному „что собственно есть”. Так за-мысел дела определяет про-мысел нужного для него. Пути разысканий можно наметить, потому что (или хотя) главное уже найдено, дело, собственно, сделано. Но как же делается *это* дело, как, чем выясняется, устанавливается, пред-определяется смысл „что” и „есть”, идея „идеи”, онтологический ориентир, регулятив истины?

Повторим еще раз этот наводящий ход. Поиски (мышление, „ноэсис”) направляются искомым, неизменно имеющимся в виду (в уме — „ноэма”)... Понимать, разбираться в сущем — а значит, и уметь быть в мире — можно, когда в „замысле” (за мыслью, до мысли) уже присутствует смысл бытия²... Понимающая мысль возможна, когда *есть* за-мысел бытия, к которому мысль может отнестись... Это значит: во всяком разыскании и постижении всегда уже присутствует более раннее понимание *бытия* искомого, первичное (априорное) *мышление бытия*: мысль, имеющая характер и смысл не домысла *о* бытии, а *самого* бытия, того *самого*, в чем мысль и бытие изначально найдены друг в друге, — бытие сказалось, понима-

¹ Ср.: Арист. Метаф. IX 10, 1051b24—25.

τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθές (οὐ γὰρ ταὐτὸ κατὰφασις καὶ φάσις), τὸ δ' ἄγνοεῖν μὴ θιγγάνειν (ἀπατηθῆναι γὰρ περὶ τὸ τί ἐστίν οὐκ ἔστιν)

[относительно простого] *истина есть касание и сказывание (ведь сказывание не то же, что утверждение), а [истине противолежит] незнание, [которое] есть некасание (невозможно ведь обмануться относительно „что есть”...)*

(1) Сущего в простой неделимости его бытия можно либо коснуться целиком, либо вообще промахнуться мимо, все или ничего, — таков парменидовский „признак” бытия. (2) В касании касающееся распознает не только то, чего касается, но и — впервые — замечает само себя, касающегося. Касаясь „единицы” бытия, мысль касается единицы собственного бытия — ума (см.: там же. XII 7, 1072b21). Касание — хороший образ расталкивающего тождества.

² Речь не о поисках „смысла жизни”, а о том, в чем эти поиски всегда уже находятся и чем обуславливаются, поскольку „жизнь”, „смысл”, „поиски” уже имеют определенный смысл.

ние сбылось. Все заключено в том, *как* бытие сущего уже объявилось, сказалось, понялось, а сказалось (и понялось) оно прежде всего (а потому и незаметнее всего) как одно, целое и неизменное...

«Одно, целое, неизменное...», — так говорит Парменид, и мы, недолго думая, спешим принять указанные им *знаки* бытия к собственному руководству как впервые (похвалим Парменида), но раз и навсегда установленные; Парменид, говорим мы, — основоположник логики, онтологии, европейской метафизики... Указатели бытия (=истинности), таким образом, утверждаются в качестве неких формальных нормативов, но упускается их тайная (и опасная) связь с мышлением. Что значит быть истинной мыслью, предопределено тем, что значит истинно быть, быть *не* мыслью, а бытием, но что значит истинно быть (а не *мимо* существовать), находится мыслью, какой-то странной мыслью-до-мысли. В этой странной мысли до мысли, обитающей в бытии-до-бытия, источник — начало — того, что *может* значить (какой онтологический смысл может иметь) быть истинно бытием и что соответственно может значить (какой онтологический смысл может иметь) быть истинной мыслью. Оба смысла находятся в *том самом*, что *еще* не есть ни бытие, ни мышление или что *как-то* есть и бытие, и мышление. Но это, в свою очередь, значит, что здесь, в решающем „том самом“, все может разрешиться, обернуться, начаться, различиться иначе.

Что если тайная мысль, текущая под спудом бытия, сказавшего определенным образом, и за спиной мысли, отвечающей этому образу, — что если эта подспудная, тайная мысль может осмыслить истину бытия в иных знаках, стать началом архитектурно-инициально иного раскрытия мира и соответствующей ему мысли?

§ 3. На пути к пониманию греческого начала философии: эйдетическое тождество

...Толкуя (в В8, 34) οὐνεκεν ἔστι νόημα — *о чем есть мысль* — как указание на основополагающее значение искомого „что“ (τί ἐστιν), онтологический образ которого („эйдос“) с самого начала направляет постигающую мысль и дает ей цель, образ завершеного знания, мы невольно и незаметно обратились — для понимания Парменида — к Платону и Аристотелю. Кое-что, в самом деле, возможно, стало яснее — мы ведь полагаем, что вся греческая философия (а в более широком плане — вся философия) по-разному решает одну онто-логическую задачу, — но что-то важное ушло в

ть. Более того, мы — для ясности — стали читать божественные откровения поэта в духе чуть ли не теории познания, не случайно и „предмет” сразу же навернулся на язык, и „поиски пути” уже готовы стать „методом исследования”. Впрочем, все эти превращения парменидовского тезиса — и множество других, здесь не упомянутых и вообще забытых, — принадлежат существу философии, отбросить их в пользу некоей изначальной подлинности — значит отбросить саму философию. В частности, и тот поворот темы, который мы мимоходом наметили чуть выше (с. 635), а именно ново-европейский смысл *тождества*, оказывается, невозможно просто миновать, оставить в стороне, выбросить из головы в наивной надежде припомнить „освободившейся” мыслью или реконструировать точными методами филологической науки греческий смысл онто-логического тождества, античное начало философии. Стоит поэтому вернуться к его обсуждению, чтобы сделать критические различия более явными и содержательными.

А. Гносеологическое тождество

Отметим прежде всего, что парменидовская формулировка «принципа тождества мышления и бытия» противоположна той, что выражается известной формулой Р. Декарта «(ego) cogito ergo (ego) sum», что значит: ego cogitans — *мыслящее я* — есть первое достоверно найденное esse, а второе — та res extensa, от которой это мыслящее „я” отстранено и которой противопоставлено. Тезис Парменида противоположен и позднейшей, вторичной, производной от декартовской формулы Дж. Беркли «esse est percipi».¹ У Парменида сказано вроде бы наоборот: cogitare, percipere (τὸ νοεῖν) возможно только потому, что есть esse (τὸ εἶναι), без понимаемого не найти понимающей мысли, а тут — без восприятия не найти воспринимаемого.²

¹ См.: «Трактат о принципах человеческого знания...» Дж. Беркли (Ч. I, 3): «То, что говорится о безусловном существовании немслящих вещей без какого-либо отношения к их воспринимаемости, для меня совершенно непонятно. Их esse есть percipi, и невозможно, чтобы они имели какое-либо существование вне духов или воспринимающих их мыслящих вещей» (Беркли Дж. Соч. М., 1978. С. 172). Понятно, что формула Беркли лишь *психологизирует* (в духе сенсуализма) онтологическую формулу Декарта, но подобная психологизация входит в логику картезианского основоположения.

² М. Хайдеггер подробно обсуждает мнимое сходство этих формул и существенное различие их онтологического смысла. См.: Heidegger M. Moira (Parmenides, Fragment VIII, 34—41) // Heidegger M. Vorträge und Aufsätze. Pfullingen, 1967. T. III. S. 29—35. Разбирая фразу Парменида (B8, 35—36): «ἐν ᾧ πεφασμένον

Разумеется, в тезисе Парменида столь же мало „реализма”, сколь мало в тезисе Беркли „субъективного идеализма”. Хотя субъекту, который уже знает себя как субъект *бытия* (бесконечно малая точка, но — точка настоящего (божественного) бытия), выскочить, высунуться из субъективных регсiрi невозможно, тем не менее все, что есть, может быть только в горизонте этого субъекта бытия как перцептивное событие. Правда, *esse* в его *essentia* требуется еще *искать* среди возможных перцепций, перцепцию надо особым образом устроить, сделать ее *когитирующей*, объективно значимой, восприятие (в опыте) должно обрести признаки независимого, „внешнего” бытия. У Парменида же само *бытие*, в котором все уже как-то сказало (выявилось) и без которого не найти мышления, имеет *логические* (подсудные „логосу” — В7, 5) признаки и целиком отлично от той смеси сущего с не-сущим, в которой привычно путаются, не замечая того, многоопытные, бывалые люди. Речь идет о том, *как esse* есть собственно *esse*, *как* сущее присутствует в качестве сущего, *чтобы* восприятие могло воспринимать, понимание — понимать.

Различие — и весьма существенное — в том, как мысль изначально располагается к бытию. Уморасположение, определившее эпоху Нового времени, нашло наиболее полное и наглядное воплощение в экспериментально-математическом *познании*, прежде всего в фундаментальной физике, фундаментальность которой имеет здесь вполне мета-физический смысл. В метафизике, обосновывающей это уморасположение, бытие понимается не только как объект, противопоставленный (представленный) субъекту, но — у Спинозы, например, и на иной лад у Лейбница — как объективная *субъектность* (*natura naturans*, монада монад). Это значит, что его *cogitans* касается глубиннейшей истины бытия вовсе не в объективной *картине* мира, а именно в своем *его*, в средоточии своей субъектности. Истинная истина бытия определяется изнутри субъ-

ἔστιν (ты не найдешь мышления без сущего), *в чем она* [понимающая мысль всегда уже, до всякой специальной „работы” мысли] *сказалась* [выразилась]», М. Хайдеггер находит здесь понимание речи („фасис”, „логос”) и мысли, прямо противоположное их „гносеологическому” (субъект-объектному) пониманию, ставшему к концу XIX века само собой разумеющимся. У Парменида же он находит и подчеркивает именно бытийное понимание мышления: сказать можно только потому, что в сущем всегда уже *вы-(с)-казано* [πεφατισμένον — это страдательное перфектное причастие от глагола φημι — *говорить, сказывать* — или (родственного по корню) глагола φαίνω — *показывать, являть*] бытие, мыслить можно только потому, что сущее всегда уже *о-смыслено* в своем бытии. Такое понимание находит речь (сказ) и мысль (внимание к сказу) прежде всего как *внутренние* события всегда уже о-казавшегося бытия, внутри коего пробуждается, вызывается к бытию особое *существо* — существо *говорящее и мыслящее*.

ективного мышления: в познании, понятом как процесс развивающегося *изменения* объективно-объектных „картин мира”, познается субъектный характер объективного бытия, в соответствующем самопознании (в *изменении* понятия о знающем субъекте) субъект внутренне становится объективным субъектом. „Слепая” субъективность природы, говорят натурфилософы-,идеалисты” (а „материалистическая” натурфилософия отличается от „идеалистической” только философской наивностью), вполне раскрывается, развертывается — сбывается — в самосознающей, свободной субъективности человеческой практики (техники).

Характерно и вполне логично перетолкование тезиса Парменида у Гегеля. Гегель прежде всего замечает то важное обстоятельство, что всякое познание сопровождается *самопознанием* мысли, она методично критикует и переосмысливает (снимает) себя в качестве мысли субъективной. Эта субъективность сначала (в Античности) сказывается в том, что мысль наивно забывает о себе в предмете, затем (в Новое время, определеннее всего у Канта) замечает себя как средство или особую среду познания, рефлектирует о себе, решительно противопоставляя себя предметности предмета. Наконец, открывает в себе, в своей субъектности истину бытия: познание мира и самопознание совпадают, субъект, „конечный дух” обретает в бытии мыслящего мышления чистую „объективность” *самого* бытийствующего бытия. Оглядываясь назад, Гегель находит теперь в тезисе Парменида не просто первый „наивный” ход мысли, открывшей „пустую абстракцию” бытия, а некое предвосхищение собственной идеи. «„Мышление и то, в силу чего мысль есть, есть одно и то же. Ибо ты не найдешь мышления без сущего, в котором она высказывается; ведь нет и не будет ничего, помимо сущего”, — цитирует Гегель Парменида и далее разъясняет процитированное. — Это главная мысль. Мышление продуцирует себя, и то, что продуцируется, есть мысль. Мышление, стало быть, идентично со своим (NB! — А. А.) бытием; ибо нет ничего, кроме бытия, этого великого утверждения». «Так как в этом нужно видеть восхождение в царство идеального, то мы должны признать, что с Парменидом началась философия в собственном смысле этого слова. *Один* человек здесь освобождает себя от всех представлений и мнений, отказывает им в какой бы то ни было доле истинности и говорит: лишь необходимость, бытие представляет собой истинное».¹ Сказано, ка-

¹ Гегель Г. Соч. Т. IX. С. 223. Ср. также неокантианское понимание „предмета мышления” как логического долженствования, наделяющее мыслимое *ценностью* и тем выводящее его за пределы логического.

жется, вполне по-парменидовски: «Мыслить и быть — одно и то же», с одним, правда, уточнением, обращающим тезис Парменида в противоположный: «Мыслить и быть *мыслящей мыслью* — одно и то же».

При всем различии этих онтологик нетрудно тем не менее заметить, что различие происходит на одном и том же онто-логическом „месте”. Логика (онтологика) этого „места” крайне сложна, сложна тем более, что таящиеся в ней парадоксы скрываются фигурой тавтологии. При ближайшем рассмотрении, однако, это онтологическое тождество оказывается скоплением противоречий — апорий, антиномий, парадоксов, так что „принцип тождества” становится не универсальным метафизическим основоположением эпохи, а, скорее, источником эпохальных философских споров. Вот, например, гегелевский моно-логизм, кажется, прямо противоречит картезианскому дуализму, известному всем субъект-объектному отношению, ставшему за пару столетий чем-то саморазумеющимся. Сопоставляя поначалу тезис Парменида с тезисами Декарта и Беркли, мы заметили, что в новоевропейском умо-расположении к бытию все мыслящее (*cogitans*) — восприятие, представление, понятие — сосредоточено в „субъекте”, онтологически (субстанциально) *отстраненном* от бытия, которое отмечено признаком *независимости* (т. е. где-то и когда-то понято *так*, отлечено, наделено этой чертой, этим *указателем* — „вне и независимо...”) от „субъективных” представлений, пониманий и даже познаний („объективных”), — бытие как *вещь в себе*. Согласно замечательной метафоре, придуманной в XX веке, бытие („природа”) есть *черный ящик*, откуда „наше” мыслящее восприятие умеет извлекать кое-какие ответы, если правильно — теоретически и технически — поставит вопрос, т. е. *построит* (в эксперименте) соответствующее восприятие. В физике XX века тезис Беркли сформулирован как фундаментальный принцип наблюдаемости физически значимых объектов. Это значит, что какой-нибудь „кварк” будет признан существующим, а не объяснительной выдумкой или скрытым параметром, если удастся создать его экспериментальную „перцепцию”.

Объективное познание происходит в восприятиях „субъекта”, но не психологических, а технически вооруженных. Научно „когитующий” субъект не *созерцает* внешнюю природу, а инструментально проникает в ее сущность: читает показания приборов и теоретически их интерпретирует. Субъективное представление на пути к теоретически значимому (объективному) понятию должно устроить *опыт*. Оно должно прикинуться вещью — идеальной, но осуществимой моделью, мысленным, но воспроизводимым на де-

ле событием, теоретически чистой ситуацией, которую, однако, можно искусственно создать, — чтобы в этих искусственно созданных условиях вещь могла в ответ открыть свое понятие, свою сущность, — свою *мысль*. Понятие, данное в условиях предметной перцепции, предмет, данный в условиях теоретически значимой мыслимости (Кант: понятие, но *созерцаемое* в опыте, предмет, но — *трансцендентальный*), — такова схема экспериментального опыта. Тут — в искусственно, технически устроенном эксперименте — и происходит взаимопревращение двух *субстанций* — мыслящей и протяженной, это и есть место, метод и форма выяснения их тайного *тождества*.

Существенно, что вопрос взаимоотношения мышления и бытия ставится здесь *гносеологически, рефлексивно*, а именно: как наше — субъективное — восприятие может быть (стать) объективно познающим, как сделать его таким? Бытие, находящееся на одной стороне („вне и независимо от нас”), познается, т. е. сообщается субъекту, находящемуся на другой стороне („в нас?”), *посредством „превращения”* в мысль (камень → снаряд → материальная точка → точка на кривой → частная производная...). Чтобы это могло произойти, мысль, со своей стороны, должна определить условия своей реализации, устроить себя *как объект* (мысленный → идеальный → модельный → вещественно — экспериментально — воспроизводимый). Это взаимопревращение происходит *посредством* теоретически изобретенного экспериментального *устройства*.¹ Как субъективная мысль, основываясь на своих теоретических предположениях, умеет экспериментально внедриться в объективную сущность вещей, технически (вещественно) проникнуть в скрытую технику природных сил, пройти сквозь предметы „природы сотворенной” в лаборатории „природы творящей”, *так* и вещи отвечают предположениям субъекта, делая его мышление и умение объективными, вещественными, могущественными. По известному изречению Ф. Бэкона, «природа побеждается только подчинением ей. Итак, два человеческих стремления — к *Знанию* и *Могуществу* — поистине совпадают в одном и том же (in idem coincidunt)».²

Нетрудно будет заметить, что то же самое *idem*, внутренне связующее человеческую мысль и бытийность вещей, присутствует и

¹ См. детальное обсуждение идеи эксперимента в кн.: Ахутин А. В. История принципов физического эксперимента. От античности до XVII века. М., 1976. См. также мою статью *Эксперимент* в Философской энциклопедии (М., 2001. Т. 4. С. 425—426).

² Бэкон Ф. Новый органон. Л., 1935. С. 100. Ср.: «Над природой не властвуют, если ей не подчиняются» (там же. С. 192).

в метафизическом тезисе Спинозы, согласно которому методическая «связь идей» в конечном — теоретическом — счете та же самая (*idem est*), что и методически раскрываемая (в эксперименте) «связь вещей».¹ Тогда, возможно, станет понятней, почему и как „дуализм” Декарта не столько противоречит монизму Спинозы, сколько внутренне предполагает этот (снимающий его) монизм: мыслящая субстанция и протяженная субстанция не две противостоящие субстанции, а два атрибута, два способа представить *то же самое*: одну субстанцию, не совпадающую с этими ее *представлениями*, допускающую еще бесконечное множество других, неведомых нам, представлений.

Б. Понимание эйдетического тождества современной философией

В античности взаиморасположение мысли и бытия иное. Здесь *мыслимость* есть сначала собственная черта сущего („предмета”²), определенного в целостности своего бытия, и эта определенность есть ориентир, критерий и основание для аналогичного, подобающего устройства (микрокосма) человеческого ума как умения воспринять, уловить, иметь в виду, держать в уме (по-нять, в-нять) суть события, того, кто или что на самом деле передо мной.³ Так же и относительно всего вместе: обучает внимание к тому, что собственно происходит, как оно есть.⁴ Ум — *νοῦς* — это прежде всего умение держать во внимании целое, слово *замысел* будет, пожалуй, уместней всего: понимать в чем бы то ни было — значит улав-

¹ Этика. Ч. II. Теорема 7: «Порядок и связь идей те же (*idem est*), что порядок и связь вещей» (Спиноза. Избранные произведения. М., 1957. Т. I. С. 407).

² Ставлю здесь это слово в кавычки, чтобы отметить условность применения понятия „предмет” в сфере греческой мысли. Здесь, в топосе „предмета”, своеобразный характер греческой *теории* может стать понятным гносеологическому разуму, но движение в сфере греческого понимания существа сущего (*τὸ τί ἔστιν*) изменяет смысл этого понятия до неузнаваемости.

³ Например, в «Одиссее» (XX, 367) Феоклимен, один из женихов Пенелопы, говорит другим: «...*νοῦς* *κακὸν ἴσθι* / *ἔρχόμενον* — ...замечаю [едва ли не чую] беду, надвигающуюся на вас». В. А. Жуковский перевел: «...я к вам подходящую быстро / Слышу беду».

⁴ Бог даровал нам зрение, говорит Платон в «Тимее» (47а), «чтобы мы, наблюдая круговращения ума в небе, извлекали пользу для круговращения нашего мышления, которое сродни тем небесным [круговоротам], хотя в отличие от их невозмутимости оно подвержено возмущению» (пер. С. Аверинцева). Что дает нам заранее усмотреть в движениях небесных тел «круговращения ума», какова *идея* такого ума — остается здесь скрытым в онтологическом подразумевании.

ливать замысел, понимать же до конца (до начала) — значит уяснить замысел (=ум) всего.

1) Говоря на языке, понятном нашей теории познания, для греческого ума все дело познания сводится к установлению и определению *предмета*. Классическая наука начинает с описания своего предмета и при этом не очень заботится о точности. Что такое, к примеру, „жизнь” для биолога или хотя бы „животное” для зоолога? Есть очевидные экземпляры, подлежащие исследованию, но границы расплываются. Какую озадаченность у специалистов вызывают вопросы о „предмете” математики, филологии, истории!.. Замечательно, однако, что эта неопределенность не останавливает (до некоторых пор) наук в их бурном и успешном развитии. Более того, приглядевшись, мы заметим, что существенный шаг в познание предмета сопровождается *изменением* понятия о нем (не *знания*, а понятия о том, *что* познается), часто весьма радикальным. Шаг, этап научного познания состоит не в накоплении знаний о предмете, а в принципиальном изменении понятия о сущности предмета. Тут, стало быть, как бы два предмета: один — неопределенный предмет исследований, другой — его „модельное” понятие, теоретическое представление, идеальный *объект*, с которым непосредственно работают теоретики и экспериментаторы. Наука потому может оставить в неопределенности свой предмет, что работает не с ним, а с его *идеализацией*, с идеальным представителем, *моделью* предмета, и эта модель становится *инструментом* его познания. С помощью натуральных чисел математик конструирует числа другого рода (дробные, отрицательные, иррациональные, трансцендентные, комплексные...), каждый раз радикально меняя понятие числа, т. е. идею предмета изучения. Именно методичное *изменение* понятия (и самой идеи) предмета и есть научное познание.

Для греческой науки *определение* предмета есть цель и *завершение* знания. Тут, в определении, все уже известное о предмете выстраивается в форму собственно знания, а потом можно выяснить еще множество... околичностей, приводящих обстоятельств, сопутствующих (συμβεβηκότα) главному, сосредоточенному в умозримый образ „предмета” в полноте его бытия, никогда не совпадающего ни с одним из существующих отображений. Идея (платоновская), хотя и обитает в мире ума, но есть нечто противоположное *идеализации*, тем более *обобщающей* абстракции. Это нечто неделимое, сосредоточившее и содержащее в себе все возможные, известные и *неизвестные* аспекты, стороны, подобию, — предельная и непостижимая *конкретность*. Скорее уж „вещи”

суть абстракции (разно-видности) идеи: идея дома не „обобщение” домов, а один-единственный дом, всем домам дом, тот, что вполне отвечал бы назначению — *быть* домом, но такой дом лишь *мыслим*, а во множестве *существующих* домов каждый по-своему не вполне отвечает этому *бытию* домом. Стоящее здесь прекрасное изваяние или этот прекрасный поступок суть лишь абстрактные, отвлеченные, донельзя упрощенные намеки на красоту саму по себе, вмещающую в себе и красоту кувшина, и красоту героической смерти, и красоту речи, и красоту неба. Все много- и разно-образно сущее не вполне есть, и есть и не есть, а вполне сущее — бытие — не есть так, как есть это сущее, оно *есть* ... как мысль.

2) Гносеологическое тождество указывает, как субъективная мысль может проникнуть в сущность вещей путем построения в себе объективной схемы (модели) независимого от себя идеального предмета. Смысл мыслимости (знания-эпистемы) и бытия, соответствующий эйдетическому тождеству, другой. Мыслимость есть *собственная* черта существенно сущего ($\tau\acute{o} \acute{o}\nu\tau\omicron\varsigma \acute{o}\nu$), черта, определяющая сущее как сущее, в полноте его бытия. Этой определяющей чертой сущее схвачено, „понято” *собой* и только потому может быть понимаемо человеком. Эйдетическое тождество указывает, как мысли найти *себя* в *ноэматических* чертах „предмета”. Мыслимый предмет не проецируется на плоскость объективной „протяженности”, пред- и против-стоящей мыслящему субъекту, а, скорее, собирается в себе, занимает место бытийного *субъекта* мысли, субъекта в исходном значении этого слова: sub-jectum, ὑποκειμενον, *под-лежащее*, — то, что с самого начала некоторым образом имеется в виду, в уме, о чем идет речь и что по мере развертывания речи — обсуждения, рассматривания — слагается, уплотняется в своем неделимом и неисследимом бытии. Неизменное присутствие этого постоянно ускользающего от окончательного схватывания „субъекта” наводит на мысль, ведет мысль в ее поисках — в ее *охоте*, по известной метафоре Платона. Если добыча не светит, зверь не маячит, не следит, то выслеживание и преследование не состоится, но поймать зверя значит здесь нечто парадоксальное: уловить его в свободе самобытия, т. е. в неуловимости.

3) Поскольку онтологика эйдетического тождества находит основание мыслимости — умо-зримости — сущего в его собственных *ноэматических* („умных”) чертах, напряженное взаимоотношение мысли и бытия (мыслимости и немыслимости) — их взаимоотношение и взаиморасхождение — оказывается внутренним противоборством самого бытия: бытие как тождество возникновения и гибели у Анаксимандра; „полемический логос”, раскрываю-

щий смысл связки *есть* в том, как «все *есть* одно» у Гераклита; противоборство „любви” и „ненависти” у Эмпедокла. Позже это онтологическое противоборство принимает вид фундаментального онтологического суждения: «Многое *есть* не как многое, а как единое, единое *есть* не как единое, а как многое»¹ (см. «Парменид» Платона). Но парадоксальная *невозможность* этой *необходимой* связи («все *есть* одно») уясняется только Парменидом, который доводит до предела Гераклитов „полюмос” сходящегося и расходящегося, единого и всего, проводит здесь решающую черту, разрывает связку „есть”, отделяет истину единого бытия от мнимости двоящегося мира существования. Под пристальным взглядом Богини-Истины «прекрасный строй» (космос-логос), гармония, связующая предел и беспредельное, единое и многое, оказываются обманчивыми (ἀπατηλόν — В8, 52). Есть, собственно и вполне есть, единственная единица бытия и кроме этого — ничто, которого вполне нет. О сущем же, которое не вполне есть, и есть и не есть, невозможно и не следует ни говорить, ни думать „*есть*”, — есть вполне только одно: само, не смешанное с небытием бытие, которое не есть, не может быть так, как существует сущее, а есть оно — вполне бытие — как... *мысль*.

Значит, и мышление имеет в этой онтологии двоякий смысл: мышление — это рассуждение, решение, *поиски* пути, наметки *пути*, *связи* между мнимым существованием и истинным бытием, а затем также и взгляд назад, набросок правдоподобно-обманчивого мира (строя) с точки зрения внемирной истины; с другой стороны, мышление находит себя только *вместе* с бытием, как „место” бытия, не существующего в двоящемся и двусмысленном мире видимого существования. В этом качестве мышление не связует, а, напротив, разделяет, „связует” взаимоотрицанием: единое и многое, устойчивое и изменчивое, мыслимое и чувственное *связаны* (взаимоопределены) посредством „не”.

4) Путь к единому бытию намечен, определен тем, как „логос” собирает, складывает многообразие существования в умо-зрение единицы бытия, единого существа, „субъекта” существования. Мыслящее внимание может быть сосредоточено на „предмете” мышления, „предмет” может иметься умом *в виду*, если он сам в существе собственного бытия обретает целостный — и неприкосновенный — вид: εἶδος, ἰδέα. Так в *эйдосе*, понятом (истолкованном, продуманном, обоснованном) как *мыслимый вид бытия* сущего, воплощается греческий смысл тождества мышления и бытия.

¹ См.: Библер В. С. Замыслы. М., 2002. С. 180.

Он — эйдос — определяет смысл связки „есть” в онто-логическом суждении: *мысль* (как понимающий, о-пределяющий эйдос) *есть* (уже не ищущая мысль, а найденное, о-пределенное, усмотренное умом) *бытие*, *бытие* (как собственный *вид* — эйдос — сущего) *есть* (уже не изменчиво-многообразное сущее, а схватывающая, о-пределивающая) *мысль*. Словом, эйдос как смысл и схема онто-логической связки, как форма и место взаимопревращения бытия и мысли оказывается скрепой («гармонией») противоборствующих тяг, натянутой тетивой «тугого лука»: много-образие (недо)существований охвачено, схвачено эйдотической формой в неделимую полноту *бытия* определенного сущего, той же самой хваткой единство умо-постижения возводит сущее в *мысль*. Но именно там, где сосредоточивается в эйдосе мыслимость (где многое собирается воедино), нарастает и уплотняется его немислимая (*сверхмысленная*) бытийность. Соединение (столкновение) „есть” и „уже не (есть)” намекает на изначальную *спорность* этого онто-логического тождества, на таящиеся в нем противоречия, противомыслия, противобытия. Софистические споры, диалектические рассуждения, апории, озадачивания, мистические экстазы — лишь отдаленные следствия и отзвуки неукротимой спорности *бытия* в его *истине*.

5) Но ведь Парменид, кажется, говорит другое (см. гл. 2, § 1), чуть ли не прямо противоположное: логически разбираясь (κρίνει δὲ λόγῳ) в многоспорных рассуждениях, мысль приходит к умо-зрению *бесспорной* (неколебимой) истины единого бытия, решительно отделяя ее от *бесспорного* же недомыслия смертных, привычно обитающих в своем двусмысленном, двоящемся мире, устроенном связями *одного и другого*. Именно эта *связь* одного и другого есть источник недоразумений, она предполагает невозможное: „одно” и „другое” есть одно-и-другое, то ли и то (одно) и се (два), то ли ни то ни се. Но истина бытия как раз и определена тем, что бытие только одно, в нем исключается возможность принять одно за другое — ошибиться, заблудиться, обмануться, перепутать одно с другим — словом, возможность спора. Здесь нет источника путаницы, нет различий, нет *другого* — только *одно*.

Если мы поймем Парменида так (как его преимущественно и понимают), мы упустим главное, что происходит в поэме: онто-логический раздел мира не приводит спор к разрешению, а, напротив, предельно обостряет его. Нельзя уже довольствоваться ни эпическим „переживанием” бытия, ни сочинением космогонических мифов, невозможно остановиться на потоке гераклитовских метафор и загадок. В мифо-поэтическом, разнообразном и разноподвиж-

ном, но *также и* целостном мире совокупными демоническими силами Мойры, Дике и Ананке проводится окончательный, непримиримый — роковой — раздел, раскол на то, что *всегда другое*, и то, что *всегда одно*. Никаких гераклитовских „и... и...”, лишь строгое „или... или...”, но именно этим разделяющим взаимоотрицанием, *логическим действием* разделения на строго мыслимое бытие-по-существу (τὸ ὄντως ὄν) и мнимое, ускользающее от схватывания понятием, двойственное в основе бытие-существование, оба пути, оба оборота бытия *связаны*. Это — онто-логическая связка „есть” («многое *есть* как единое, единое *есть* как многое»), замеченная как *связь спора*. Бытие (и мышление) утверждается как взаимо- и само-оспаривание двух целокупных и взаимоисключающих оборотов бытия: бытия-единого (мыслимое) и бытия-многого (немыслимое).

Богиня-Истина занимается с отроком Парменидом рассуждениями, они размышляют, ищут верные пути разыскания истины. Их размышление — т. е. наша человечески-божественная мысль — происходит на распутье, в межумочном промежутке между блужданиями в беспредельном, неуловимом, ускользающем *бытии* мира и „возвращением на родину” (согласно традиционной платонистской метафоре) — устремлением в направлении к бытию стойкому, не двоящемуся, единственному, словом, определенному так, чтобы оно — истинное бытие — могло быть *окончательно* найденным, обретенным, целиком умо-зримым. Однако решающая черта, разделяющая оба бытия, проводится здесь, в этом промежутке, — здесь принимается роковое решение об истине бытия в отличие от ошибочного, обманывающего, вводящего в заблуждения космоса. Здесь же, на линии раздела, разворачивается онтологический (философский) спор. Но это значит: *спорность* бытия изначальное, бытийнее, истиннее как разных философских онтологий, так и эпохальных онтологических *решений* об истине бытия. Именно на том пределе, где мысль думает обрести бытие, стать уже не ищущей мыслью, а самим найденным бытием, истиной, бытие может быть замечено мыслью иначе, истиннее: бытие *отвечает* понимающей мысли, извещает, дает понять о себе так тем, что *отбрасывает* мысль с ее *идеей* истины бытия — к началу, к решающему распутью, возвращает умозрение в мышление.

Тогда и место, и смысл тождества полностью меняются.

Метафизическая традиция понимает мышление как *средство*, дарованное человеку, чтобы он мог выбраться из потемок (платоновской пещеры) существования к свету бытия, на чем дело мышления заканчивается, оно остается лишь *стражем* добытой исти-

ны, которой руководствуется в своем поведении. Рассуждения, споры, беседы в сократическом духе при удаче ведут к истине, но в умном свете истины все разногласия, споры, разговоры и поиски кончаются, мысль сливается с бытием в одном ослепительном свете (всякая продуманная метафизика указывает свою мистическую закраину). Онтология Парменида, бесспорно, делает шаг в этом — метафизическом — направлении, но *божественное* место не случайно располагается здесь на границе мира, на распутье, в средоточии возможных оспариваний. Напомню еще раз значимые строки В7, 5—8, 1: «κρίναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα — *рассуди логосом многоспорное [вызывающее много споров; δηρῖς — это даже бой, борьба¹] опровержение [разбирательство, допытывание, выяснение], произнесенное мною*».

Мышление и бытие соответствуют (отвечают) друг другу не потому, что человеку дан шанс при усердии и/или удаче набрести мыслью на истину, а потому, что спорность *бытия* есть онтологическое основание решающего мышления. Истина-знание, доказанная, умозрительно усмотренная или иначе как обоснованная в своей уже бесспорной безусловности, — только момент, фигура, довод, *реплика* в решающем споре, каковым бытие раскрывается в человеческом мире. Не столько в спорах рождается истина, сколько в истине таятся существенные — онто-логические, метафизические, эпохально-исторические — споры.

Спор онтологий, или мышление спорной истины бытия, и есть философия по существу.

б) Что в греческом понимании знания (тождества мыслимости и бытийности) именно образ (эйдос) пред-полагаемого бытия „предмета” пред-определяет бытие мысли, что, говоря иначе, мыслимость видится как бытийная черта предмета, — это вполне доступно понимаю в логике „гносеологического” тождества. Так греческую „ступень” в развитии мыслящего духа трактует Гегель. Ступень, на которой дух еще целиком захвачен бытием (наивен, догматичен), но захвачен так, что уже не теряется в пестром многообразии существования (как на „гегелевском” Востоке). Сущее захватывает мысль, насколько само схвачено мыслью в простом умо-зримом единстве его бытия. Эту простую умо-зримость бытия Гегель называет «прекрасной индивидуальностью» — атомарным космосом, говоря по-гречески. Тайна и драма онто-логического то-

¹ По Гесиоду, одно из двух видов состязаний, одна из двух Эрид — дурная, «*свирепые войны и злую вражду вызывает (πόλεμόν τε κακὸν καὶ δῆριν ὀφέλλει)*» (Гесиод. Труды и дни. Ст. 14. Пер. В. Вересаева).

ждества — чувственной мыслимости, понимающего чувства, открытой сокровенности — является в феномене (и форме) *прекрасного*. (В этом тюрингенские однокашники — Гегель, Шеллинг и Гельдерлин — согласны.¹) Прекрасное есть та единственная форма (форма единственности), в которой единичное сущее являет, об-наруживает существо бытия, оказывается видом (разновидностью) самого бытия. Единичное сущее есть *так* некоторым образом *все*, все есть *так* некоторым образом, — оно воплощает свою идею или наводит на нее.² Феномен прекрасного воплощает и как будто разрешает онто-логическую апорию связки „есть” (в эйдетическом тождестве).

Впрочем, «прекрасная индивидуальность», греческий *эйдос* для Гегеля именно *образ*, только *образ* бытия и *образ* понятия („образное понимание”), истиной коих будет само знающее себя *понятие*.³

Однако романтическая философия искусства позволила Шеллингу и Гельдерлину не только иначе осмыслить онтологику художественной формы, но найти здесь поворотную точку для переосмысления собственно философской онтологии, т. е. идеи онто-логического тождества. Поворот вел словно в обратную сторону: от *логоса* (мышления, отвлеченного, отстраненного от бытия) через *поэзию* к *мифу* (мышлению, вовлеченному в бытие, поглощенному бытием). В таком повороте феномен «прекрасной

¹ В наброске, относящемся к лету 1795 г. «Первая программа системы немецкого идеализма», представляющем собою, скорее всего, их тройственный философский манифест, говорится: «Идея, которая все объединяет, идея *красоты* в самом высоком платоновском смысле слова. Я убежден, что высший акт разума, охватывающий все идеи, есть акт эстетический и что *истина* и *благо* соединяются родственными узами *лишь в красоте*. (...) Философия духа — это эстетическая философия» (*Гегель Г.* Работы разных лет. М., 1970. Т. 1. С. 212). См. также: *Heidegger M. GA. Abt. II. Bd 55. S. 30.*

² Сложная история взаимоотношений прекрасного и идеи (бытия) подробно описана в замечательной книге Э. Панофского: *Панофский Э. IDEA. К истории понятия в теориях искусства от античности до классицизма.* СПб., 1999.

³ Гегель только уловил и продумал логику, настолько „врожденную” новоевропейской мысли, что историки и филологи, добросовестные эмпирики и буквоеды, тем не менее заранее *знают* и сразу же находят, что «саморазвитие» греческой мысли *естественно* укладывается в (гегелевскую) схему движения от донаучной образности к науке, «от мифа к логосу», «от образа к понятию». См., например, работу Вильгельма Нестле «От мифа к логосу» (*Nestle W. Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates.* Stuttgart, 1940, ²1942, ³1975) или книгу О. М. Фрейденберга «Образ и понятие» (*Фрейденберг О. М.* Миф и литература древности. М., 1978. С. 173—487), если упоминать только образцовые труды.

индивидуальности» — как художественная (пластическая или поэтическая) идея (видность) бытия — оказывается формообразующим средоточием мысли, движущейся не к тождеству с собой в само-сознании, а к тождеству с бытием в самом бытии. Собственная форма тождества мышления и бытия (=истина) есть их *индифференция*, неразличимость, связка „есть” до разделения связуемых: это мысль, *самозабвенно* захваченная (или даже еще не отпущенная) бытием, и непосредственное *откровение* бытия во всей много-различной простоте и божественной таинственности.

Поставленный в такой онтологический горизонт феномен прекрасного уже не подведомствен эстетике или теории искусства в узком смысле слова.

Поэзия не только возвращается к своему истоку — мифу, но находит в нем свою истину (таков путь Гельдерлина¹). Более того: с помощью поэзии философия находит в мифе форму истины как *истинствования* в бытии, а не в мышлении *о* бытии.

Философия, ставящая в центр смысл тождества как индифференции мысли и бытия, движется от философии искусства к философии мифологии и откровения (таков путь Шеллинга). Соответственно и греческий *эйдос*, осмысленный в этом — поэтическом — духе, окажется *видом*, открытым для того, чтобы захватить внимание и увести из себя, из своей индивидуальной видности, отослать к другому, заставить припомнить то, что присутствует в нем как в *символе*, что составляет с ним символ (συμ-βολή значит *с-тык, со-единение, сращение*). В противоречии с тем, что нам казалось, когда мы следовали за платоновским Сократом, *эйдос* теперь не выводит с помощью логоса и диалектических обсуждений из безотчетности мифа к умному (само-отчетливому) миру чисел и идей, напротив, он возвращает этот мир в мистерию мифа.²

7) Экскурс в философию Нового времени понадобился не только для того, чтобы проследить, как греческое начало продолжает жить, соучаствовать в ином философском *начинании*, но прежде всего чтобы уяснить решающее значение того, как понимается, где

¹ См.: Хюбнер К. Истина мифа. М., 1996. С. 353—360 (гл. XXVII: Фридрих Гельдерлин: миф о закате мифа).

² Здесь, в Шеллинговой философии художественной формы как символа, а символа как мифа (неразличимой сращенности тождества и нетождества, идеального и реального, особенного и общего, значения и бытия — см.: Шеллинг Ф. Философия искусства. М., 1966. С. 110—111), исток *мифосимволического* понимания искусства у русских поэтов-символистов (определеннее и богаче всего у Вяч. Иванова) и мифо-символического истолкования Платона в философии П. А. Флоренского и А. Ф. Лосева.

располагается, в чем воплощается *смысл* спорной связки „есть” в фундаментальном онто-логическом суждении, и увидеть, до какой степени различные смысловые возможности связаны в этой связке, какие мощные энергии таятся в этой спекулятивной формуле: «тождество мышления и бытия».

Теперь можно будет, пожалуй, чуть лучше понять, как современная философия припоминает спорные начала античной, припоминает не как исторически прошлое, а как философски настоящее, припоминает в смысле платоновского „анамнесиса”, т. е. пробуждает в уме их первоначальную форму и начинающую энергию.

В современной философии таких внутренних, исходящих из существа дела обращений к античной философии не так много. В первой части работы я объяснял, почему считаю логически значимыми два: замысел «припоминания изначального существа истины» в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера и продумывание онтологик «эйдетического разума», намеченной в диалогической онто-логике В. Библера. Важно, что и на том и на другом пути обращение к античной философии — интерпретация текстов, реконструкция „учений” — имеет целью возвращение в вековой «диалог (философствующей) души с самой собой». Философски понять слово философии, когда бы оно ни прозвучало, — значит вернуть, сообщить его философии, вернуть в разговор и вступить с ним в *разговор* по сути философского дела — понимания истинности истины, или — проще — мышления бытия. На путях фундаментальной онтологии и диалогической онто-логики такое сообщение с античным началом-начинанием (источником) философии затевается и разворачивается по-разному, поэтому *философски* значим также и возможный разговор — диалог, спор — между этими мыслительными интенциями, едва наметившимися в XX веке.

Нетрудно заметить, что онтологические смыслы и допущения, направляющие мысль по этим расходящимся путям, но внутренне связанные исходной спорностью, означились уже в том споре Шеллинга и Гегеля, о котором только что была речь.

Диалогика корнями связана с гегелевской диалектикой, которую она *преодолеывает*.¹ Преодоление происходит по-гегелевски, как *снятие*. Диалектика логических атрибутов (категорий) *одного* — моно-логического — „субъекта” (духа) *снимается* в диалогике (логике возможного диалога) онто-логически различных „субъектов”, онто-логически различных — т. е. различающихся понима-

¹ См.: Библер В. С. Диалектика и диалогика // Библер В. С. Замыслы. С. 933—943.

нием истинности истины, смысла бытия и соответствующего ему мышления — *культур* разума. Это значит: вместе с моно-логичным „объективным (знающим и — потому — могущим) субъектом” в диалогике „снимается” также и моно-логическое тождество бытия единому, объективно-познающему и — потому — технически могущественному мышлению.

Путь диалогического *снятия* гегелевского тождества бытия мышлению («все действительное — разумно, все разумное — действительно») противоположен тому, на котором Шеллинг *возвращал, обращал* мышление в бытие. Для Гегеля мышление (=познание) есть преобразование „косного” (природного) бытия в действительное бытие — бытие на деле, бытие-энергию духа. Переосмысливая тождество как „индифференцию”, Шеллинг противопоставляет такому *монологическому* поглощению мышлением бытия монологическое же поглощение бытием мышления, монологическому тождеству само-сознающего „духа” — монологическое тождество „мифа”, где мысль словно захвачена (поглощена) бытием и вписана в его *собственную* жизнь. (Для наглядности — и заглядывая вперед — замечу: если для Гегеля местом и конкретной формой превращения бытия в мышление была „техне” *техники*, то для Шеллинга поворотным пунктом стала „техне” искусства, повернул он, однако, к мифу.) Если не на том же пути, то в его направлении, никоим образом не следуя за Шеллингом, но со всем философским вниманием вслушиваясь в поэтическое слово Гельдерлина, движется (пройдя «через феноменологию») фундаментальная онтология М. Хайдеггера. Мысль здесь будто вступает в разговор, но в разговоре с „самим” бытием, один на один, причем так, что вся готова превратиться только в слух, в послушание.

В диалогике же под вопрос ставится именно моно-логическая форма тождества (истины) или внимания бытию. Решающей остается гегелевская „негативность”: радикальное (философское) мышление бытия не вписывается в форму *совпадения* с бытием, не поглощается *вниманием* бытию, не захватывается тождеством, оно происходит, напротив, в критическом *растождествлении* сложившегося тождества, в *самоотстранении* мысли от себя, совпавшей с бытием (впавшей в бытие), т. е. от наличной формы тождества мысли с бытием. Определенная форма тождества мышления и бытия (онтологика), заключающая в себе *смысл* бытия, *смысл* мышления, *смысл* их связи (касательства), т. е. смысл истинности истины, определяющий правильность суждений и поступков, — именно этот смысл, эта априорная *форма тождества* становится *предметом* мышления в философии. В философии (как ее понимает диа-

логика) мысль *отрывается* от своей истины, отстраняется от нее, остается *вне* истины, без ее призора и руководства (и может поэтому встретиться с другой „беспризорной” мыслью, оторвавшейся от *своего* поглощающего смысла истины). Соответственно и бытие устраняется из того света истины, в котором оно является мыслящему вниманию. В философии мысль *различает* истину мыслимого бытия (тема традиционного тождества) от истины бытия *внемысленного*, т. е. как бы и *внеистинного*. Касание мыслью *собственно* бытия — бытия по ту сторону *идеи* бытия — происходит каждый раз как радикальное *растождествление* онтологического тождества. Это растождествление может случиться только там, где само тождество (смысл и форма — логика — связки „есть” в онтологическом суждении) становится предметом онто-логического анализа (именно такие слова здесь уместны).

Тут мы подошли прямо к Пармениду, хотя может показаться, что давно и далеко ушли от него. Именно греческую идею тождества (истинности) Парменид и делает (буквально: мысленно изготавливает, образует в уме и для ума) *предметом* мышления. Он изобретает, выясняет онто-логические определения *идеи* бытия, ставит перед умственным взором *само* бытие как о-пределенный, мысленно видимый вид. Выставление бытия на вид, превращение бытия в „предмет” умо-зрения не прихоть досужего философа, это движение входит в смысл бытия, внутренне для бытия необходимо (постольку и философы возможны), но смыслу *бытия* превращение в *идею* бытия, в мысленный *вид*, где мысль и бытие совпадают в одном пределе, — столь же внутренне и противоречит. Истинное, «верное» бытие, в простоте которого нельзя ни обмануться, ни заблудиться, оспаривается бытием, которое «любит скрываться», ускользает, утаивается в Гераклитовой темноте.

Вот этот *спор* в смысле, в средоточии бытия и истины ставит в центр внимания М. Хайдеггер. Он обращает внимание к спорности истины, поскольку спорное существо истины бытия забылось, затмилось в свете истины-идеи.

8) М. Хайдеггер, мы знаем,¹ ведет спор с метафизикой, все вариации которой суть вариации *забвения* бытия, упущения из вида коренной онтологической странности — отличия бытия от сущего. Метафизика превращает странность этого различия в различие между онтологически разными сущими: одно (единое, бог, субстанция, субъект...) превосходит все прочее, правит в нем, устраивает и

¹ См. Ч. I, гл. 3, § 3.

направляет адекватное понимание сущего. Соответственно идея истины-адекватности, истины-правильности скрывает изначальный смысл греческой истины — *несокренности*.

Словом, М. Хайдеггер видит в греческой философии завязку вековой драмы европейской истории, опасная развязка которой составляет метафизическое содержание нашего времени. Разумеется, философия не пишет сценариев, по которым затем действуют люди, но она и не сочиняет мировоззренческих учений, годных только для школьных штудий, ученых комментариев и нарочитых „применений” к жизни. Философия — показание, свидетельство, отчет понимающего внимания к тому, что происходит в смысловых пластах исторического бытия. Но раз человеческое бытие коренится в *смысловых* пластах, мысль — мыслящее внимание — оказывается *соучастником* событий. Если такое внимание вообще может иметь место (исторически допущено) и на деле происходит, оно способно изменить человеческое расположение в мире и к миру, а тем самым и сам мир как мир человека.

Греческое начало философии есть прежде всего начинание *европейской* истории как истории философски внимательного бытия человека, т. е. бытия, внимательного к *началам* бытия, к бытию в его *собственном* начале. В таком внимании к началу бытия и благодаря ему закладываются начала не только собственно философской, но и *теоретической, исторической, политической* мысли, не только мысли, но и экзистенциальной настроенности, сказывающейся в философии, в поэзии, в религиозной духовности. Словом, бытие открывается здесь — в Греции — во всех измерениях, определяющих затем пространство и формы европейской культуры.

Далее, в греческом начале философии происходит не только открытие, но и роковое закрытие изначальной истины бытия. Открытие сказывается греческим словом, которое никто не придумывал. Слово это — ἀλήθεια, означающее истину, правду, „как оно есть”, но сказывающее (толкующее) истину как *не-сокрытость, не-потайность* (так переводит В. Бибихин хайдеггеровский перевод ἀλήθεια — die Unverborgenheit).¹ Начальная греческая филосо-

¹ Филологи указывали, что эта внутренняя форма слова ἀλήθεια (напомню: в ἄ-λήθεια ἄ отрицает λήθη, λανθάνω — *быть скрытым, утаенным*) во времена Парменида давно уже перестала слышаться и подразумеваться. Но об этом-то Хайдеггер и говорит: слово помнит открытие, сказавшееся в нем и забывшееся. К его изначальному смыслу ведет нас своего рода платоновское припоминание, в нем таятся несбывшиеся, только еще возможные понимания, не незапамятное прошлое, а возможное будущее.

фия содержит это открытие, но словно не замечает открывшееся, оставляет этот „буквальный” смысл без внимания и вопроса. Более того, греческая философия улавливает — и вызывает — решающий сдвиг в понимании истины, делает роковой шаг в осмыслении бытия. Этот ход полагает начало пути, метаисторически определившего ход европейской истории. Припоминание в конце пути смысла и логики начального шага имеет столь же решающее — метаисторическое — значение.

Так М. Хайдеггер затевает своего рода всемирно-исторический (по меньшей мере европейски-исторический) спор о смысле, об *истине* бытия, — спор, как видим, столь же предельно *отвлеченный*, сколь и исторически *решающий*, даже роковой, иначе говоря, философски радикальный. Входя (и вводя) в этот спор, Хайдеггер напоминает, что *истина*, показываемая греческим словом *а-летейя*, сразу же объявляется и оказывается *спором*, соперничеством, противоборством сокрытия и простой открытости, утаивания и откровенного присутствия. Истина оспаривается, отвоевывается не только в том смысле, что человек вынужден отыскивать ее в спорах, истина в собственном существе *есть* спор. «...Слово „несокрытость” указывает на то, что существу истины, как ее понимали греки, принадлежит нечто такое, как снятие и устранение сокрытости. (...) В существе истины как не-сокрытости царит некий спор с сокрытостью и сокрытием».¹ «Несокрытость пребывает... в некоем „споре” с сокрытостью, и существо этого спора остается спорным».² «Несокрытость отвоевывается у сокрытости в споре с нею. Несокрытость оспаривается не только в том общем смысле, что люди борются друг с другом в поисках истины. Искомое, то, за что идет борьба, в самом себе, независимо от борьбы людей за него, в своем собственном существе есть спор: „несокрытость”. Кто тут спорит и как спорят спорящие, неясно. Нужно, наконец, обдумать это спорное существо истины, на протяжении двух с половиной тысяч лет светящее тишайшим светом. Нужно по-настоящему изведать спор, происходящий в существе истины».³

Существо спора, сказывающегося словом „не-сокрытость”, остается спорным и темным прежде всего потому, что сразу же скрывается истиной-*бесспорностью*. Не успев развернуться, спор выносится в разговоры людей, ищущих истину как бесспорность. Но

¹ Heidegger M. GA. Abt. II. Bd 54. S. 20.

² Ibid. S. 23.

³ Ibid. S. 25.

прежде спорность угасает в восприятии ($\tau\acute{o}$ νοεῖν), открывающем бытие ($\tau\acute{o}$ εἶναι): истинность не-сокрытость (с вниманием к не) за-слоняется истинностью-*естинностью*.

Дело не в ошибках людей, а в темной логике (вернее, до-логи-ке) первоначала как первовосприятия, первопонимания, перво-опыта, которым *дается* бытие, — в событии *усмотрения* истины как не-сокрытости. Сущее окружающего мира, которое мы склонны считать простой исходной данностью, есть поздний результат этого события. Усмотрение того *самого*, в чем заключается „есть” всего, что есть, а значит, и истина — бытийная существенность — мыслимого, имеет силу основания (основывания, установления). Устанавливается смысл истины, т. е. последнего основания, того, в чем находится окончательное *есть*, позволяющее говорить: «А есть» и «А есть Б» (что значит снова: АБ есть). Стало быть, устанавливающее, основывающее истину (смысл истины) усмотрение само основания как будто не имеет, — это произ-водящее усмотрение (*das hervor-bringende Er-sehen*), некое творчество.¹ Однако в перво-раскрытии истины бытия, или в перво-из-обретении сущности сущего, схватывающее восприятие, усмотрение так совпадает с усматриваемым (*самораскрывающимся*), что *событие* основывания сущности (истины) всегда уже угасло в состоявшемся открытии и всякое *смотрение* будет уже вторичным относительно первого усмотрения. Существо бытия выводится на свет первоусмотрением, но само событие первоусмотрения не усматривается, а в качестве первого основания („первые начала и причины”) видится то, что уже выведено на свет первоусмотрением, — быть и значит быть прочно выведенным на свет, иметь место, занимать (все) время, быть видимым в существенной полноте своего бытия.

Хайдеггер прослеживает, как происходит это выведение бытия в *вид*, в исполненную видность сущего...

«Сущее — в качестве такового греки знали (*erfahren*²) и продумывали постоянное как в смысле пребывающего в себе, так и в значении длящегося. Сущим они называли форму (*die Gestalt*) в противоположность бесформенному. Сущее было для них определяющим себя в противоположность беспредельному и расплывчатому. <...> Основная черта сущего как такового в том, что оно есть выходящее на свет, распускающееся, преодолевающее, несокры-

¹ «Произ-ведение — это род созидания, поэтому во всяком схватывании и даже полагании сущности лежит нечто творческое» (*Ibid.* S. 95).

² *Erfahren* значит „знать, схватывать” в смысле „знать на собственном опыте”; таков-де был их опыт того, что значит быть неким сущим существом.

тое. Основная черта φύσις есть ἀλήθεια; и φύσις, если ее понимать по-гречески и не перетолковывать в духе позднейшего образа мысли, должна получать свое определение от ἀλήθεια.¹ В опыте сущего (φύσις) как не-сокрытия, как „привации”, „не” в отношении к „сокрытию”, словом, в опыте бытия как physis — *выхождения на свет из...* — всегда таится *вопрос*: что есть сущее? В этом опыте, иначе говоря, таится философия. Но тот же опыт содержит в себе и не-обходимую ответность, ответ, закрывающий вопрос. Закрывание заключается в том, что устойчивость, неизменность, определенность *вида* захватывает место истины бытия: сущность сущего существа, его „природа” — physis — заключается в неизменную *форму* — eidos, μορφη, — обретающую тем самым *метафизическую* власть над „фюсис”, над истиной-алетейей воцаряется истина-идея.

В курсе лекций зимнего семестра 1930/31 г. Хайдеггер, разбирая платоновскую притчу о пещере, описывает это превращение так: «Говоря об *идее*, что она госпожа, обеспечивающая непотаенность (истину. — А. А.), Платон отсылает к тому невысказанному, что отныне существо истины не развертывается как существо непотаенности из его собственной бытийной полноты, а перекладывается на существо *идеи*. Существо истины утрачивает непотаенность как свою основную черту. {...} Вопросание о непотаенном переносится на явление вида и тем самым на подчиненное ему видение и на правильное и правильность видения».²

В результате коренным (и роковым для всей западноевропейской истории) образом меняется не только смысл, но само существо истины: истина (смысл бытия) пред-полагается в качестве того, что обеспечивает видность всему видному, мыслимость всему мыслимому.³ Это *нечто* устойчивое, сообщающее стойкость всему шаткому, *нечто* равное себе, выравнивающее (уподобляющее, гармонизирующее) неравное, направляющее, исправляющее все в себе кривящееся, это *нечто* единое и простое, связующее, единящее, устрояющее строй мира,⁴ — словом, *бытие* как такой — выделенный, центральный, верховный — *вид* сущего (τὸ ὄνως ὄν), относительно которого другое *сущее*, другие разно-видности сущего всегда будут не вполне сущим (τὸ μὴ ὄν), будут быть лишь настолько, насколько будут *причастием*.

¹ Ibid. S. 137.

² См.: Хайдеггер М. Время и бытие. С. 357.

³ Как Солнце в знаменитой платоновской метафоре *идеи блага* как идеи идей. См.: Платон. Государство. Заключение кн. VI.

⁴ Ср. таблицу пифагорейских противоположностей (см. выше, с. 334).

Истина есть истинный вид. Чтобы увидеть его, надо научиться правильно смотреть, философия становится «искусством обращения (τέχνη ... περιχώρησις)», она показывает, «каким образом всего легче и действеннее можно обратить (μεταστροφῆσεται) человека: это вовсе не значит вложить в него способность видеть — она у него уже имеется, но неверно направлена (οὐκ ὀρθῶς δὲ τετραμμένῳ) и он смотрит не туда, куда надо».¹ Открытие истины как истинного вида перемещается в человека, местом истины становятся его представления, понятия и суждения о... Рассматривая и рассуждая, человек исправляет свои взгляды на сущее и суждения о нем, добиваясь того, чтобы они — взгляды и суждения — *уподобились* собственному (истинному) виду рассматриваемого. Это подобие (греч. ὁμοίωσις, лат. adequatio — „вещи” и „понятия”) становится отныне (со всей определенностью уже у Аристотеля) определением и самой формой истины.²

Событие истины, говорит Хайдеггер, переносится в человека. Но не только. Сам мир *в свете идеи* меняет облик. Странность бытия в его отличии от сущего заслоняется совсем другой разностью: настоящего сущего и ненастоящего — оригинала и копии, образца и подобия, идеи и иконы. Одно отличается от другого тем, что это другое *есть*, поскольку *относится* к первому, оно есть сущее как присущее, как причастие, первое же сущее — не причастие, не (при)сущее, а бытие, только бытие, понятое теперь *из* сущего, как первое сущее, не-причастное сущее. Странность бытия, отличного ото всего, *что* есть, заслоняется первенством, верховенством, господством *постороннего* или *потустороннего* существа. Словом, спорность истины бытия смещается и сосредоточивается теперь в спорность *отношения* между бесспорным и оспариваемым, отношения *подобия, причастия, соответствия*.³ В результате событие первоосновывающего про-из-ведения бытия замещается (и загоразживается) мета-физическим обоснованием „физического” мира, а изначальное мышление бытия (истина-несокрытость) схватывается в метафизическую онто(тео)логию (истина-адекватность, истина-правильность).

9) Диалогическая онто-логика находит основание в ином обороте философии. Это не другая „точка зрения”, не очередная

¹ Платон. Государство. Кн. VII. 518d. Пер. А. Н. Егунова.

² См. выше, с. 179.

³ Там, где пифагорейцы говорили о *подобии*, Платон стал говорить о *причастии*, но ничего не объяснил, а только поменял имя, критически замечает Аристотель (Metaph. I 6, 987b24). Это слово также ничего не объясняет, оно есть пустой звук, вроде чириканья (τερετίσματα) (см.: Anal. Post. I 22, 83a33).

„система” — позиции, предпочтения, убеждения, мировоззрения относятся к филодоксии, а не к философии. Иное — особое, оригинальное, персональное — уморасположение может стать философски значимым, если только располагает ум к переосмыслению сути философского дела, а стало быть, всей истории этого дела начиная с античности (и всех исторических дел и судеб, в которых соучаствует дело философии). Переосмысление касается сути философии, когда входит в философию не как в хранилище учений, подлежащих разбору, выбору, отмене или преодолению, а как в общую историю и событие таких переосмыслений, на деле вступая с другими и вовлекая их в разговор по сути дела. Философски значимо лишь то, насколько в спорах философов разворачивается — и тем самым мыслится — спорность мыслимого бытия. Спорность присуща не мнениям людей о том, что есть, а собственному смыслу бытия, настаивал Хайдеггер. Спорность бытия, конечно, гаснет в метафизической онтологии, но предельно разворачивается, *логически раскрывается* в философских спорах онтологий, — так понимает суть философии диалогическая онто-логика В. Библера.

В самом деле, проследившая как изначальное мышление бытия превращается у Платона и Аристотеля в метафизическую онтологию, Хайдеггер как будто просматривает саму *философию*.

Благочестивая важность фундаментального вопрошания («Fragen ist Frömmigkeit»), послушное вслушивание в безмолвный диктат бытия поглощают у Хайдеггера сократовскую страсть к разговорам с друзьями и согражданами — на городских рынках и площадях, на пути в суд, даже в камере смертников... или возле церковных стен, за столиком чайной, на кухнях кооперативных квартир. Вдумчивое внимание бытию поглощает сократовскую иронию, а ирония не дает человеку забыть, забыть себя (и других), свою частность, не дает впасть в соблазн *мудреца-ведуна*, совпадающего мыслью с *самим* бытием и вещающего голосом самого бытия. Сократовская — фило-софская — ирония обращена (как и философские вопросы обращены) прежде всего *к самому себе*, а уж потом и потому к другим. *Филия* философии не только расположенность к мудрости, это *содружество* — внутренняя сообщенность с другими как возможным другим — целиком другим — откровением *софии* (другим целым). Философия удается, насколько *внутреннему* (моему) полемическому содружеству (филии) возможных „мудрецов” удается разговариваться, разойтись так, чтобы на деле затронуть и вовлечь в содружество других. В записанных диалогах Платона перед нами только след его сражений с собой, со своими собственными Гераклитами, Парменидами, Протагорами,

Горгиями, Калликлами... Парадокс в том, что в философии (в отличие от метафизики и других „мудростей”, мистических или позитивных) *филия* — дружелюбное расположение, стремление, всепоглощающая страсть к единой *софии* — становится одновременно предельным испытанием (*ἔλεγχος*) *софийности* и первичности того первого, что «движет, как предмет любви и предмет мысли (*κινεῖ δὲ ὧδε τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν*)» (Arist. Metaph. XII 7, 1072a26). Именно там, где монологическая тяга к мудрому *знанию* подводит мысль к таинственным пределам, где «вдруг вспыхивает свет», *душа* превосходит *ум* и готова забыться в тождестве любви, именно тут диалогическая самоирония *филии* — дружбы с *другим* и к *другому* — заставляет душу опомниться, прийти в себя. Философская ирония отбрасывает фило-софа из открывшихся *софийных сфер* в самого себя, всего лишь самого себя. Философия — это возвращение мудрости к началу незнания. Это мысль, возвращающаяся, как Одиссей, на родину из чудесных путешествий, но — в противоположность неоплатоническому толкованию — на родину *здесьнюю*, в Итаку, к Пенелопе, к своей заурядной человеческой „мудрости” (*ἄνθρωπινῃ σοφίῃ*. — Apol. 20d8). Однако «пространство и время» путешествий наполняют душу пустотой, опустошенной страстью к неведомой — вновь неведомой — „софии”. Не зря ведь Диотима сравнивает философа с *полу-богом* Эротом, сыном богатства и бедности: в минуту он растрчивает нажитое богатство и снова — с пустыми руками, богатый лишь бедностью, незнанием, просторной пустотой возможного.

Прослеживая как мышление бытия превращается в метафизику, стремясь уловить сущность этого события, сосредоточить эту сущность в один ход мысли, Хайдеггер избирает в качестве предмета для анализа не *ход мысли*, а *притчу, образ* — платоновскую „пещеру” (начало кн. VII «Государства»). Эта метафора, в самом деле, переносит мысль прямо в платонистскую метафизику, но минует философию. В таком переходе философии места нет, упускается родная стихия и собственная форма ее существования: философский полемос, симпозиум (пир), собрание мыслителей, вовлеченных в спор, как на картине Рафаэля «Афинская школа». Пропускается мимо ушей и спор философов друг с другом, и внутренний спор философа с собой, вовсе не сводимый к спору с софистикой или с метафизикой, подлежащей преодолению. Между мышлением бытия — мышлением, сколько выявляющим бытие, столько и скрывающимся от себя, — с одной стороны, и метафизической доктриной, где строение „умного” мира совпадает с логикой истинной мысли, — с другой, именно в этом *между* как раз и

существует философия. Линия метафизики, идущая через платонизм, неоплатонизм, схоластику к тому, что Хайдеггер называет метафизикой субъективности, перечеркивает не только изначальное мышление бытия, но и саму философию.

Философское внимание диалогички, напротив, сосредоточено на бытии философии как онто-логического спора, тема которого — тайные и спорные связи мышления и бытия, фигуры их возможных совпадений и логика необходимых разрывов. Поскольку бытие *дается* в смысле (что значит „есть” во всем, что есть), вместе с мыслью, так, как мысль вызывается бытием и касается бытия, бытие — *само* бытие — пронизано внутренней спорностью. *Само* бытие — это *спорное тождество* мышления и бытия, заключающее в себе также спор между тождественностью и спорностью.¹ Что спор идет в недрах бытия (поскольку его касается *наша* мысль), в этом диалогическая онто-логика согласна с фундаментальной онтологией, но философия понимается здесь как полное, логически артикулированное развертывание *этого* спора. Спор развертывается в настоящем (или возможном) собеседовании, в вопросах, аргументах, обоснованиях, опровержениях, и затрагивает он первоосновы: *смысл истины, онто-логику тождества.*

Но когда открывается это пространство *теоретических* обсуждений, мог бы заметить Хайдеггер, дело уже сделано, метафизика уже в ходу, бытие отстранено, стало „предметом” рассмотрения со стороны, споры идут о правильности... Однако философские споры идут не в свете установленной идеи бытия, а именно *о* ней, в отличие от метафизики вопрос философии не в том, как мир правильно устроен и соответственно как правильно мыслить о мире, вопрос философии парадоксальный: как *возможно* бытие, как возможна *истина*. Когда несокрытость бытия схватывается истинным видом сущего, *идея* не только метафизически воцаряется над *алетейей*, она философски *окончательно* выводится на свет и низводится до предмета онтологических разбирательств.² В этом бытийном виде, в виде *идеи* бытия сам греческий *опыт* бытия, греческое *понимание* бытия возводится во всеобщий, чистый — *сам* — ум, в умный, истинный вид *самого* бытия и так становится для себя *мыслимым*, само-обосновываемым.

¹ Вспомним „тождественность” (ταὐτότης) и „инаковость” (ἕτερότης), заключенные в пифагорейской единице. См. с. 355.

² Так, в «Софисте» элейский гость собирается вызвать тень «нашего отца» Парменида, чтобы пересмотреть вместе с ним *логику* (необходимость), которая держит у него *бытие* и строго отделяет его от *небытия*, потому что приходится как-то признать и необходимость *небытия*.

Аристотель так формулирует (и развивает) тезис Парменида: «А ум [энергия понимания, понимающее понимание] мыслит [понимает] себя, причастуя мыслимому [понимаемому]; ибо он становится мыслимым, касаясь и мысля, так что [понимающий] ум и мыслимое [понимаемое] суть то же самое. Потому что ум воспримлет мыслимое и бытие, и он есть на деле [мыслит], когда на деле имеет воспринимаемое (αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταῦτὸν νοῦς καὶ νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων)» (Arist. Metaph. XII 7, 1072b20 — 22). Здесь и становится заметной значимая черта: понимание на деле (ἐνεργεῖ) имеет место там, где понимаемое понято и мыслится в сути бытия, где — на деле — нет различия между мыслью и мыслимым. Истина и естина совпали. Но здесь, на этой черте совпадения, уму — онто-логическому уму — становится (может быть) заметным он сам в своем начале как целостная единица, как *определенная* идея истины, идея тождества. В момент предельного сходства, схождения, тождества мышления и бытия мысль — некий эфемерный призрак ума, некое немислимое мышление — расходится с онтологически продуманным умом и соответствующей ему идеей истины бытия (что значит понимать — принимать в себя, выводить на свет — само бытие). *На* этой черте и *об* этой черте сходства идет речь в философии. Метафизическая идея адекватности и правильности не царит в философии, а, напротив, становится темой принципиальных (архео-логических) разбирательств. Мыслимое бытие и мыслящее мышление тут, в *идее бытия*, полностью совпадают, но именно это совпадение и становится *предметом* аналитического внимания в философии.

Эту черту проводит Парменид, *определяя*, т. е. впервые выясняя, что значит быть и что значит понимать (мыслить) бытие, отделяя истину от мнений. Апорийность этой черты, этого предела разбирает Зенон (его апории вовсе не просто споры с теми, кто допускает в бытие множественность). *Об этом* споры гераклитовцев и элеатов, атомистов, пифагорейцев, платоников, перипатетиков...

10) Наконец, последнее. Хайдеггер замечает: слово ἀλήθεια — *алетейя* — *несокрытость*, избранное греками, чтобы назвать истину, все, как оно есть, — подсказывает нам то, что и греки в нем скоро забыли: *как-оно-есть* не наличность, лежащая перед глазами, чувственными или умными, а вы-явленность, про-из-веденность. *Как-оно-есть* пред-полагает понимающее усмотрение. Понимание бытия не схватывает ни что-то в мире, ни даже мир как что-то, в нем мир раскрывается как мир. Как мог бы сказать Л. Вит-

генштейн, бытие не является ничем в мире, но обнаруживается миром, «мистическое не то, как мир есть, а то, что он *есть*».¹ В мире явно сущего сам мир (=понимание бытия) не есть что-либо явное, а, скорее, являющее. К делу пойдет вся традиционная метафора света (die Lichtung Хайдеггера). В мире все есть, как оно есть, но это кажущаяся тавтология: как оно *есть* не выводится из того, что, сколько, где, когда... есть, из разновидностей существующего нельзя сложить вид бытия. Как-оно-есть усмотрено, понято заранее, раньше всего, что есть.

Эта всегда уже заранее усмотренность, понимание, содержащее все-как-оно-есть, мир, в греческой философии передается словами τὸ νοεῖν, ὁ νοῦς. Потому у Аристотеля, как мы видели, нус есть начало начал (Anal. Post. II 19, 100b16) и τὸ δεκτικόν — *вместитель, восприниматель*.² Но философия с самого начала — у Гераклита, Парменида, Анаксагора... — берет эти слова, чтобы сказать сколько о внимании человека, столько и о внятности мира в целом, т. е. ровно о том, где, как, чем они граничат: совпадают, касаются, расходятся.

Словом, если бытие (в отличие от наличного сущего) всегда присутствует (*естествует*) в (неявном) понимании пониманием — всегда уже свершившимся усмотрением, случившимся ответом на вопрос, в каком *смысле* сущее есть сущее, — то это такое понимание, которое присутствует в качестве бытия, а не *понятия о бытии*, явно отвечающего на вопрос, в чем заключается бытие сущего, дающего себе в этом отчет (*логос*). Бытие, присутствующее в понимающем усмотрении, понимание бытия как присутствие в бытии, — так, пожалуй, можно передать хайдеггеровский смысл *тождества* мышления (понимания) и бытия (присутствия). Истина не то, что может быть понято и сказано *о бытии*, а понимающее и говорящее присутствие *в истине бытия*. Это присутствие не теряется в блужданиях по миру и не устраивает себе некое место зрителя *возле* мира, оно там, где внимание и говорение (τὸ λέγειν τε νοεῖν) совпадают с присутствием бытия (τὸ εἶναι).

Таков *философский* путь, ведущий Хайдеггера к Пармениду, позволяющий вступить с ним в философский разговор, возобновить его, продолжить. Но вот странность, мимоходом однажды уже отмеченная: в лекциях о Пармениде (в разительном отличии от лекций о Гераклите) не только не ведется *разговор* с Парменидом, но слово, речь самого Парменида почти не звучит, все посвящено

¹ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. С. 44.

² От δεχόμενος — *принимать, воспринимать*.

раскрытию смысла *алетей* и *псевдос* (ψεῦδος — *ложь, ошибка*) и их позднейших превращений. Это не недосмотр, не ошибка мыслителя: там, где Парменид делает *решающий* шаг вперед, вступая на истинный путь разысканий (*разрешает* спор — κρίσις ... κέκριται (фр. 8, 15—16)), Хайдеггер делает свой „шаг назад”, остается накануне, у начала, на пороге, с Богиней-Алетейей.

Мышление (первоусмотрение, априорное понимание) бытия у Хайдеггера обнаруживает *взаимность* мышления и бытия, но не *тождество* в строгом смысле слова.¹ *А-летейя*, не-сокрытость, не-потаенность как форма этой взаимности подсказывает, дает понять, что изначальное понимание бытия пронизано внутренним *спором*, исходной нетождественностью схваченного и упущенного, выступающего на свет и утаивающегося (ср. фр. 8 [123] Гераклита), сказывающегося и умолчиваемого, — бытия, усматриваемого мыслью, и бытия, от мысли ускользающего.

Решающий шаг Парменида в том, чтобы эту двойственность, этот спор *разрешить*, раз и навсегда вывести бытие на свет, отделив его строгими пределами от двойственности, с одной стороны, и от небытия — с другой. Путь Парменидовой истины решительно разделяет и отсекает „не” в не-сокрытости от какой бы то ни было „сокрытости”: в отличие от двойственного сущего в *бытии* нет ничего сокрытого, всякая „потаенность” отброшена во тьму внешнюю, в ничто, которое не *есть*. Отделенное, выделенное, определенное так — целиком — бытие становится полностью тождественным себе, тавтологичным, удерживается же оно в тождестве себе тем, что его так отделяет, определяет — определяющим *мышлением*, которое находит здесь, в том же пределе, собственное определение, форму своей истины.

Хайдеггер видит в этом движении ход к метафизике: бытие улавливается в том, чем оно, так сказать, бросается в глаза, и этим бросанием в глаза отводит взор от себя, заслоняется, загораживается — забывается. Бытие схватывается как устойчивое в изменчивом, оформленное в бесформенном, как полностью видный *вид*, благодаря которому видятся все разновидности. Таким определением бытия начальная не-сокрытость (нетождественность бытия себе) окончательно скрывается, закрывается. Мерцающая несо-

¹ Если же *тождество*, то не в смысле онтологической (метафизико-логической) *тавтологии* (единое-ум-единое или субстанция-субъект), а в том „поэтическом” (мифопоэтическом) смысле, который наметился у Шеллинга и Гельдерлина. В поэзии Гельдерлина Хайдеггер, как известно, нашел источник нового, неметафизического мышления бытия.

крытость рассеивается под солнцем истинного бытия, взошедшего как истинно сущее в мире сущего неистинно, несовершенно...

Но ведь на пути в метафизический мир происходит кое-что еще: в том самом пределе, где мысль находит полную определенность бытия, она находит свою собственную определенность. Полностью выводя бытие на свет мысли, в этом предельном *виде* бытия *видящая*, усматривающая, понимающая бытие мысль замечает, видит саму себя, как *определенный способ* понимать, схватывать, выводить на свет то самое, в чем заключается „есть” всего, что есть. В схваченном бытии мысль схватывает себя, свою хватку, — определенную онтологику (что значит мыслить сущее в существе его бытия, в истине). В истинной форме, в истинном виде (эйдосе), в форме тождества мыслимого и мыслящего оказывается умо-зримым не только мыслимое, но и само умозрение, его „как” и „почему”. Цель мысли, идея бытия содержит в себе идею истинной мысли, как и понимающий ум содержит *определенную* идею полноты бытия (фр. 4, 7). В том, *как* образуется, определяется предельное существо сущего, его бытийная полнота и мыслимая истина, на этом пределе в поле мысленного зрения впервые попадает *идея* и *устройство* образующего первопонимания, „как” перво-усмотрения, тайная *логика* про-из-водящего усмотрения истины бытия. В досмотренном, додуманном до предела умозрения *самого* бытия это сокровенное, всегда уже случившееся, априорное усмотрение усматривается *само*, априорный, бытийный *опыт* бытия («греческий опыт бытия») становится отстраненным от себя *предметом* рассмотрения, анализа, критики, преодоления.¹ Мысль тем самым отстраняется от своего онтологического тождества, от априорной схваченности с бытием (захваченности бытием), возвращается к началу *до этого* всегда уже случившегося начала, где *может* начаться *иначе*. Путем онтологического додумывания греческий *опыт бытия*, изначальное понимание бытия (неотличимое от феноменов бытия), обретает форму общедоступного понятия, общезначимой — возможной — *идеи* бытия. Путь этот ведет, следовательно, не только к переустройству понимаю-

¹ Если вернуться к развилке путей в понимании *тождества* мышления и бытия, намеченных в XIX веке, обсуждаемый ход выведет на путь Гегеля. На повороте — крутом — этого пути наметилась в XX веке диалогика, для которой онтологика Парменида, как и античное начало философии вообще, не преодолеваемый (снимаемый) момент в истории саморефлексивно (диалектически) растущего духа (и не этап в истории метафизики), а уникальная, неустраняемая возможность полного — онтологического — самоопределения „духа”, не совпадающего, однако, с этим само-определением.

щей мысли в метафизическую, онто-тео-логическую систему, где истина бытия забывается, закрывается истинным бытием, — этот путь вводит мысль в «многоспорные» доказательства и опровержения, в сократическое сомнение, в онтологический критицизм, в скепсис — словом, в философское искушение.

Мое утверждение сводится теперь к тому, что у Парменида и происходит такое *додумывание до предела*, превращение опытного (мифо-эпического) понимания бытия в онтологическое понятие. Парменид додумывает до логического предела, до строго логических очертаний космологические образы ионийцев, *аритмологические* схемы пифагорейцев, очерчивает то *одно*, чем держится метафора *всего* в мышлении Гераклита. Он окончательно определяет, выявляет, выводит на свет простую *идею* бытия, в простоте которой содержится, однако, все онтологические расхождения, вся апоретика и полемика позднейшей греческой философии вплоть до скептиков. Он не создает очередное онтологическое учение, а показывает онтологические условия (пролегомены) всех возможных онтологий.

Вернемся же к Пармениду и рассмотрим детальнее, как это происходит.

§ 4. От понимания в бытии к идее бытия

4.1. То самое

Придется еще немного поблуждать, покружить в этой местности, где сходятся протоптанные людьми тропы пестрого мира и путь к неслышанной простоте бытия, по которому еще не ступала нога человека.¹ Многие знаки, намечая этот путь (фр. 8, 2—3), прописывают очертания *самого* бытия, и черты эти предельно странны: бытие, которым есть все, что есть, словно устранено из мира, отстранено от мира сущего, собственно, не имеет с ним ничего общего.² Речь идет не о неопределенной наполненности бытием,

¹ Каждый, кого философия заводила в эти места, на собственном опыте знает, как тут не хватает дыхания, как заплетаются ноги, отказывает язык. Да простит мне сочувствующий читатель видимость «спекулятивного глубокомыслия» — настоящая глубина мысли измеряется только тем, что ей удастся вынести на поверхность.

² Уже Платон увидит здесь радикальную онтологическую апорию: или *единство* бытийной идеи рассыпается во множестве сущего, или не имеет ничего общего ни с ним, ни с *нашими* знающими идеями (см.: Парменид. 134a—c; Филеб. 16d).

а об определенности как *критерии* полноты, даже строже: не об определенности бытия, а о бытии предела.

Все-содержащая полнота — так можно было бы на первый раз наметить греческий *смысл* бытия (существа) сущего, искомого — пред-видимого и вы-являемого — понимающим мышлением, *смысл*, заключающий в себе одновременно *идею* бытия и *идею* мышления, *естину* и *истину*. Впрочем, какие бы догадки об этом смысле мы ни строили, важно не упустить из виду характер его присутствия, так сказать, онтологическое „место”, не совпадающее ни с „бытием” налично существующего, ни с „мышлением” как человеческой способностью.

То самое, что предопределяет бытийность сущего, что делает сущее сущим, *то самое* делает мысль мыслящей, предопределяет начало, основание и форму (онтологику) мышления. Это „то (же) самое” пред-шествует различению бытия и мышления, а не отождествляет их задним числом как некие наличные вещи. Этим „самым” и озадачена философия, или такая озадаченность *есть* философия. Выше мы наметили два возможных оборота философской озадаченности, два полюса, определяющих поле напряжения современной (возможной) философии. Фундаментальная онтология Хайдеггера (и феноменологический оборот современной философии вообще) вдумывается в „то самое”, что пред-шествует „человеческой” мысли и „натуральному” бытию, что пред-определяет онтологию истинности (жизнь сознания, понимание бытия), она хочет научиться мыслить, двигаться в таком предшествовании, в *недрах* истины бытия. Диалогическая онто-логика, напротив, находит источник философского озадачивания именно там, где неуловимое „то самое” становится определенной *идеей* тождества, иными словами, в онтологическом содержании — в идеях — философий, понятых не как метафизические учения, а как онтологическая аналитика этих самых *идей*.

Чтобы это утверждение что-то значило и чтобы с самого начала не была упущена внутренняя связь упомянутых полюсов, определяющих поле напряжения философской мысли (истина-несокрытость — истина-идея), нужно и *идею* понять по-гречески, т. е. не как „представление”, не как *наши* моделирующий („обобщающий”) домисел о предметах (который к тому же еще и „гипостазируется”), а как умо-зримый „вид” *самого* сущего в неприступной, загадочной полноте его бытия. Если *идейность* бытия уводит мысль из сферы сущего, то *бытийность*, входящая в смысл этой идеи, уводит, как ни странно, из сферы мыслимого. Идея как идея *бытия* — это такая полнота понимания, когда мысль касается в понимаемом

того, что отрицает, отталкивает, оспаривает складывающиеся понятия, это внимание к вещи как к *критику* понятий о себе. Идея апофатична. Но *идея* бытия это также и начало *видности* бытия в сущем, видности, которой бытие — раньше „признаков”, „свойств”, „качеств” (до всякого „абстрагирования” и „обобщения”) — всегда уже о-казывает-ся, сказывается, вызывает понимающую мысль, дается ей, словно *оспаривая* в себе свою сокрытость.

Словом, приходится согласиться с Парменидом: мы не найдем понимающей мысли без сущего, *в котором все уже сказалось* (*ἐν ᾧ πεφασμένον ἔστιν* — фр. 8, 35), мы понимаем всегда внутри уже понятого, мыслим внутри помысленного. Переиначу немного сказанное, чтобы уловить все же кроющуюся здесь загадку: ты не отыщешь ищущее (путь поиска) без того, к чему путь ведет, что ищешь. Ищется то, что всегда уже найдено, что случилось первым делом, — в этом трудность и загадка нашего *тождества*, казалось бы простого до тавтологичности. В тавтологии кроется, однако, герменевтический круг.

Впрочем, в других фрагментах основания вроде бы меняются. Во фр. В2 Богиня удерживает юношу от хода в небытие, которого нет, *потому что* (*γάρ*) его нельзя ни распознать, ни выразить (*οὔτε γὰρ ἄν γνοίης τό γε μὴ ἐόν ... οὔτε φράσαις*). Ср. также В8, 8: нельзя пред-положить небытие, чтобы допустить возникновение бытия из небытия, потому что „не есть” нельзя ни высказать, ни помыслить (нечего иметь в виду, держать в уме или даже мысленно допустить). Решение о том, что *есть* — есть, а *не есть* — несть, принимается „логосом”, словно на суде, где не рассматриваются вещественные улики, а разбираются показания спорящих сторон (В7, 5; 8, 15—16). Наконец, нас призывают *внимательным умом* (пусть даже *умным вниманием*) видеть (выводить на белый свет присутствия) отсутствующее прочно присутствующим (В4, 1).

Итак. С одной стороны, мы не найдем понимающей мысли и нужных слов без сущего, которое собою уже *как-то* сказалось и оказалось *как-то* понятным, с другой же стороны, сама возможность понимающего сказывания показывает, что мысль и речь сами собой уже касаются бытия, а не рассеиваются в небытии.¹ Но путь к бытию, отмеченному божественными знаками, нужно еще отыскать в странствиях и блужданиях среди двоящихся (пестрых,

¹ Отсюда вопрос, занимающий Платона в «Тезете», как возможна *ошибка*, и в «Софисте», как возможна *устойчивая ложь*: связный *логос*, не держащийся ни на чем [=держатся на ничто].

светло-темных)¹ впечатлений существования. Бытие, не смешанное с небытием, а потому и без-ошибочное (как скажет Аристотель (Metaph. IX 10, 1051b25—28), его можно только либо знать, либо совсем не знать), нужно еще найти, дойти до него умом, мыслью. Но — снова — нам не найти мысль, способную искать, вне сущего (бытия), уже, следовательно, как-то найденного.

Тщетно надеяться на то, что понимание можно построить на „реальности”, бросающейся в глаза, шумящей в ушах и идущей в руки, — это надежное основание ошибки. Тщетно и выдумывать, „спекулятивно” измысливать то, что есть, из ничего: мысль питается вниманием к сущему, находит себя только вместе с тем, о чем она (и что ей нужно сначала найти... и т. д.). Искомое, потому что найденное, сущее, потому что мыслимое, и мыслимое, потому что сущее, — такова онтологическая загадка, скрывающаяся под этикеткой «тождества мышления и бытия». Загадка эта может быть разрешена по-разному, но каждое решение отвечает некоему изначальному эпохальному „опыту бытия”, в котором заранее (априорно) *взаимоопределены* смысл бытия и бытийность мысли, т. е. онто-логика истины.

Мы возвращаемся (кружение в этом странном месте неизбежно) к тому, с чего начали. Если ни „бытие” (без мысли), ни „мышление” (без бытия) не могут служить *началом* понимания и если сама возможность чего-то такого, как понимание, предполагает их — мышления и бытия — таинственное „тождество”, то начало, более изначальное, чем „мышление” и „бытие”, должно скрываться в этом „тождестве”, в «том самом (τὸ αὐτό)».²

Если так, главным „персонажем” (субъектом) в формулировках основного тезиса (В3 и В8, 34) будет τὸ αὐτό (соответственно

¹ В космосе Парменида все складывается из смеси света и тьмы, как первые „венцы” небес. «Диковинная картина вплетенных друг в друга венцов, — пишет К. Райнхардт, — должна служить исходным образцом, воспроизводимым как во всем космосе, так и в каждой отдельной вещи» (Reinhardt K. Parmenides... S. 18).

² *Ход* мысли, поневоле следующий тут за словом „тождество”, кажется, уводит нас далеко от «элейских муз» и заводит далеко, чуть ли не в дебри германской философии. Мы уже замечали, что отходя от первенства мышления к первенству *тождества*, мы, кажется, уходим лишь от Гегеля и прямиком входим в царство Шеллинга. И все же мы ушли не слишком далеко. Здесь, в сфере онтологического начала, обитают все философии, стоящие своего имени. Здесь *общее место* философии, место *того* (же) *самого*, о чем она, место ее решающего суда или, если угодно, всемирно-исторического пира. Здесь все коренным — изначальным — образом расходящиеся фило-софы сообщены друг другу в их общей *φιλία* — дружбе, привязанности, любви.

ταὐτόν¹) — *то (же) самое*.² То самое, во что Парменид, по разъяснению Плотина, сводил сущее и ум (εἰς ταὐτὸ συνῆγεν ὃν καὶ νοῦν) (Enn. V 1, 8, 16).³ Они не „отождествлены”, а *сведены* во взаимности, сходятся в том самом, где находят — всегда уже нашли — друг друга в *инаковости* друг другу: для мысли, мнящей себя умением обитать в двойственном, множественном мире „доксы”, *само бытие* находится как единое, вне-мысленное начало, основание мысли, определяемое апофатически (как и положено началу, см. с. 610), относительно же мира „доксы” как мира многообразно *существующего* единое бытие, его собственное бытие, находится в чистой мыслимости, лишенной качеств существующего. Находится то же самое, но оно обладает странным апофатическим смыслом: для судящего „логоса”, ищущей мысли — загадочностью бытия, для „космоса” существования, в котором ведутся поиски, — идеальностью умозримого. То, *что* мыслится, мыслимое и сама мыслящая мысль совпадают в *том самом*, к чему устремлена мысль (ее для чего, ради чего) и *что* есть... уже не мысль, а вне- (или сверх-) мысленное *начало* — основание — мысли: бытие; искомое же бытие сущего находится мыслью и в мысли как не-(сверх-)сущее (умо-зримое) начало сущего. *То самое* — это общее *начало* мысли и бытия: бытие как начало мысли, иное, чем мысль, — мысль как начало бытия, иное, чем бытие.

Значит, *до* и *вне* этого различающего совпадения нет, собственно, ни бытия, ни мысли, они теряются в недоразумениях и недобытиях, в привычном *смешении* всегда уже так или иначе осмысленного мира (осмысленного как мифический, или боготворенный, или естественный, или еще как-нибудь). А когда мысль отыскивает бытие, касается бытия, она отталкивается в себя, причем именно там, где, кажется, окончательно уходит — возносится — в тождество („слияние”, „единение”...) с бытием.⁴

Трудность усугубляется тем, что «субъектом» поиска пути к истине (ищущим) не может быть ни наличная „мысль” (со своей

¹ Следует обратить внимание, что ταὐτόν в 8, 34 позиционно и ритмически повторяет ταὐτόν в 8, 29, где оно относится к самоотождественности *сущего* — τὸ ἓν. См.: Mourelatos A. Op. cit. P. 165.

² Так понимает строение 8, 34 Уво Хельшер (Hölscher U. Grammatishes zu Parmenides // Hermes. 1956. N 84. S. 385—407). Ср.: Taran L. Op. cit. P. 121.

³ Интересно, что слово συνῆγεν — *сводил, собирал, сочетал* — А. Лебедев переводит «отождествлял» (Фрагменты... С. 287).

⁴ Это двойственное событие, происходящее на „вершине созерцания”, — категорическое отталкивание мысли в себя, отказ ей в правах и окончательное вознесение ее к искомому — традиционно ставит философию на границу с мистикой.

себе достоверностью, „логичностью”), ни наличное „бытие” (со своей в себе откровенностью: „эмпиричностью”, „фактичностью”), но только то *самое*, где они находят друг друга и расходятся в самих себя, т. е. *искомое*,¹ смысл *связи*, — смысл, присутствующий, но опустошенно молчащий в *связке-копуле* любого суждения «А есть Б». Молчаливой предпосылкой, скрытым *средним* членом любого такого суждения оказывается *парадокс* тождества. Для греческого *логоса* и *ума* парадокс этот имеет форму: «Многое есть (мыслится) как единое; (мыслимое) единое есть как многое». Смыслом *связки* „есть” в этом неявном суждении определяется и смысл мышления (ответ на вопрос: что значит понять?), и смысл бытия (ответ на вопрос: что значит быть?), а также возможные и необходимые смысловые расхождения.² Когда же этот смысл выясняется, становится *идеей*, на пределе *тождества* открывается „зияние” философских вопросов. (Замечу мимоходом, что философская мысль современного мира имеет дело не с одним *смыслом* онто-логического тождества (истины), а с многими, и множество это неопределенно. Теперь искомым для настоящей философии будет не столько наличный *смысл* *связки* *есть* в утверждении: «Мышление *есть* (не *есть*) бытие; бытие *есть* (не *есть*) мышление», сколько источник, начало *возможных* смыслов, что значит — *возможных всеобщих бытий*, а вовсе не просто частных „самобытностей”).

Если сама *связь* имеется с самого начала, что же еще искать, к чему ведут *поиски*? Видимо, к тому, чтобы найти, выяснить то самое, что связано — бытие и мысль, — там, где предопределяющая их *связь* еще только возможна. Мысль, находя то, что *есть* (а не как-бы-есть), впервые находит и себя, собственное состоятельное

¹ Поиски, когда знают, что ищут, когда *искомое* и *есть* *ведущее* (нужное, желаемое), вполне соответствуют смыслу слова διζησις. Одиссей ищет путь, ведущий домой, к Итаке, эта цель всегда уже присутствует в его уме. Ищущие (διζήτουν) золото знают, что они ищут (ср. фр. 10 [22] Гераклита); ищущий (допытывающийся) себя уже *есть* *искомое* (фр. 15 [101]). *Искомое*, вызывающее, начинающее философскую мысль, парадоксально: немислимая мысль и несуществующее бытие.

² *Смысл* *связки* может измениться, сама „парменидовская” взаимоотнопределяющая *связь* бытия и мышления остается неизменным условием всякой возможной онтологии. К примеру, прямой, хотя и радикально (эпохально) переосмысленной вариацией тезиса Парменида является то, что И. Кант называет «высшим основоположением всех синтетических суждений», а именно: «Условия возможности опыта вообще суть вместе с тем условия возможности предметов опыта...» (*Кант И.* Критика чистого разума / Пер. Н. Лосского. М., 1999. С. 188).

бытие в качества понимающей. Но бытие еще *не понято* как *бытие*, если оно только понято, мысль касается бытия, когда мыслит его *непонятность*, немыслимость. Там, где мысль мыслит *само* бытие, достигает, касается бытия, она исполняется, полностью (само)определяется («Ум, мыслящий самого себя»), но она касается *бытия* (вне-мыслимого, не-мыслимого) радикальным (само)опровержением в этой самой точке касания (тождества). Таков онто-логический смысл *апорий*, лежащих в началах (основах) умопостижимого мира. Тайна «того самого» скрывает апории, в *идее* бытия эти апории выходят на свет.

Тут — в конце концов — *нетождество* сведенных, *различие* питающих взаимность оказывается столь же значимыми, что и их изначальная связь: мысль, достигая бытие и тем самым постигая себя, постигает одновременно *непостижимость* бытия. Это постижение может испытываться как экстатическое самопревосхождение ума, но оно имеет и логическое содержание: ум, мыслящий самого себя, *противоречит* самому себе в целом, в начале, в том самом, что делало его умом, он входит в некое до-начальное мышление, готов стать целиком другим, на других началах стоящим, другой идеей тождества определяемым умом. Возможность такого доначального мышления о возможных началах умопостижения делает возможной философию. В философии обретается мысль, отличная от той, что *нашла себя* в бытии, найденном ею, отличная от той, что тождественна с бытием в понимании бытия, — от *истинной* мысли. Ревность философской филии-любви не позволяет довольствоваться *данной* истиной, она устремлена к тому, чем (или как) истины даются, философия есть критика *истины*. Эта — философская — мысль, мыслящая об *условиях* и *формах* онтологического тождества, замечаящая и рассматривая *знаки* тождества, находится *вне* тождества: в том самом *небытии*, которое немыслимо, несказуемо, которого просто нет. Потому-то она каким-то образом все же замечает и говорит об этом, о том, чего нет и быть не может, и все же как-то есть, ровно настолько, чтобы можно было мыслить *пределы* бытия. Философское отстранение не простирается далее предела, которым понято бытие (в целом), но, ограждая бытие от ничто, мысль соприкасается с ничто, заводит с ним дело.

Тождество — это тонкая, исчезающая и вместе с тем непроходимая (апорийная) грань. Взаимно отрицающая (апофатическая), разделяющая граница „тождества” есть также и линия касания, совпадения, слияния. Только вовлекая в рассмотрение пограничность верного пути с распутицей мира доксы, с одной стороны, и с ничто — с другой, можно уяснить парадокс, точнее сказать, *апо-*

рию тождества мышления и бытия у Парменида, не превращая его ни в основоположника классической метафизики, ни в изобретателя формальной логики.

4.2. Сущее тождество

Смысл поисков всегда уже найденного, соответственно и смысл перехода от изначального *того же самого* «многоопытной привычки» к конечному *тому же самому* онто-логического различения можно несколько прояснить, если присмотреться внимательнее к одному фрагменту, который мы однажды мимоходом уже затрагивали, а именно фр. В16 (см. с. 584—585). Речь снова идет, кажется, о „тождестве” мышления и бытия, только тут обнаруживается крайняя двойственность этого утверждения. Аристотель, сохранивший фр. В16 (*Metaph. IV 5, 100b21*),¹ и Теофраст в трактате «Об ощущениях» (А46) находят здесь свидетельство того, что Парменид, подобно многим, отождествляет чувственное восприятие и понимающую мысль.² Что же в таком случае делать с различием расходящихся (едва ли не в противоположные стороны) путей „алетей” и „доксы”, не поясняется. Нетрудно между тем заметить здесь источник знаменитого тезиса Протагора о человеке как мере *бытийности* сущего и *небытийности* не-сущего,³ а

¹ В пер. А. В. Кубицкого фрагмент звучит так:

*«Подобно тому, как связались гибкие члены,
Разум и будет такой в человеке; одно ведь и то же
Мыслит во всех и в любом человеке —
То членов природа,
Ибо и мысль — это то, чего больше в наличье»*

(ср. совр. издание: *Аристотель. Метафизика: Переводы. Комментарии. Толкования.* СПб.; Киев, 2002. С. 130).

² Аристотель цитирует здесь (утраченную) строку из «Илиады»: «Гектор, будучи оглушен ударом, „лежит, мысля иначе (ἄλλοφρονέοντα)»». Обычно же тезис этот иллюстрируется такими, уже приводившимися однажды (см. с. 505), строками из «Одиссеи» (XVIII, 136—137) (ср. вариацию Архилоха, фр. 68, 1—2, Diehl):

τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων
ἀνθρώπων,
οἷον ἐπ’ ἡμᾶρ ἄγγισσι πατὴρ ἀνδρῶν
τε θεῶν τε

*Ум [понимание] ведь человек, насе-
ляющих землю,
Таков, какой в этот день наведет
отец людей и богов*

³ Платон. Тезет. 152a.

πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον
εἶναι,
τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ
ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν

[что] *всех вещей мера — человек,*

*сущих, насколько суть, не сущих, на-
сколько не суть*

тезис этот полностью соответствует основоположению Парменидовой „доксы”: люди положили именовать две формы, считая присутствующее на свету (в кругозоре) и касающееся их существующим, а скрывающееся во тьме, за горизонтом «жизненного мира» несуществующим. Протагор поэтому и числится ведь в оппонентах Парменида: Платон и Аристотель согласно топят тезис Протагора в гераклитовских потоках.

В том же (платоновско-аристотелевском) смысле перевел фр. В16 и А. Лебедев, для полной определенности уточнив в скобках, что „ум” (νόος) во второй строке и „мыслимое” (νόημα) в последней строке равны „ощущению” и „ощущаемому”.¹ Выше (с. 585) и я трактовал этот фрагмент сходным образом. Правда, я читал его (невнимательно) почти как продолжение В6, т. е. как очередную характеристику ничего путем не понимающих „двуголовых” смертных, „блуждающий ум” (πλαγκτὸν νόον) которых устраивается (и расстраивается) расположением („смещением”) внешних и внутренних стихий: в каком состоянии человек-де находится, в таком и мир находит (ощущает-воспринимает-понимает, что у нас называется — *переживает*).

Если читать πλέον в заключительной фразе как наречие *больше* («чего больше в составе человека, то и воспринимается»), получим утверждение в духе весьма распространенного учения: подобное воспринимается подобным. Можно пойти дальше по пути этой архаической „феноменологии”, если привлечь схожие фрагменты Эмпедокла. Дело не только в том, что Эмпедокл слушал Парменида,² обширный корпус свидетельств приписывает обсуждаемые тезисы равно Пармениду и Эмпедоклу (см., например: фр. 420 [А86], 432 [А90], 525 [А96]³).

¹ «Какова в каждый момент пропорция смеси [элементов в]

непрестанно-меняющихся членах,

Такова и мысль [=„ощущение”], приходящая людям на ум. Ибо

Природа членов тождественна с тем, что она сознает [φρονέει], у людей,

И у всех [существ], и у Всего, а именно: чего [в ней] больше, то и мыслится

[=„ощущается”]»

(Фрагменты... С. 294).

² Ср. Симпликий: «Эмпедокл из Акраганта, родившийся немного спустя после Анаксагора, ревнитель и близкий ученик Парменида, а еще более пифагорейцев» (А7; ср. А1: Диог. Лаэрт. VIII, 53).

³ Нумерация фрагментов Эмпедокла, принятая во «Фрагментах...», соответствует нумерации в издании Жана Боллака: *Bollack J. Empédocle, II. Les origines. Édition et traduction des fragments et des témoignages. Paris: Gallimard, 1969.* В квадратных скобках приводится нумерация по изданию Г. Дильса.

Вот самый известный (судя по множеству цитирующих источников) фрагмент (522 [B109]):

γαίτη μὲν γὰρ γαῖαν ὀπάσμεν,
ὔδατι δ' ὕδαρ,
αἰθέρι δ' αἰθέρα δίον, ἀτὰρ πυρὶ
πῦρ ἀΐδηλον,
στοργήν δὲ στοργῆι, νεῖκος δὲ τε
νεῖκε λυγρῶι

*Землей мы видим землю, водою воду,
эфиром лучезарный эфир, а огнем
губительный огонь,
любовь же любовью, а ненависть
зловредной ненавистью*

«Перечислив, как каждая [стихия] распознается ею же самой, — замечает Теофраст (420 [A86], § 10), — он в конце прибавляет (523 [B107]):

ἐκ τούτων (γὰρ) πάντα πελήγασιν
ἀρμωσθέντα
καὶ τούτοις φρονέουσι καὶ ἤδοντ'
ἡδ' ἀνιώνται

*(Ибо) из них [стихий] слаженные
сплочены все [существа]
и ими разумеют и испытывают
удовольствия и печалются*

Приятное, например, есть приемлемое, годное, подходящее к складу существа (вообще говоря, любого), страдание же, напротив, испытывается, когда состав существа встречается с чем-то весьма с ним различным «родом, смесью и запечатленными» [отгиснутыми в массе] *формами* (γέννηι τε κρήσει τε καὶ εἶδεσιν ἐκμάκτοισι)» (Теофраст, § 16; ср. фр. 231 [B22]). Так и мы говорим об *острой, колющей, тупой, тянущей* боли, о *тяжести* на душе, о *теплых* чувствах и т. д.

О разумении, понимании говорится здесь в таком же смысле: понимающее восприятие — это состояние, определяемое смешением — взаимовмешательством — тех же стихий „вне” и „внутри”, оно есть *переживаемое впечатление*. Впечатление не в привычном нам смысле чего-то мимолетного и „субъективного”, а буквально, в смысле прямого проникающего *впечатывания* в воспринимающее (или сопротивляющееся) приятию неприятного) существо. Понимание имеет форму и силу непосредственного впечатления. Поэтому всякое, хоть как-то обособленное существо, принимающее „впечатления” мира и отвечающее на них, некоторым образом уже понимает.¹ Важно, однако, что простое впечатление (вид, крик, укол...) — в человеке — обретает *особую* силу понимания (νόησις): в его восприятие вовлечена неопределенная целостность мира, все-

¹ «Парменид, Эмпедокл и Демокрит отождествляют интеллект (νοῦς) и душу. По их мнению, нет ни одного животного, лишённого разума (ἄλογον) в строгом смысле слова» (525 [A96], см.: Фрагменты... С. 386).

гда уже прочно (хотя и неявно) присутствующая в уме (как учила нас Богиня — фр. В4).¹ Чтобы понять *смысл* впечатления, нужно, кажется, *только* выяснить, увидеть наяву это присутствие в нем отсутствующего целого. Но ведь все уже вовлечено, схвачено, понято и так.

Такая смешанность смеси человеческих стихий со смесью стихий мира, запечатываемая печатью под-разумеваемого (интуитивного) понимания, такое „стихийное” тождество понимания и восприятия (вещи и знака, знака и значения...), в которое человек всегда уже погружен и которым целиком захвачен и устроен, замыкает его в мире как мире *своего* — тем более *своего*, чем более коллективного, традиционного и т. д., — понимания и делает это положение в *своем* мире совершенно безвыходным. Оно безвыходно не потому, что „эфемерно” или „случайно”,² и не потому, что понимающая мысль отождествляется (или смешивается) с чувственным (телесным) восприятием (как полагали классики³), а потому, что „впечатываемый” в существо человека — далеко не только непосредственно переживаемый — *опыт* существования всегда уже, с самого начала и даже без всякого начала, есть опыт *полного* понимания бытия: он занимает *весь* горизонт бытия.

Не „телесные чувства” прочнее всего заграждают путь *мысли* — путь поисков, который еще надо найти, — к искомому бытию (чувства добросовестны и безмолвны), а схваченность, понятость — *найденность*: всегда уже — до всяких допытываний и рассуждений — случившееся и неприметно примешиваемое ко всем чувственным смешениям и впечатлениям *понимание*. Поскольку же это неотличимое (но не вполне) от фигур существования, вмешанное в сами вещи понимание по природе своей неуловимо, лучше говорить здесь не о точном *тождестве*, а о том, о чем и говорят Парменид и Эмпедокл — о неопределенной *смеси* бытия и понимания (или понимания и непонимания, бытия и небытия). Эта смешанность, собственно, и передается греческим сло-

¹ Даже у животных непосредственные впечатления чувств не просто обусловлены, но буквально наполнены пониманием некоего мира: запахи, следы, шумы воспринимаются „пониманием” добычи, сородича, врага, опасности. В человеческом же мире одно и то же событие, скажем зрелище гибели множества людей, вызывает чувство ужаса или, напротив, восторга в зависимости от того, в мире какого *понимания* воспринимается.

² См.: Эмпедокл. Фр. 529 [В103].

³ Ср., например: Эмпедокл. Фр. 533 [В108] (Симпликий): «Благодаря известному отрешению разума от связи с телом во сне происходит более совершенное познание Блага и Истины, чем наяву» (Фрагменты... С. 387).

вом *докса*.¹ „Докса” — это не *мнения* людей, обыденные или ученые, а мир смещений и приблизительностей, мир вблизи бытия, принятый за само бытие, некий след того исходного тождества мышления и бытия, каковым для греческой мысли был *миф*.

«Многоопытная привычка» приковывает человека к миру *своей доксы* не менее деспотично, чем Ананке-Необходимость удерживает бытие в *его собственных* пределах, вдалеке (ἐκτός — В1, 50) от этого приблизительного мира. Она — привычка — не дает человеку заметить, как он блуждает здесь и плавает умом, потому что *докса* есть простое (интуитивное, самопонятное) совпадение образа понимания с фигурами существования, того, что „кажется” (δόκημα), и того, что „кажет себя” (δόκιμον).

Можно, стало быть, предположить, что расходящиеся (и внутренне граничащие друг с другом) пути *истины* и *мнения* различены Парменидом не просто как путь ума и путь недо-разумений. Трудность тут серьезней: перед нами два разных смысла тождества (говоря традиционно) мышления и бытия. Я назову эти смыслы *мифо-доксическим* и *онто-логическим*. Одно тождество (мифо-доксическое) имеется, дано до всякой данности, но дано только *посредством* этой „всякой” данности. Оно каждый раз получает *печать* этой самой — случившейся — данности, а (случившаяся) данность каждый раз получает *печать* „самого” бытия.² Мир фрагментирован (паратактичен), как узор положений, как сумма „состояний покоя”, не складывающаяся (или скрыто, за кадром складывающаяся) в единый полет стрелы. Другое тождество — онто-логическое — есть то же самое (то самое) тождество, но как *искомое*, оно задается озадаченным вниманием к *собственному* виду (собственным „знакам”) того, что присутствует всегда только в разных видах („символах”) *другого*.

Но мы забежали вперед и во многом предварили выводы. Вернемся все же к фр. В16 (см. с. 680):

ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων,
τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτό
ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλεόν ἐστὶ νόημα.

После того как мы вслед за Парменидом (и его Богиней) различили два пути — один, надежный путь поисков, размеченный соб-

¹ Вспомним платоновское противопоставление *философии* *филодоксам*, см. с. 375, прим. 2; 377.

² Pars pro toto — *часть в качестве целого* — черта мифа, подмеченная раньше других еще, кажется, Л. Леви-Брюлем.

ственными знаками бытия, и другой, не путь даже, а распутица блужданий, где нельзя верно сориентироваться, пока само бытие не даст тебе путеводную нить, — этот фрагмент озадачивает. Первая и вторая пары строк взяты как будто из разных частей поэмы. Метафоры, эпитеты, словосочетания первой типичны для описания блужданий и плаваний, свойственных „мнениям смертных” (ср. фр. В6), лексика и обороты второй напоминают скорее признаки истинного пути. Напоминают так явственно, что многие филологи и относят фрагмент к первой части.¹

Вот два, филологически равно допустимых перевода фрагмента, предложенные А. Мурелатосом, чтобы подчеркнуть эту трудность.

For such as is the confoundment [or „the muddlement, mix-up, befuddlement”] at each moment of limbs much tossed about and led astray, even such thoughts come into the heads of men. For it is the same [confused complex] that the constitution of the limbs apprehends among men, both all and each. For thought is what preponderates [in the mixture].

Ибо каково каждый раз смешение [или „сумятица, неразбериха, бесполокостность”] мечущихся и блуждающих членов, именно такие мысли приходят в головы людей.² Ибо то же самое [путаное множество] понимают устройство членов у людей, у всех и каждого. Ибо мысль есть то, что преобладает [в смеси].

В этом варианте перевод подчеркивает критический смысл фрагмента. Но два последних предложения можно понять и перевести так, что весь фрагмент приобретает совсем иной смысл.

For it is the same [thing, viz. „the what-is”] that the inner essence of the human frame apprehends, both for all mankind and in each man. For thought is what is fulfilled. (Ср. пер. Тарана: for the full is thought — Ор. cit. P. 169.³)

Ибо то же самое [а именно „что-есть”] схватывает внутреннее существо человеческого строения [природа человека] как у всего человеческого рода, так и в каждом человеке. Ибо мысль есть то, что выполнено.

¹ Г. Френкель, К. Дайхгребер, М. Унтерштайнер, Ж. Боллак, Ж. Лоенен. См.: *Mourelatos A. Op. cit. P. 256.*

² Ср. пер. А. Лебедева: Фрагменты... С. 294. Фраза νόος παρέστηκεν (ум подошел) просто вариант идиомы: παρίστασθαι — «прийти в голову, прийти на ум» (см. LS, статья παρίστημι, В, IV). См. также: *Mourelatos A. Op. cit. P. 255.*

³ Л. Таран переводит τὸ πλεόν как the full, но понимает эту полноту как полноту сложившейся смеси (ibid. P. 258). Перевод О'Брайена близок к первому варианту: «*Car l'objet qu'a appréhend la nature de nos membres, c'est un seul et même objet pour tous les hommes et pour chacun. Car ce qui prédomine, c'est la pensée. (Ибо*

Τὸ πλέον — читается здесь не как наречие „больше”, а как субстантивированное прилагательное „полное” (полностью исполненное), „целое”. Подобно бытию, которое не может быть частично, и понимающая мысль не может понимать отчасти. Как бы она ни складывалась, какими бы обстоятельствами не обуславливалась, мысль всегда по своему существу (по своей природе) есть вполне, целиком (πλέον, οὖλον) то, что она есть: понимание бытия целиком (ἔμπλεον ἕντος).

Если так, смысл фрагмента может быть следующим. Как смешаются стихии в человеке, таково и на уме станет, но это значит: таково станет само — всегда (так или иначе) понимаемое — бытие в целом, потому что мысль (νόημα) всегда и есть такое целостное понимание бытия.¹ Тогда перевод В16 (заранее понимающий, что сказано) может быть таков:

Как у каждого смешаются [стихии] многоблуждающих членов,² такое наступает и понимание [целого] у людей, потому что природа [существо, склад] их состава во всех и в каждом разумеет одно и то же: ведь мысль [понимание] есть полное [целое].

Тут, прежде чем идти дальше, необходимо сделать одно отступление, настолько, впрочем, значимое для нашей общей темы, что понимать его как отступление от нее невозможно, но невозможно и углубляться особо в этот сюжет. Помимо общих соображений, вопрос, который я собираюсь затронуть, имеет, может быть, прямое отношение к обсуждаемому тезису (В16) Парменида.

Отступление. „Врожденное” тождество и тождество как апория.

Мир, о котором размышляет, в начала коего вдумывается, бытие коего определяет, Парменид (и вся греческая философия) не некий „жизненный мир” вообще, а мир исторически определенной „софии”: мир мифа. Миф как форма мира — это сквозная и сплошная всегда-уже-понятость, известность целого, вписанная в разнообразные фигуры существования, значения которых поэтому непосредственно распознаются (нечто прямо

объект, воспринимаемый природою наших членов, один и тот же для всех людей и для каждого; а то, что преобладает [в смеси], это и есть мысль [понимание]» (O'Brien D. Op. cit. P. 74).

¹ Как видим, до тезиса Протагора рукой подать, но при таком повороте смысл человеческой меры надо искать не в чувственной „кажимости” (как толкует этот тезис Платон в «Тезтете»), а как раз в полноте понимания как понимания полного бытия.

² Слово πολύπλαγκτος (многоблуждающий, многостранствующий) сразу же напоминает πλαγκτός νόος (плавающий, блуждающий ум) двуголовых смертных из фр. В6, б. Напомню, это гомеровский эпитет Одиссея (Од. XVII, 511, ср. Од. I, 2).

противоположное „примитивным объяснениям”), это форма скрытого от мышления (коллективно *под*-разумеваемого и *под*-сознательного) тождества понимания и бытия. Миф остается мифом, пока не останавливается (где, как, почему?) в своем вечном переходе от эпизода к эпизоду, от мифемы к мифеме, — не обращает внимания на себя как целое, пока не сталкивается с самим собой, не оборачивается на себя, не вдумывается в себя.

Культурную почву, на которой в Греции всходят поэзия, история, а также и философия, образует не просто миф, а так называемое мифопоэтическое мышление,¹ в мифах живущее, но с мифом не совпадающее, к миру мифа по-разному относящееся. В мифопоэтическом мышлении VII—VI вв. до н. э. миф дается уже в *эпической* отстраненности, в *лирической* изобретательности, в *вариантах* космогоний, возвращающих, обращающих мыслящее внимание к началу всего, задерживающих мысль у этого *перво*-начала в озадаченности, в каковой и начинается философия. К внутреннему расколу мифической целостности приводит не „чудо” некой „рационализации” (неизвестно откуда взявшейся), а, напротив, попытка фило-софов (а поначалу авторов „теогоний”) *обосновать* — пересказать с самого начала² (и тем самым утвердить, обосновать) — софию мифа. Философия начинается как возвращение к началам и вдумывание в начальность начала: в *хранилище* времени и *первосуждение* судеб (Анаксимандр), в *божественность* богов (Ксенофан), в *законность* законов (Солон)... Тогда-то и расходятся пути „мифа-доксы” и „фило-софии”, но в этом расхождении сам миф расходится с собой, раскалывается на две несовместимые стороны: «*пестрые вымыслы* (ψεύδεα ποικίλα)» мифа-доксы,³ множественный узор которых уже не охватывает существование, не покрывает и не скрывает стихий, по которым носит человека неизвестность,⁴

¹ Термин, введенный, если не ошибаюсь, В. Н. Топоровым.

² Ср. зачин «Теогонии» Гесиода: «τὰτὰ μοι ἔσπετε Μοῦσαι Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι / ἐξ ἀρχῆς... — Все это расскажите мне Музы, живущие на Олимпе, с самого начала...» (ст. 114).

³ Пиндар. Ол. 1, 28—29 (пер. М. Гаспарова): «Ведь так часто людская молва / Переходит за грани истины; / И сказания, испещренные вымыслами, / Вводят в обман (καὶ πού τι καὶ βροτῶν / φάτις ὑπὲρ τὸν ἀλαθῆ λόγον / δεδαίδαλμένοι ψεύδεσι ποικίλοις / ἐξαπατῶντι μῦθοι)». В прологе к «Теогонии» Гесиода Музы говорят: «Много умеем мы лжи (ψεύδεα) рассказать за чистейшую правду. / Если, однако, хотим, то и правду (ἀληθέα) рассказывать можем» (пер. В. Вересаева. Ст. 27—28). Для Платона же и ранние „философские” космогонии суть мифы, *то есть* «детские сказки» (см.: Софист. 242d).

⁴ Точно так же в наши дни наши „мифы-доксы”, а именно пестрый узор „моделей”, „концепций”, „стратегий”, „технологий” (куда входят и такие монстры, как технология *ремифологизации* разума или компьютерное *моделирование* поч-

и — с другой стороны — сферический атом *простой истины* мифа: бытие как безначальная самоидентичность. После извлечения этой простой истины сложного мифа на свет, мифы готовы стать просто сказками, в лучшем случае — аллегориями.

Ионийские *стихии* — последний след мифического тождества (мир растворился в первобытном „тоху-вабоху“) и первый шаг на пути к уже неустранимому расколу. У Парменида же связь этих сторон мифа (пестрая множественность ↔ простая самоидентичность) нужно отыскивать, а их раскол достигает логически отчетливой наглядности. Можно сказать, что Парменид логически расслоил два несовместимых определения ионийской стихии — простую тождественность (все — одно: та же самая „вода“, тот же самый „огонь“, который «был, есть и будет») и многообразную изменчивость (одно — все: пребывание во множестве „состояний“, „оборотов“, „перемен и обменов“).

...Скрыто связанное *мифом* многообразие существования, охваченное *эпическим* словом и взором как единое, сплошное событие бытия («так (оно) есть!»), доводится *феоретическим* („ф“, чтобы не спутать с научно-теоретическим) умом Парменида до мысленного зрелища (вспомним начало фр. В4: «λεῦσε δ' ὄμως ἀλεόντα νόω παρεόντα βεβαίως — Увидь же отсутствующее, однако прочно присутствующее в уме...») — *феории*,¹ неделимого, повсюду равного себе „шара“ бытия. Шарообразный атом всеобщего бытия зрим только умом, но и сам ум есть ум, умеющий понимать и не путаться в недо-разумениях, когда он, о чем бы ни думал, держит в себе, в уме этот „шар“. Стало быть: *то же самое — держать в уме (умом) само бытие* (дать ему явно быть в уме) *и — тем самым — самому быть мыслящим* (понимающим) *умом*.

Мы, кажется, поняли этот тезис. Далее метафоры путешествия выведут нас на хорошо протоптанный за две с лишком тысячи лет путь родственных метафор, описывающих „одиссею духа“: мысль, уловившая по звездным знакам бытия-истины путь к этой сияющей точке, обретет в ней путеводную звезду в своих странствиях.

Но Парменида — и вместе с ним всю философию — занимает другое: мир, открывающийся при свете истины как мир постижений и достижений, мир-космос и мысль-логос — космо-логика —

венных идей в лабораториях — лучше сказать, на адских кухнях — политтехнологов), уже не скрывают некую *неизвестность*, извещающую о своем присутствии только тем, что „стратегии“ и „технологии“ не могут избавиться от явных знаков махинаций, фальши и (само)обмана.

¹ Напомню: θεῶν — *зрелище*, ὄραω — *зреть, видеть*, θεωρέω — *производить смотр, осматривать, рассматривать*.

для философии есть *путь, пред-посылка, приспособление* к исследованию того самого света, которым впервые высвечивается и допускается космо-логический строй мира. Философию занимает устройство истины мира, и только в связи с этим — устройство мира в свете истины. Она направляет взор прямо в свет, всматривается в его источник. Философское внимание обращает понимающее бытие в мире к началам — основаниям и истокам — этого понимания, иными словами, ищет то самое, что всегда уже пред-положено.

Отсюда странная двусмысленность основополагающего тезиса Парменида: с одной стороны, неразличимая смешанность — тождество — понимания и бытия всегда уже образует повседневный мир „доксы”, с другой — это тождество задается как всегда еще искомое, как *предел* поисков мыслью бытия, не смешанного с небытием. Тождество понимания и бытия, в котором мир всегда уже так или иначе открыт человеку, повсюду присутствует, но таится, укрывается, хоронится в общем под-разумевании. Им заранее пред-указаны направления возможных вниманий, черты узнаваний, правила разгадываний — как же внимание может обратиться к самому тождеству, какие могут быть у него *черты*, чтобы заметить, распознать его? Как под-разумеваемое бытие, в горизонте которого все обретает очертания вразумительно существующего, само может попасть в горизонт разума? Во всяком случае, мыслящее внимание обращается тут в сторону, *противоположную* всему, с чем оно привыкло иметь дело в мире. Эта *сторона* мира не имеет, кажется, ничего общего с той, где нас носят стихии мира. Раскол же между „истиной” и „мнением”-доксой, тем, как оно есть, и тем, как нами — смертными — принято, — раскол, о котором повествует поэма, говорит о пара-доксе: (1) знаки искомого тождества, *истины*, — мыслимого бытия — означают несовместимость его с под-разумеваемым тождеством (смешанностью) *мнения*: истина не объясняет мир, а отстраняет от его принятости, усвоенности; (2) истинное — предельное — тождество есть тождество предельно (пределом) различенных мысли и бытия, бытия и ничто.

§ 5. Тождество предела

5.1. Между двумя тождествами

Вся трудность, следовательно, в том, что сфера „доксы” — строго и изменчивого мира, принятого смертными, — также есть сфера тождества бытия и мышления, а между тем она несовмести-

ма со сферой истины — с тем, как оно есть в свете внимания, умеющего не упустить из виду отсутствующее. Пути, о которых ведет речь Богиня, расположены как-то между тождеством (τὸ ὅαρ αὐτό в В16, 2) и тождеством (τὸ ὅαρ αὐτό в В3 и ταυτόν в В8, 34), но не соединяют их. Пути расходятся. Ни одна тропа в распутице мира не ведет к «верному пути разысканий», сколько ни путешествуй, ни странствуй по миру. Чтобы оказаться на этом пути, нужен крутой поворот, оборот всего внимания, как если бы в наших блужданиях мы достигли какого-то предела. Но предел бытия, положенный мыслью, и предел понимания, скрывающегося в бытии, имеют характер *горизонта*, и нет ничего за горизонтом, где можно было бы поместиться, чтобы заметить горизонт как предел. Тем не менее обращение Парменида происходит на таком пределе. „Знаки” истинного пути как раз и очерчивают признаки *горизонтного* предела, где *все* предстает как *одно*: все-возможно существующее как одно бытие, охваченное (осмысленное) одним *пониманием*, а все-возможно мыслимое как один ум, держащийся изначальным *пониманием бытия*.

Тождество, *внутри* которого все происходит и мыслится, обращает внимание на себя. При этом *отвлекает* внимание от того, что приоткрывается вместе с ним, на том же пределе, тем же пределом; невозможное и немислимое *ничто*. Мы, стало быть, одновременно находим *наконец* определенные приметы истины и — неприметно — расходимся, расстаемся с *определенной* истиной бытия. „Знаками” бытия мысль схватывает неопределенное *понимание* бытия, в котором обитала и которым была захвачена, в определенное *понятие* (идею-вид, мысленный образ сферы) бытия. В том же понятии ум находит также и идею понимания. Но эти идеи ум *имеет* (находит, образует, определяет), и, хотя ничего больше он не имеет, имеющий не совпадает со своим именем, в нем имеется что-то еще, пусть это вообще не что-то, а не больше, чем ничто.¹

¹ По Гегелю, с этого начинается европейская история: история понятия — идеи — бытия: история бытия как история „не” в его первоопределении *не-ничто*, — история бытия как история *преодоления* ничто в энергии познающе-самопознающего бытия человека. По Хайдеггеру, с этого начинается европейская история как история метафизического *забвения* бытия в „образе” истинно сущего, скрывающем неизбывную сокровытость, потаенность. Метафизическая подоплека смысловой истории Европы в том, что она происходит как история взаимоотношений „высшего” и „низшего” мира, история истинно сущего среди сущего неистинно. Диалогика находит в точке самоопределения истины бытия возможность иных начинаний быть бытием и разумом.

Но вернемся на минут к исходному положению.

Мы предполагаем: человек сразу обитает в *осмысленном* (=определенным образом понятом) мире, в (историческом) *смысле*, в *истине-естине* целокупного бытия. Образ мира всегда уже вписан в образ повседневного понимания, в значимости знакомого бытия, непосредственно отвечающие этому образу и — со своей стороны — вновь образующие его. Мы понимаем — видим-слышим-переживаем — миром и обитаем в понимании. Априорность — „всегда уже” — непосредственного тождества бытия и мышления (понимания), сложившегося до нас, без нас и как бы за нашей спиной, явно сказывается, например, в *языке*, которым, как говорят лингвисты и философы, мир всегда уже осмыслен, артикулирован, истолкован.¹ Но понимание мира (бытия), сказавшееся в языке, им же и умолчано, редуцировано в подразумеваемое, не только сказано и показано, но и загорожено обиходными вещами и значениями. Что говорить о мире, простейшее слово не *несет* значения, а *нуждается* в понимании, которое в себе (собой) не содержит. Поскольку слово имеет значение, оно еще до произнесения уже услышано, понято, протерто, как семантическое стеклышко, но значимость его не в мнимом значении, а в вызывающей многосмысленности, своего рода немоте, каждый раз вызывающей к новому пониманию. Тождество, обитающее в языке, имеет характер неразличенной смешанности, ускользающей приблизительности. Образ (склад) мысли и образ мира вмешаны в общую *неразличимую* смесь и ус-

¹ Имею в виду язык в смысле В. Гумбольдта, а не Ф. Соссюра, т. е. не формы, используемые для говорения, а «образующий орган мысли», то, *изнутри* чего мы мыслим и говорим и *внутри* чего нам сказаны вещи, о которых мы говорим. В языке, говорит В. Гумбольдт, совершается «акт превращения мира в мысль» (*Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию. М., 1984. С. 67*). «Разные языки, — пишет он в другом месте, — это отнюдь не различные обозначения одной и той же вещи, а различные видения ее (...) Языки — это иероглифы, в которые человек заключает мир и свое воображение...» (*Гумбольдт В. Язык и философия культуры. М., 1985. С. 349*). «Язык, — говорит Гадамер, — (...) есть всеобъемлющая предвосхищающая истолкованность мира (...) Прежде всякой философски нацеленной критической мысли мир есть для нас всегда уже мир, истолкованный в языке. А это... значит, что процесс образования понятий (...) никогда не начинается с самого начала (...) Этот процесс есть всегда продолжение мышления на языке, на котором мы говорим, и внутри осуществленного им истолкования мира» (*Гадамер Г.-Г. История понятий как философия // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного / Пер. В. В. Библихина. М., 1991. С. 29—30*). Стоит, однако, помнить, что „архаические” мыслители, Гераклит и Парменид, как раз в привычке следовать в понимании вещей за именующей властью языка находили обстоятельство, сбивающее смертных с толку, и намеревались начать говорить именно с самого начала.

кользают в приблизительность, двусмысленность которой сама ускользает от внимания в умолчании общепринятого. Таков мир „доксы”, или, говоря на современном языке, „жизненный мир”.

Для мыслящего внимания дело прежде всего идет о том, чтобы уловить эту дву- (много-)смысленность мира, сказавшегося в языке и принятого сообщая в согласии умолчания. Мы видели, как Гераклит ловит понимание на слове, открывает присутствие в явной речи тайного противоречия и оставляет нас в одиночестве у начала неведомого мира и первоименующего слова. За двумя именами — например, день и ночь (соответственно двумя несовместимыми существами) — надо мысленно усмотреть одно бытие, словно загаданное ими. В недоумении мысль впервые встречается лицом к лицу с загадочным бытием. Это лицом-к-лицу и есть образ „второго” тождества.

Другое тождество — то, что должно быть найдено, более того, даже указатели пути изысканий его должны быть найдены, потому что ни один из знаков знакомого мира не годится. Искомое тождество есть тождество не общепринятого, а всеобщего, ни с какой „стороной” не совпадающего («ото всего отстраненного», но и *наряду* со всем не стоящего), — тождество *истины*. Искомая истина отличается от найденной, согласно которой строятся правильные суждения и делаются правильные поступки. Искомая истина не правильность суждений о вещах „внешнего” мира, тут дело уже сделано — тождество, обеспечивающее правильные направления, установлено. Установлено же не в каком-то *естественном* свете, а в свете *идеи* тождества, задающей онтологический смысл правильности, предугадывающей *к чему* мысли следует направляться, чтобы состояться: *что* такое „вещь” в ее существенной вещественности („чтойности”), *почему* она „внешняя”, хотя судят, например, и о „справедливости”, „совести”, самом суждении, *где* в мышлении кончаются домыслы и начинается то, что есть, есть уже не мысль, а... Ведь истина — это такая „вещь”, в которой определения бытия и мыслимости совпадают. Тогда эта „вещь” и может быть держателем, правилом, критерием, основанием, началом истины-правильности. Какой же мыслью можно мыслить, в каком мире можно найти, увидеть, понять эту „вещь”, впервые позволяющую видеть вещи и понимать, что они суть?

Вот тут мы, — а не только Парменид — сталкиваемся с фундаментальной апорией. Первое тождество — просто общепонятный (лучше сказать, общенепонятный) мир, в котором мы живем. Второе — никогда не наличное, искомое, истинное. Но охотятся здесь не за различными знаниями, когда заранее известно, что значит знать, а за тем, откуда эта известность берется.

5.2. Знаки истинного пути

Истинно то, что „то и *есть*”, за что принимается, „так и *есть*”, как понимается и говорится. Но — *как* имеются эти „то” и „так”, это „*есть*”, чтобы можно было убедиться в истинности наших пониманий и говорений: *то* ли и *так* ли *есть*? Каковы *признаки*, приметы (σηματα — В8, 2) *самого* бытия, отличающие то, что есть „на самом деле”, от того, что принято и наименовано в качестве существующего многоопытной привычкой смертных? Чего следует заранее держать мысли в ее поисках истины-естины? Уясним, выясним, чего же мысль всегда уже держится, имея в виду (в уме-подразумевании) „*есть*”, когда говорит „так и *есть*”. Чтобы выйти на верный путь, надо выбраться из привычной распутицы, где блуждают между „*есть*” и „*не есть*” („было дело”, „больше нет”, „авось, сбудется”...), различают их и тут же смешивают.

Первым делом, разъясняет Богиня, не следует предполагать, примешивать в бытие небытия и придавать бытие небытию, нужно строго разделить два пути: с одной стороны, путь убедительной истины, *фразео-логическая* форма которого — *есть и не может не быть* (ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι), с другой стороны, «совершенно безвестную тропу» (παναλευθέα ... ἀταρπόν), *фразео-логическая* форма которой — *не есть и обязательно должно не быть* (ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρὲν ἔστι μὴ εἶναι) (В2, 3—5; В6). Надо принять судебное решение (κρίσις, κέκριται — В15—16), провести строгий раздел, черту между *есть и не может не быть* — и — *не есть и должно не быть*. Между ними не должно быть ничего *общего*, ничего промежуточного: одно мыслимо и сказуемо, другое немислимо и несказуемо (В6; В8, 17—8), это не очередная пара из мира гераклитовских противоположностей, никакое божество бытия и небытия *вместе* не содержит.

Заметим, что, хотя тропинка „небытия” совершенно безвестна и полностью теряется во тьме и молчании, она, однако, предполагается и относится к „единственно мыслимым путям исследования” (В2, 2). Во фр. 7, 1—2 и 8, 17—18 Богиня остерегает вступать на эту немислимую, молчаливую, анонимную тропу лишь там и так, где и как ее пытаются впутать в путь „бытия”, где *небытие* пытаются сопрячь с *бытием*, впрячь в бытие.¹ „Безвестная тропа” не-

¹ Вспомним фр. В7, 1: «οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δακτῆι εἶναι μὴ ἔοντα — Ибо никогда не вынудить этого: что то, чего нет, — *есть*» (пер. А. Лебедева). δακτῆι форма глагола δάκνυμι или δαμάζω — *приручать, укрощать, подчинять, подавлять*. Глагол δαμάζω означает буквально *одолевать, смирать, укротить, приручить, одомашнить*, как дикое животное. Не сущее — ни под каким видом (тут

бытия не *ложь*. Напротив, истина держится этим *разделом, различием, несмешением* того, что единственно следует иметь в уме, чтобы понимать и говорить истинно, и того, что следует держать умом *вне* понятного и сказуемого, о чем следует молчать: *атом* бытия определен (выделен, отделен, отличен) в „пустоте” небытия.¹

Если высвободить дикое, неукротимое несуществующее из упряжки с существующим и отпустить его на просторы небытия, если, говоря без метафор, очистить бытие от смешения с небытием, разделить их непроходимым рубезом, можно распознать *собственные* приметы бытия, — того, что следует сразу, с самого начала иметь в виду (в уме), когда мы ищем истину: не просто такое, о чем можно сказать „так есть”... и ошибиться, а „так есть”, исключяющее ошибку: *так есть и не может не быть*, небытия там быть не может, ошибиться, промахнуться мимо *есть* и угодить в *не есть* тут невозможно. Можно было бы сказать, такова (греческая) *идея истины*, выясняемая Парменидом, если бы сама „идея” не была открыта Платоном по этим ранним *указаниям* Парменида, по *знакам* безошибочно истинного.

Оказывается, исключая ничто из бытия, — а это ведь значит: собирая, вбирая, заключаая *все* бытие в себя, — из бытия вместе с ничто исключают такое и столько, что в результате вырисовывается нечто столь же совершенное, сколь и совершенно пара-доксальное — странное, поразительное, просто невозможное в мире, принятом многоопытной привычкой, где под именами сущего ходят монстры — сросшиеся бытие и небытие. Так что чуть ли не приходится выбирать: либо насквозь ошибочный мир, либо безошибочная истина, совершенно от мира отстраненная (вспомним Гераклитово $\kappa\epsilon\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$).

мн. ч. $\mu\grave{\eta}$ $\acute{\epsilon}\omicron\nu\nu\tau\alpha$) — не одолеть, не покорить, не приучить к ярму бытия, не запрячь его в одну упряжку с бытием (*ибо никогда это не будет оселено: не сущему быть*). (Переводы: never shall this be forced (Taran); this will never be subdued (Mourelatos) [«Глаголы $\delta\acute{\alpha}\mu\nu\eta\mu\iota$ или $\delta\alpha\tau\acute{\alpha}\zeta\omega$ очень часто используются Гомером, когда имеется в виду власть рока над человеком. Поэтому верный смысл $\omicron\upsilon$ $\gamma\acute{\alpha}\rho$ $\mu\grave{\eta}$ $\mu\acute{\eta}$ $\lambda\omicron\tau\epsilon$ $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron$ $\delta\alpha\tau\acute{\alpha}\zeta\iota$ таков: „ибо не предназначено роком, не предопределено, чтобы когда-нибудь случилось, что...” <...> Может быть, метафора Парменида в том, что чего-нет нельзя „дисциплинировать” или „загнать угрозой” в бытие (мотив наставления); возможно также, он думает о чего-нет как о дикой лошади или табуне лошадей, которых нельзя „укротить” или „усмирить” (мотив колесницы)» (Mourelatos A. Op. cit. P. 28—29)]; niemand kann das erzwingen werden (Heitsch); jamais... cet énoncé ne sera dompté (O'Brien).)

¹ Ср. заключительную фразу «Логико-философского трактата»: «О чем нельзя говорить, о том следует (NB *следует!* — $\mu\iota\upsilon\beta$ $\tau\alpha\pi$, $\chi\rho\acute{\eta}$ было бы сказано по-гречески. — А. А.) молчать». Это значащее молчание.

Рассмотрим снова эти приметы истины.

В8: 3 *сущее нерожденное и негибнущее* (ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν)

4 *целочленное* [нигде не поврежденное, без дефектов¹], *бестрепетное, а также нескончаемое* (οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἢ δ' ἀτέλεστον)

5 *не было когда-то, не будет* [когда-то], *ибо есть теперь, все вместе* [целиком и одновременно] (οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν) [ср. *ибо все одинаково, всюду подобно себе* (ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον — ст. 22)].

Сюда же — *безначальное* (ἄναρχον), *беспредстанное* (ἄπλευστον) — ст. 27.

37—38: *Мойра* [Участь] *сковала* [заставила] *его пребывать целым и неподвижным* (Μοῖρ' ἐπέδησεν / οὐλον ἀκίνητόν τ' ἔμμεναι).²

6 *одно, непрерывное* (ἓν, συνεχές)

22 *неделимое* (οὐδὲ διαίρετόν) [что и значит *непрерывное, неразрывное*],

24 *все преисполнено сущим* (πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος)

25 *ибо сущее* [плотно] *примыкает к сущему* (ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει).³

Откуда берутся, как распознаются эти знаки? О чем, собственно, речь? Кажется, можно пояснить эти „предикаты” бытия так: вполне допустимо, например, говорить: *А не было*, теперь *А стало быть*, а вот *Б*, напротив, *перестало быть*, но нельзя сказать: *бытие стало или перестало быть*; нет ничего проще и привычнее, как заметить: вот тут *есть* одно сущее *А*, а другое сущее *Б* тут не

¹ Не обсуждаю разночтения. Эта „целочленность” отличает бытие от смешения стихий в «непрестанно меняющихся членах (μελέων πολυπλάγκτων)» смертного тела (В16). „Бестрепетность” соответствует „бестрепетному” средоточию истины (В1, 29). „Нескончаемое” (ἀτέλεστον), кажется, противоречит другой примете: οὐκ ἀτελεύτατον (*не незаконченное*) (В8, 32) и τετελεσμένον (*законченное, исполненное*) (В8, 43). Но ἀτέλεστον означает, видимо, отрицание конца, прекращения (конец жизни, конец дела), а два других слова — отрицание недостаточности, неполноты и утверждение всегда исполненности. См.: O'Brien D. Op. cit. P. 47—48. См. ниже, с. 699—700.

² Ср. ст. 30—31: *...неодолимая Анаanke (Необходимость) / Держит его в оковах предела, который его запирает кругом* (...κρατερῆ γὰρ Ἀνάγκη / πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφίς ἐέρχει).

³ Ср. фр. 4, 2: *...ибо ум не отсечет сущее так, чтобы оно не смыкалось с сущим* (οὐ γὰρ ἀποτιμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι); ἀποτιμήξει — *фи*. от ἀποτιμέγω (эп.), ἀπο-τέμνω — *от-секать, от-резать* — тот самый глагол, от которого ἄτομος — *атом*. Почему и можно говорить об *атоме бытия* у Парменида.

есть, оно *есть* вон там, но бессмысленно считать *есть* одного иным, чем *есть* другого. Тут может быть много всякого, а там не быть почти ничего, но *бытия* там не может быть меньше, чем тут. „Само” бытие никакими происшествиями и различиями не затрагивается. Если так, тогда это всеобщее „есть” со всеми его предикатами можно было бы спокойно отправить в корзину абстракций или обобщений, причем как обобщение из всех пустых пустейшее: эта категория („приговор” по-гречески) буквально *ничего* не говорит о том, о чем высказывается, поскольку относится ко всему без различия. Есть *A* или не есть *A*, само *есть* этим *A* никак не затрагивается. Но тогда придется спросить, что же такое „*есть*”, когда оно — „*есть*” — утверждается *именно* об этом *A* (*A* стало *быть*, *A* *есть* не *B*)? Или — чем же *собственное* бытие *A* отличается от *всеобщего* бытия, которым *A* не отличается ни от *B*, ни от всего остального? А затем, — что такое происходит с неизменным *бытием*, когда в нем становится *быть* какое-нибудь *A* или перестает *быть* какое-нибудь *B*? Оба смысла „*есть*” — один, в котором все, что ни есть, тождественно, и другой, в котором все, что ни есть (было, будет, может быть), *есть* не что иное, как оно само, *есть* *всем* бытием (со всеми знаками), сколь бы мимолетно оно ни было, — оба эти смысла — общебезразличное подлежащее и неделимая единственность каждого — относятся к одному и тому же *бытию*.¹

Пока мы имели дело со стихиями ионийских „физиологов” (вода, воздух, вообще нечто неопределенно-беспредельное), можно было отделаться (как Аристотель) разделением на неизменную „суб-станцию” (под-лежащее) и ее изменчивые *состояния* („пате-мы”), бегущие как волны (колебания, трепетания) по поверхности водного океана, но онто-логия Парменида говорит об особой „стихии”, о стихии *бытия*. Тут привычного нам разделения на вечную „воду” и временные „волны” не проведешь: в глубине ли, на поверхности ли *бытие* все подобно самому себе (πᾶν ἐστὶν ὁμοῖον — ст. 22), все одинаково преисполнено бытием (πᾶν δ’ ἐμπλέεον ἐστὶν ἑόντος — ст. 24), оно — бытие — в целом (а не в некой подспудной *сущности*) *бестрепетно, неподвижно*. Парадоксальная суть онтологии Парменида в том, что перечисленные выше *знаки бытия* относятся не к *существенно* сущему в отличие от *несущественно* сущего, а к сущему в целом, *не делимом* на су-

¹ Так мы касаемся *апорий бытия*. Систематически все они будут открыты в логической лаборатории Платонова «Парменида». Варианты онтологий, логическая критика которых потенциально содержится в онто-логических апориях, открытых и продуманных Платоном, не только включают все известные учения античности, но не исчерпаны и по сей день.

шественное и несущественное. Платон, пытавшийся таким разделением выйти из положения, честно говорит, что согласно элеатам «неподвижное, вот что имя всему».¹ Речь не о сущности, а обо всем, о предельной полноте. Всех будущих метафизиков, допускавших наряду с вполне (истинно) сущим еще и не вполне сущее, разводивших сущее по сферам, разделявших по уровням, степеням бытия, Богиня-Истина Парменида предупреждает: все сущее одно, одинаково «не нуждается ни в чем, а нуждайся, нуждалось бы во всем» (ст. 33).

Дело, конечно, не в том, что *целому* «некуда двинуться» (Платон), — *ничему* невозможно ни двинуться, ни стать, ни исчезнуть в монолитном единстве бытия. Немыслимость возникновения бытия из небытия и исчезновения в небытие, немыслимость различий в бытии — все, чем Богиня основывает «безошибочные доказательства» знаков бытия (ст. 6—10; 19—20; 32—33), относится к *любому* изменению и различию, поскольку любое изменение так или иначе есть исчезновение одного состояния, которое *есть*, и возникновение другого, а это включает невозможность прыжка через ничто. Простое перемещение есть исчезновение тут-бытия тела и возникновения там-бытия тела — событие не менее таинственное, чем возникновение бытия чего бы то ни было из небытия. Любая инаковость предполагает бездну ничто, отделяющую *так-бытие* от *иначе-бытия*. Все различается ничем, иначе говоря, либо ничем не сообщается, либо ничем не различается («Все непрерывно: ибо сущее примыкает к сущему (τῶι ζυνηχῆς πᾶν ἔστιν ἐὸν γὰρ ἑόντι πελάζει — ст. 25)»). Напомню прямое свидетельство Аристотеля: «Те, кто признавал один субстрат (ὑποκείμενον — *подлежащее*, „субъект“ бытия) {...} объявили единое неподвижным, как и всю природу (τὴν φύσιν ὅλην), не только в отношении возникновения и уничтожения (это древнее учение, и все с ним соглашались), но и в отношении всякого другого рода изменения; и этим их мнение отличается от других» (Метаф. I 3, 984a35). Если все есть одно сплошное бытие, то всякое *иное* обязательно допускает в бытие недопустимое ничто, следовательно, ничего иного, кроме бытия, нет. Но что же в таком случае значит (1) быть сообща разному и (2) *быть* в отличие от *не быть*?

¹ «οἶον ἀκίνητον τελέθει τῶ παντί ὄνομα εἶναι» (Тэтет. 180ε). Пер. Н. Fowler: «So that it is motionless, the name of which is the All» (Plato. In twelve volumes. VII. Theaetetus. Sophistes. Cambridge (Mass.), London, 1967. P. 145). Ср. пер. Т. В. Васильевой: «Настоящее имя всему — Неподвижность» (Платон. Соч.: В 3 т. М., 1970. Т. 2. С. 276). В этой «цитате» Платон, возможно, по-своему переиначил ст. 38 из 8-го фрагмента.

Итак, пока наши восприятия и мысли блуждают в неопределенной беспредельности разнообразного и изменяющегося мира, пока мы плаваем в океане бытия, ни о каком бытии речи быть не может, нет повода и основания сказать *есть*, *поймал* (понял). Сколько ни лови, ни привязывай навыками и именами разное „сущее”,¹ отличая, отгораживая его от не-сущего (или упущенного?), пытаясь тем самым приручить, ввести в хозяйство ничто, — оно, дикое неукротимое ничто (или упущенное бытие?), прячущееся в простой разности, в отличиях одного (состояния, качества, места) от других, все их разорвет: одно распадется, развалится на части; схваченное ускользнет; что было, перестанет быть; наступит то, чего не ждали. Сама жизнь теряется, исчезает среди множества недоступного, недостижимого, минувшего, грядущего. Бытие же во всей все-общности существования существующего не схватишь, хватаясь за то или другое, перебегая от одного к другому, увеличивая память, включая в расчеты на будущее еще больше информации. Не схватишь бытие и как некое особое сущее, отличающееся своей бытийностью ото всего остального, ведь бытие есть бытие не самого себя, а этого самого, *всего* „остального” сущего.

Не стоит держаться за то, что задерживается на время, говорит Парменид, не потому, что бытие все равно не удержишь, а потому, что его и удерживать не надо, оно все целиком всегда тут (*есть-готово-поймано*), раньше всего и позже всего, хотя и не совпадает ни с одним „что”. Бытие, *которым* все, что ни есть, всегда уже есть, *не* есть что-либо из того, что есть, ни что-нибудь наряду со всем, что есть. Потому большинство признаков искомого *есть* построены как отрицания, апофатически: не-рожденное, не-гибнущее, не-делимое, не-подвижное... Парадокс бытия в том, что оно есть и „да” (если бы не существовало что-то, не было бы и бытия) и „не” по отношению ко всякому „что” (бытие ведь не это „что”). Бытие не *что-то*, более того, — бытие *есть* как *не* всякого *что-то*, всякое *что-то* (отличное от другого) в нем — в бытии — не отличается от другого, не держится в своем „что-то”.

Словом, вдумываясь в Парменидово бытие, можно заметить, что путь к этому бытию так труден, потому что на нем путника встречает Гераклитов поток, он должен пройти сквозь Гераклитов огонь — всегда-живой огонь, к которому применимы все Парменидовы знаки бытия. Между этими мыслителями спора нет, есть спор

¹ В8, 38—39: «Все будет именем, что смертные установили, уверенные, что это истинно (τῶι πάντ' ὄνομ(α) ἔσται, ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πελοϊθότες εἶναι ἀληθῆ)».

самого бытия, мыслимого как исполнение (жизнь) и исполненность (целокупность), как первостихия и как форма, как стоящее в себе осуществление, как стоячее, ничем не колеблемое пламя свечи или — ближе к оригиналу — как застывшая на мгновение вспышка молнии. Речь у Парменида, как и у Гераклита, не о многом, пусть и бесконечно многом, а об *окончательно всем*, ничего (кроме ничто) не оставившем за своими пределами. Все дело в предельности, в предельной полноте, исполняющейся исполненности.

5.3. Сфера бытия

Мы замечали в тексте поэмы некие лексические двусмыслицы, смущавшие филологов. Например, в ст. 4 (фр. 8) бытие означает как *незаконченное*¹ (ἀτέλεστον), а в ст. 32 устанавливается, что «сущему нельзя быть незаконченным (οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὼν θέμις εἶναι), и в ст. 42 бытие означает как *законченное*; в ст. 22 говорится что сущее неделимо (οὐδὲ διαίρετόν) и *поэтому* ничто не мешает ему соединиться, быть сплошь непрерывным (συνεχέσθαι — ст. 23; ср. ст. 6, 25), между тем непрерывную величину мы привыкли считать как раз повсюду и без конца делимой; наконец: бытие, сказано, находится в пределах оков (ἐν πεύρασι δεσμών — ст. 26), ибо «могучая Ананке-Необходимость удерживает его в оковах предела, запирающего его со всех сторон (κράτερη γὰρ Ἀνάγκη / πεύρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τὸ μὴ ἀμφὶς ἔέρχει)» (ст. 30—31), между тем бытие не имеет ни начала (ἄναρχον, ст. 27), ни, как известно, конца (ἀτέλεστον — ст. 4).

Глагол τελέω означает *закончить, выполнить* какое-либо дело, *достигнуть* цели (например, победить, построить дом, исполнить поручение), тогда ἀτέλεστον означает *невыполненное, безуспешное, бесплодное*, некий Сизифов труд. Ἡ τελευτή означает *окончание, завершение, исполнение*, когда то, что было нужно, достигнуто, чего не было, стало быть. Но не так — не *ставши* быть, не *сбывшись* наконец и не еще только собираясь *стать* бытием, *есть* бытие. *Исполнение* дела может, однако, заключаться в самом деле (например, петь песню, играть в игру, жить жизнью²). Конец (τέλος) та-

¹ Так перевел А. В. Лебедев (Фрагменты... С. 290), снабдив, правда, перевод знаком вопроса.

² Может быть, и знаменитые парменидовские „тавтологии“, такие как ...ὄπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι (B2, 3) (*есть* [бытие], а *небытие* не *есть*); ...ἐὼν ἔμμεναι ἔστι γὰρ εἶναι, / μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν (B6, 1—2) (...*сущее* *есть*; *ведь есть бытие, а ничто не есть*), следует читать тоже как своего рода этимологические фигуры, вроде παῖς παίζων Гераклита (93[52]).

кого исполнения не вершит его результатом, а просто прекращает, музыканты расходятся. Бытие в этом смысле ἀτέλεστον — *нескончаемое, непрекращаемое, непрестанное* (ср. ἄ-παυστον (ст. 27): *не-остановимое, не-удержимое* (совсем по-гераклитовски), хотя добавим к перечисленным двусмыслицам и ἄ-κίνητον (ст. 26): *не-подвижное, не-изменное*) исполнение и — οὐκ ἀτελεύτητον — *не незаконченное, не незавершенное, не безуспешное* в достижении себя (ведь «оно не нуждается ни в чем, а нуждайся, нуждалось бы во всем» — ст. 33), оно — бытие — удаётся, исполняется всегда и исполняется так, что всегда уже исполнено, достигнуто.¹

Другая странность — и, пожалуй, самая значимая черта — бытия в онтологии Парменида его *определенность*. Судя по всему, сам Парменид считает эту черту важнейшей и труднейшей для понимания: «истинной убежденности», которой сопровождаются доказательства Богини, здесь явно недостаточно, нужно апеллировать к божественным могуществам, к роковым силам Ананке и Мойры. Самым дерзким образом Парменид выражает эту странность в ст. 42—44:

...ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσ-
μένον ἐστὶ πάντοθεν, εὐκύκλου
σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ, μεσ-
σόθεν ἰσοπαλὲς πάντη.

...поскольку есть крайний предел,
оно со всех сторон закончено, по-
добное массе² хорошо округленной
сферы,³ равносильное⁴ от середины
повсюду

¹ Здесь, в плотнейшей словесной упаковке, уже заложены Аристотелевы *энергия* и *интелехия*, к помощи которых я тут, конечно, прибегаю (см.: Меттаф. IX 6—8).

² *semblable à la mass; like the bulk* (O'Brien D. Op. cit. P. 43); *like the body* (Taran L. Op. cit. P. 86).

³ Имея в виду некую *целостность*, и мы до сих пор пользуемся этой геометрической метафорой: *сфера интересов, сфера занятий*.

⁴ ἰσοπαλὲς иногда переводят как *на равном расстоянии*, но глагол παλαίω, на основе которого образовано это наречие (ἰσο + παλαίω), означает *бороться, состязаться в борьбе* (отсюда и „палестра” — место гимнастических упражнений и состязаний). Речь не о *расстоянии*, а о сферически изотропной равносильности бытия (ср. значение ἰσοπαλὲς как *уравновешенное* [тело в центре Мира] в «Тимее», 63a1. См. подробнее: Taran L. Op. cit. P. 144—145). Речь, стало быть, о *противоборстве* — *равносильном* по всем направлениям, — образующем тот крайний предел, которым бытие отделяется (отделяет, определяет себя) от небытия. Анаксимандрово *взаимовоздаение*, Гераклитов *полюмос*, которым охвачено сущее, которым сущее *схвачено* воедино бытия, сменяются у Парменида иной *схваткой* — повсюду равносильной, „сферически” определяющей, от-деляющей бытие в целом от небытия.

В таком образе бытие представляется законченным не столько в смысле исполненности в себе, сколько попросту конечным, как какая-нибудь звезда, хоть измеряй и взвешивай.¹ В самом деле, *где, в чем* проведен этот крайний, последний предел, этот край бытия? Разве на этом пределе бытие не *начинается*, а за пределом не *кончается*? Что находится за этим краем? Что могут означать середина и края в бытии?

Не прав ли скорее „слушатель” Парменида Мелисс, выводивший, говорят, из отсутствия у сущего начала и конца как раз его *беспредельность*.² Симпликий так передает основоположение Мелисса: «Коль скоро оно [сущее] не возникло, но есть и всегда было, и всегда будет, то и не имеет ни начала, ни конца, но бесконечно (ἄπειρον) <...> Ничто не может вечно быть, если оно не целокупно (πᾶν)».³ Аристотель находит рассуждения Мелисса логически *примитивными, грубыми* (φορτικῶς) (Phys. I 3, 186a6),⁴ у него (как и у поэта Ксенофана, которого слушал Парменид) несколько вульгарный (более *мужицкий* — ἀγροικότεροι) образ мысли, а вот Парменид «говорит, похоже, с большей проницательностью» (Metaph. I 5, 986b27—28).

Парменид прозорливее тех, кто теряется воображением в бесконечностях, видит лучше именно потому, что (мысленно) видит все (πᾶν) *разом*. Мысленно видит, иными словами, рассуждает: что это значит *иметь в виду все*, какие *знаки* даются этим именем в виду. *Все* у Парменида не недостижимый горизонт бесконечного, а начальное, основоположное достижение (постижение). *Все* не то, что всегда *за* пределами, не бесконечность другого, еще только возможного, еще или уже отсутствующего, а сразу достигнутый (умом) предел всеприсутствия. Видеть *сразу все в целом* — значит каким-то образом не упустить, не выпустить из пределов внимания ничто из сущего, а — вместе с Ананке и Мойрой — прочно держать (иметь в виду *умом*, или держать *в уме* — вспомним фр. 4⁵) все, держать всю бесконечность присутствующего и отсутствующего в заключающем их пределе мысленно видимого бытия. Мысль каса-

¹ Ср. А29: Мнения философов. I, 24, 1 (Фрагменты... С. 281): («Что есть бог?»): «Согласно Пармениду, неподвижное, конечное, шарообразное».

² См. Фрагменты... С. 323 (30 А*8а).

³ Там же. С. 327 (30В2).

⁴ Исходный вывод базируется-де на простой логической ошибке: если все возникшее имеет начало, то отсюда не следует, что все невозникшее не имеет начала (а только — что не имеющее начала не есть возникшее). См.: Арист. О софистических опровержениях. 5, 167b13 (Там же. С. 324 (30 А 10)).

⁵ См. с. 596.

ется бытия этим пределом, когда включает, заключает, собирает, сосредоточивает всю беспредельность сущего в предельную неделимую единицу бытия, в самом деле, что-то вроде сферы, образа — *эйдоса* — полноты бытия, истины-естины. Тут, на этом *пределе*, совпадают предельная полнота бытия и предельная мысленность — строгая исполненность мысли.

Аристотель говорит,¹ что понимание бытия (единства сущего) как *определенного, ограниченного* (πεπερασμένον) — отличительная черта Парменида, и хвалит его за это. Полагая единое безграничным, Мелисс понимает его *материально* (κατὰ τὴν ὕλην), что на языке Аристотеля означает *потенциально*, как потенциальную бесконечность, допускающую каждый раз возможность двигаться дальше. Парменид же понимает единое *κατὰ τὸν λόγον* — *по определению* (как определимое), *по понятию* (как понимаемое, мыслимое), *основательно*, (онто)логически или, в противопоставление Мелиссовой потенциальности, *действительно*.² В собственную логику бытия входит его предельная исполненность. Приходится думать и говорить: сколь бы „потенциально” не было что бы то ни было, в той мере, в какой оно *есть*, оно есть в полную меру (но как же тогда возможно возможное бытие?); богини — Алетейя, Дике, Ананке, Мойра — не допустят говорить о частях бытия, о частичном бытии, о степени бытия (но что же тогда значит, в каком смысле *есть* существование мнимого мира смертных, откуда и куда ведет — как *есть* — «путь поисков», как происходит — *есть* — постижение, каким прыжком из небытия мысль достигает бытия, нельзя ведь сложить бытие, прибавляя сущее (мнимо) к сущему?). В собственную логику бытия входит необходимость вполне исполненной о-определенности: онтология возможна только (только ли?) как онто-логика предела, формы, — как *эсхато-логика*.

Логика первичности первых начал (архео-логика) есть одновременно и логика окончательности последних концов (эсхато-логика). Логика — это не рассказы тайновидцев о том, как все началось и чем все кончится, а форма действительного касательства мыслью пределов бытия, точный ответ на вопрос: что это значит и как это возможно быть *первым* началом и *последним* концом, — *как возможно быть бытием?* Собственно, ответ на этот единст-

¹ Metaph. I 5, 986b19 и сл.

² Или, говоря более привычным латинским термином, *актуально*. Предел как *начало* у пифагорейцев, *единое* платоников, определенность *эйдоса* не противостоит *беспредельному* как конечное бесконечному, а *включает* в себя беспредельность, поэтому сопоставимо скорее с понятием *актуальной* бесконечности.

венный вопрос только и может быть точным, поскольку речь тут как раз и идет о *критерии* точности, о *единице* бытия, о бытии как *единице*, в мышлении которой нельзя ошибиться, а можно только знать или не знать.¹ Мышление (понятие) единицы бытия есть онто-логическая единица мышления, первооснование, основоположение, дающее мышлению логику *истинности*, или смысл и форму его собственного бытия в качестве мышления. Только в этой — логической (κατὰ τὸν λόγον) — форме мысль (и мыслящее существо) касается пределов бытия и, только озадачившись таким предельным вопросом, мысль очерчивает горизонт возможностей *быть* мыслью.

Именно мыслимая предельность, определенность вносит в мысль Парменида о бытии странные — телесные — черты, свойственные, скорее, воображению, чем логике: пределом бытие окружено «со всех сторон», «хорошо закруглено», если есть такой «крайний предел», должна быть и «середина», и чуть ли не „диаметр“... Такая „образность“ мысли, причем именно *предельной* мысли, объясняется, как видим, строгой онто-логикой предела, *формы*, а вовсе не какой-то „телесностью“ греческого мышления.² „Сферичность“ здесь качество онтологической *формы*, а не образ. Например, нарисованное нечто мы можем мыслить как определенную *геометрическую* форму, скажем треугольник. Но сама геометрическая форма, имеющая разные стороны и углы, онтологически есть однородная сфера, потому что повсюду *есть* тот же самый — определенный и неделимый — треугольник.

Прежде чем идти дальше, стоит на минуту оглянуться на оставленного от „логики“ Мелисса, чтобы заметить: его «грубоватая» мысль отмечает другой (как бы дополнительный) смысл бытия. Если Парменид мыслит единое бытие определенным, *пото-*

¹ Аристотель рассуждает вполне по-парменидовски, когда говорит в «Метафизике»: «Сущее само по себе (τὸ ὄν αὐτό) не возникает и не уничтожается, ибо иначе оно должно было бы возникнуть из чего-то [т. е. уже не было бы *самим* (вполне) сущим, а было бы связано еще с чем-то *другим*. — А. А.]; поэтому относительно того, что есть бытие само по себе и в действительности (ἐνέρχεται), нельзя ошибиться, а можно либо мыслить его, либо нет» (IX 10, 1051b29—33).

² Объясняя мысль философа каким-нибудь привходящим обстоятельством, каким-нибудь „бытием“ (натуральным, социальным, культурным, религиозным), тайком от него определяющим его „сознание“ и образ мысли, следует понимать, что такие „объяснения“ безоговорочно *дезавуируют* объясняемого в качестве философа, поскольку его задача как раз и состоит в том, чтобы выяснить и обосновать мыслью „знаки“ бытия, уяснить, что значит быть бытием, что может вообще претендовать на роль *бытия*, способного определять что бы то ни было.

му что определенно понимаемым, т. е. в логике мыслимости, то Мелисс — всегда не-понимаемым, ускользающим от понимания, всегда еще подлежащим определению и всегда выходящим за пределы определения. Бытие как вполне определенное и бытие как никогда окончательно не определимое.

Уяснить, как же в логическом понимании единства бытия у Парменида совмещаются исключаютые, кажется, друг друга приметы — бес-конечность и законченность, о-пределенность (чуть ли не ограниченность), — снова поможет Аристотель. Честно сказать, он уже давно участвует в наших толкованиях, но неявно, тайком, отдадим же ему то, что ему принадлежит. «...Бесконечное (ἄπειρον), — говорит Аристотель в «Физике», — есть там, где, беря некоторое количество, всегда можно взять что-нибудь за ним. А где вне ничего нет — это законченное и целое (οὐδὲ μὴδὲν ἔξω, τοῦτ' ἔστι τέλειον καὶ ὅλον). Ведь мы так и определяем целое: это то, у которого ничего не отсутствует (οὐ μὴδὲν ἄλεισσι). <...> Целое то, вне чего ничего нет, а то, у чего нечто отсутствует, будучи вне его, уже не все, как бы мало ни было это отсутствующее. Целое и законченное или совершенно тождественны друг другу, или родственны по природе: законченным не может быть не имеющее конца, конец же — граница (τὸ δὲ τέλος πέρας). Поэтому следует думать, что Парменид сказал лучше Мелисса: последний говорит, что целое бесконечно, а Парменид — что целое „ограничено на равном расстоянии от центра”¹ <...> Поскольку оно бесконечно, оно не охватывает, а охватывается. Поэтому оно и не познаваемо как бесконечное, ибо материя [как таковая] не имеет формы. Таким образом, ясно, что бесконечное скорее подходит под определение части, чем целого, так как материя есть часть целого, как медь для медной статуи. <...> Нелепо и невозможно, чтобы непознаваемое и неопределенное охватывало и определяло» (Арист. Физ. III 6, 207a8. Пер. В. П. Карпова).²

Аристотелю ясно: *бытие* (τὸ εἶναι, τὸ ἓόν), о чем речь у Парменида, то же, что *целое* (τὸ ὅλον), а именно не только что не всеобщая абстракция (или категория, или род), а, напротив, полная конкретность, со-общество сущего, в котором μὴδὲν ἄλειστιν, *ничто не отсутствует*. Все отсутствующее — скрывающееся в потемках „нутра” или в тайне потустороннего, рассеянное в пространствах или затерянное во временах, давно прошедших и будущих, — словом, отсутствующее здесь и теперь *все* каким-то

¹ Цитируется фр. 8, ст. 44. См. с. 700.

² Ср.: Метаф. V 26, 1023b27.

образом прочно держится здесь и теперь в уме, умом, понимающим, объемлющим, держащим — вместе с Ананке и Мойрой — в пределах бытия, т. е. *все-в-целом*. Тут ничто не упускается из внимания, так что вне не остается ничего. Кроме, конечно, *ничто*, которого нет, но *нет* которого тоже не должно быть упущено из внимания: ведь это *нет* и есть предел.

Только в образе (в *идее*) такого все-объемлющего понимания, только в *виду* окончательно схваченного, законченного, закругленного в себе бытия можно говорить об *истине* где бы то ни было и чего бы то ни было, иначе говорить не о чем, — иначе нас, не ведающих, что думаем, говорим и делаем, двуголовых, привязанных многоопытными привычками к одомашненному миру, попусту носит в океане существующего. Парменид набрасывает (или выявляет) черты (знаки, приметы) *идеи* бытия, истины-естины, и это черты предельной полноты, выявляемые понимающим умом.

Не упустим заметить, что так — „сферически” — очерчиваемая идея бытия (истины) радикально отличается от другой, более знакомой нам, *идеи* истинного бытия, сказывающейся в метафоре *картины мира*. Картина мира как *res extensa* — вещь по онтологическому смыслу *протяженная*, развертывающаяся и бес-предельно простирающаяся *перед* взором умного зрителя (теоретика). Бытие тут не заключается в пределы, не содержится в них, не объемлется понимающим умом, а пред-стает перед ним, стоящим рядом, напротив, как отстраненный зритель, знающий к тому же (увы, не всегда), что такая идеально-объективная (объектная) картина мира есть лишь мысленный *набросок*, отличающийся от *самого* бытия, но могущий служить *инструментом* его познания, уходящего в бесконечную перспективу.

Итак, мысленный образ *бытия*, искомого *есть*, эйдетическая форма, в которой ищущая мысль предвосхищает предел своим поискам (*есть!* = схвачено, поймано, понято!), вычерчивается не просто неким „пластическим” воображением, сама „пластичность” определяется *логикой полноты*, *все-объемлемости*. Знаки бытия диктует логика полноты, предельной исполненности (а никак не опустошающего обобщения). *Все* (τό πᾶν) *вполне* (τελείως) достигается только на *пределе*, на *границе с вне* (ἔξω), отмечающим, что „больше”, „дальше” — *вне* — уже *нет ничего* (οὐ δὲ μηδὲν ἔξω). Только *пределом*, *границей* с ничто, с анонимным, неизвестным, несказуемым, куда нет пути, потому что там нет ничего, кроме *самого нет* (*несть*), — только так мысль касается *самого бытия*, находит то самое, что и ее, мысль, впервые — в этом касании — исполняет: делает законченной — нашедшей, понявшей свое мысли-

мое. Блуждающая, ищущая, размышляющая, рассуждающая мысль ($\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$) становится тут единым понимающим *умом* ($\nu\omicron\upsilon\delta\varsigma$). Собирая *логосом* сущее в единство бытия, мысль сама собирается в единство *ума*, граничащего только с не-логичным, не-мыслимым, не-сказуемым — ничто.¹ Пределом, определяющим бытие как понимаемое, определяется и смысл понимания (что значит понять), и возможность высказывания, обретающего тут логическую *форму* подлежащего, определенную *фигуру* „что”,² которое следует иметь в виду, чтобы можно было говорить вообще *о чем-то*. Трудности (апории) философского характера возникают в этой онтологике, когда речь заходит о „что” самого предела, но об этом чуть ниже...

Истина заключена в бытии, бытие же мыслится (достигается) на пределе, вместе с пределом, как все в себе заключающее, определенно законченное, как *форма*, а не как содержимое, содержатся же в «могучих пределах» исполненного, законченного целого все неисполненные, не достигающие предела бесконечности, — такова идея бытия,³ обосновываемая Парменидом.⁴ Отсюда по необходимости — по логике этого определения, не нуждающейся ни в усилиях воображения, ни в особой интуиции, — следуют все прочие „знаки” бытия.

Все-объемлющее бытие не может отсылать ни к чему предшествующему или последующему, оно мыслится *вместе* со своими пределами. Бытие безначально ($\acute{\alpha}\nu\alpha\rho\chi\omicron\nu$) и нескончаемо ($\acute{\alpha}\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\sigma\tau\omicron\nu$) не потому, что начало и конец удалены в бесконечность, а по-

¹ Заметим: эти предикаты „ничто” суть одновременны предикаты *бытия* как вне-мысленного, остающегося за горизонтом бытия помысленного, понятого умом (и в уме) в своей истине. Для ума, определенного тождеством с бытием в идее истины, это *ничто* — не заблуждение, не ошибка, но и не сверхмысленная непостижимость, а просто — ничто мысли. Это то „иначе”, которым обосновывается последнее основание, когда говорится: «Ибо иначе быть не может!».

² Отсюда уже отмечавшаяся апория: либо бытие есть единственная единица, единственно мыслимое все-объемлющее „что”, в котором стерты (поглощены, отождествлены) все различия, либо оно распадается на множество разных единиц, законченных в себе и неделимых „что”, мыслимых как элементарные формы (атомизм) или как неделимые *виды-идеи* (Платон). Поэтому одна из основных трудностей так называемой теории идей (как по-иному и атомистики) — *общение* идей-форм, по определению не имеющих ничего общего друг с другом.

³ „Идея” тут преждевременно заимствована мной у Платона. В оправдание можно сказать лишь, что именно Парменидова логика *предельно исполненного* (а уж никак не обобщенно-отвлеченного) бытия входит в логический смысл платоновской *идеи*, равно как, впрочем, и *внутренней формы-энергии* Аристотеля.

⁴ Таково, можно теперь сказать, античное начало философской онто-логики.

тому, напротив, что они включены в полноту. То, *вне* чего имеется что-то другое, не *все*, значит, сущее, мыслимое в полноте бытия, не может ни происходить из чего-то другого, ни переходить во что-то другое, не важно, как именно мыслится это другое, абсолютно (ничто) или относительно (другое сущее, другое состояние, другое положение): в бытии ничего *другого*, кроме того же бытия, быть не может, все всегда уже *смогло* быть. Простейшее перемещение включает в себе изначальную тайну возникновения из ничего. Понятна только полнота, исполненность, законченность, уже вместившая в себя все бесконечности. Только понятием исполнившегося бытия может быть понято что бы то ни было неполное, недостаточное.

Речь при этом идет не о метафизическом понятии *целокупности* сущего, а об онто-логическом понятии *бытия*: если о чем бы то ни было говорится *есть*, к нему относятся все знаки бытия, ведь быть можно только *всем* бытием.¹ Или же не о чем говорить: нечего приписывать *бытие* тому, что не *есть* так, как диктует «сила убеждения» (8, 12). Нельзя допустить небытие в бытие, чтобы можно было говорить о каком-то полу-бытии: что есть, то есть вполне, а чего нет, того и нет. Безоглядная логическая отвага отличает онтологику Парменида не только от „мифопоэтических” космогоний, но и от позднейшей метафизики, пусть самой что ни на есть *generalis*. В этом смысле мета-физика — по образу мысли — всегда остается „физикой”: онтологические апории *бытия* метафизика „решает”, различая разные сферы сущего, но апории таким образом не решаются, а утаиваются, они таятся в тех рубежах и границах, которыми разделяются (но и граничат, соприкасаются) онтологически разные сферы и роды сущего, — неизменное и изменчивое, вечное и временное, умопостижимое и чувственное, по ту и по сю стороннее. Все значимое не *здесь* и не *там*, а на границах.

5.4. Средоточия бытия

Легко согласиться с тем, что целокупность сущего (умопостижимая) неподвижна, неизменна и т. д., *внутри* же множество разных *частей* бытия меняются, гибнут, возникают и движутся. Но

¹ «Должно либо быть [сбыться, состояться, см. с. 625] целиком и полностью, либо вообще не быть (ἢ κάμπαν πελέναι χρεών ἐστὶν ἢ οὐχί)» (8, 11). «Оно [бытие] ничего не лишено [ни в чем не нуждается, нет в нем недостатка], а если бы [ему чего-то не доставало], не доставало бы всего (ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδεδυές· ἐὸν δ' ἄν παντὸς ἐδεῖτο)» (8, 33).

именно в этом и состоит недоразумение смертных, именно это и отрицает онто-логика бытия: никаких „частей”, частных, различий в единстве бытия нет. Все в бытии (бытием) «подобно, едино, сплошно» (8, 5—6; 22), «сущее примыкает к сущему» (8, 25) так, что ни собирая, ни разбирая нельзя отделить *одно* сущее от *другого* в единстве бытия (фр. 4). В бытии не может быть одного и другого, не может быть двух бытий, бытие одно, *единственное* (μόνον — 8, 4). Ни одно из того, что имеет свое начало и конец не в себе, а в другом, не *есть*, ибо нет ни частей бытия, ни другого бытия.

Легко согласиться с тем, что «из ничего ничего не возникает», что возникновение «по сущности», как выражался Аристотель, невозможно (немыслимо), но изменения в существующем, так сказать вторичные — по качеству, величине, месту, кажутся вполне возможными. Мы, впрочем, уже отмечали: никакой „вторичности” эйдетическая онто-логика не допускает. *Всякое* изменение предполагает невозможное («рождаться и гибнуть», «менять место» и «изменять яркий цвет» — все это только «[пустые] имена» (8, 38—41); см. выше, с. 594, прим. 1): исчезновение одного *вполне* существующего (такого-то, скажем, цвета, или роста, или положения) и *возникновение* — из ничего — другого *вполне* существующего (другого цвета, размера, положения). Если, например, у сущего, того, что *есть*, есть нечто такое, как *положение* (положение входит в определенность бытия), то любое изменение положения, перемещение — *переход* в другое положение — есть переход через *ничто*, иначе говоря, невозможно.

Движение наблюдаемо, описуемо, даже измеримо, но онто-логически немыслимо: в бытии нет движения, потому что бытие „заключает” в себе *все* места и *все* время. Сколь бы быстро ни бежал Ахилл, в своем *ахиллесовом* бытии он не тронулся с места или все уже пробежал; в эпически мыслимой завершенности своего настоящего бытия Ахилл все уже совершил, покой его *умопостижимого* эйдоса („образа”) заключает в себе все совершенные (бывшее) и еще только могущие быть совершенными подвиги (будущее). Оскорбленное сердце Ахилла может бешено биться, колеблясь между двумя решениями, истина его эйдетического бытия остается неколебимой (ἀτρέμες — 1, 29; 8, 4). Его подвиги, сколько бы их ни было, исполнены в его покоящемся в себе бытии, покоятся в нем и наполняют его.

На пределе — на вершине — такого умопостижения вырисовывается некое неделимое мыслимое „что” (или „кто”), собравшее, содержащее в себе *весь* мир существования как мир *своего* существования. Лишь отсюда становится понятным, кто это был и что это

было. Однако между расплывчатым миром приключаящегося существования и атомарной (эйдетической) определенностью существующего этим существованием существа возникают странные, взаимоотрицающие, взаимоисключающие отношения: где все происходит, нет, кажется, ни „что”, ни „кто”, а там, где они *есть*, уже ничего не происходит. Получается, что в своем исполненном что-бытии сущее не участвует в существовании, не причастно этой стихии не-что, отделено от нее, обособлено (κεχωρισμένον). Между тем все, что есть, есть этим бытием, а бытие наполнено всем, что происходит.

Простой схематизм этих онто-логических трудностей обнажен в известных апориях Зенона. Например, апория «стрела» говорит: в бытии стрелы нет события исполняющегося полета, в полете же нет стрелы.¹ Впрочем, заметим сразу же: это не совсем так, *полет* все же содержится в бытии стрелы стрелой, а именно в ее *форме*, предназначенной к полету, стрела *есть возможное* стреляние и больше ничего,² но у Зенона стрела только пример чего-то, имеющего положение, совпадающего с положением, определенным им (вместе с ним). Если что *есть*, то есть определенное («в пределах») „что”, — стрела, целиком покоящаяся здесь и сейчас в определенном положении,³ — движение же (пока не закончилось) не есть „что”, значит, вообще не *есть*. Если говорить строго (онто-логически строго, с пониманием), то нельзя ни измерять, ни наблюдать глазами, ни описывать словами движение. Измеряем мы *пройденный* путь, наблюдаем *неделимое* событие, описываемое отглагольными существительными — „движение”, „рост”, „жизнь”, — держа при этом в виду (в уме) некое *что*, которое движется, растет, живет и... заключает в своем неделимом, неподвижном, неизменном что-*бытии* все это (а если не заключает — например, какое-нибудь перемещение из пункта А в пункт Б, — значит, это перемещение не имеет никакого отношения к бытию того, „что” перемещается). Стало быть, говорить о движении можно, лишь пока мы не очень знаем, что говорим, пока погружены в *течение* жиз-

¹ Онтологика продиктовала Зенону то, с чем по-своему столкнулась квантовая физика: пока летит, не известно что, а „что” известно, поскольку не летит. Детальнее см.: Библиер В. С. Апории Зенона — введение в историю механики // Арсеньев А. С., Библиер В. С., Кедров Б. М. Анализ развивающегося понятия. М., 1967. С. 119—162.

² Еще яснее это тождество формы и действия в немецком родственнике „стрелы” — der Strahl — луч.

³ «Покоясь [оставаясь] и тем же самым и в том же самом [положении] ... (ταὐτόν τ' ἐν ταὐτῷ τε μένον...)» (8, 29).

ни, в *блуждание* вместе с «бестолковыми (не умеющими решать) толпами (ἄκριτα φύλα)» (6, 7). А решающий *логос* (κρίναι δὲ λόγῳ — 7, 5) требует завершить *течение* шумных речей (см. фр. 7, 4—5) *окончательным* пониманием ума, умеющего охватить все происходящее — и все соответственно говоримое — единым *видом* исполненного бытия. Если речь о бытии определенного существа (некой „фюсис“), оно понимается постольку, поскольку все его (возможные) изменения и движения усматриваются как внутренние определенности его неизменной и неподвижной *формы*.

Так эйдетическая онто-логика, наставляя ищущую мысль на истинный путь — путь к бытию, тем же самым наставлением вводит мысль в неразрешимую апорию: путь поисков, которым движется постигающая мысль, не достигает цели, пока мысль *движется* путем. Между поисками и постижением, между исполнением и полнотой, неопределенной незавершенностью жизни и полной законченностью бытия нет перехода. Ничто сказуемое (никакое предикцирование) не выговаривает подлежащее сказыванию (не исчерпывает бытие субъекта), пребывающего в некоем неизменном — неизрекаемом — подразумевании. *То* самое, что, держа в уме (и держа ум), позволяет говорить, остается *вне* речения. Соответственно между исполненной определенностью единого бытия и неопределенным существованием всегда разного — бесконечный разрыв,¹ подобный разрыву между текущим, звучащим, повествующим исполнением, например песни, и единством покоящегося в ней *этоса* и *патоса* (мы говорим — *смысла*). Трудность в том, что взаимоисключающие одно и другое (*одно* и *одно-и-другое*) — *истина*, понимаемая умом, и «строй обманчивых слов» (8, 52) — два смысловых оборота одного *слова о бытии*: без единого смысла путаница существования не складывается в единство бытия, но единство бытия есть единство *бытия*, если оно *исполнено* существованием, заключает его в себе. Вне стихии *жизни*, двоящейся путаницы существования *мыслимый* смысл бытия утрачивает признаки бытия, опустошается; если же бытие лишается обособленности, *несмешанности* с „гущей жизни“, утрачивается единство его смысла. Эта трудность сказывается в том, что большинство „знаков бытия“ находится путем отрицания: одни суть прямые отрицания (*нерожденное, негибнущее, неколебимое, не-*

¹ Этот разрыв и ознаменован делением поэмы Парменида на две части: «верное слово и мысль об истине» и «мнения смертных» (см. фр. 8, ст. 50—51). Напомню, простая суть разрыва в том, что вместо одной смертные приняли «две формы», одно-и-другое (8, 53).

подвижное, не больше, не меньше, не раньше, не позже...), апофатический характер других (*целостное, единое, сплошное, одинаковое...*) обнаруживается в доказательствах.

Парменид доводит до логического предела эту *внутреннюю* отрицательность бытия. Проводя решительную границу в странной двойственности бытия, отделяя единицу исполненного бытия от двоящегося мира существования, он намечает ход к метафизическому разделению сущего на два *рода* существ: умопостижимых и чувственных. Апория *единого* бытия исчезает в таком сущностном разделении, ее место занимает вопрос о взаимоотношении этих существ, этих миров („подобие”, „причастие”, „возвращение”). Сам Парменид, однако, этот шаг не делает. Инеродность истины бытия мнимому миру существования указывает не на иной род сущего, а на внутреннюю апорию самого единого бытия. Апория эта есть апория *предела*: границы, отделяющей все от ничто, единицу целого — от целостности частей, исполненность времен — от течения времени, завершенность — от жизни.

Речь у Парменида идет не о *противопоставлении* двух миров или двух сфер одного мира, а о внутренней апории бытия как исполненности, полноты существования. **Одно** — единое бытие-исполненность — *есть* (это „есть” связки и содержит указанную апорию) как **предел** другого — множественно-изменчивого бытия-исполнения. Предел, понятый не как внешнее ограничение, а как исполненность, одновременно и *положен* в том, чему полагается, что определяет, и *противоположен* ему, отрицает его. Неподвижность — как знак *бытия* — не противоположность подвижности, а достигнутый *предел движения* (вспомним колесницу «Вступления», несущуюся со скоростью мысли, а также предикат ἄπλουστον — непрекращающееся, неостановимое — В8, 27), всевозможное движение. Если же говорить без метафор, логический смысл апории бытия-предела можно выявить, схематизируя ее как проблему *теории* движения, своего рода *теоретической* механики: как *единственное*, равное себе состояние покоя может быть единицей, *мерой* множества различных движений (движением движений)? Речь, стало быть, должна идти о чем-то среднем между покоем и движением, о такой *форме* движения, которая непрерывно воспроизводит состояние покоя, иначе говоря, о форме вращения (вокруг точки равновесия) или возвращения. Эта форма включает в себе и определяет все возможные движения как фигуры *возвращения* в покой, *восстановления* равновесия.

Не пристрастие к „эстетике” круговых движений, а онтологика предела требует строить космологию — теоретический космос — в

форме системы *естественных мест*, определяющих возможные движения как возвращения к себе или как восстановление равновесия. Потому же и статика (Архимеда, Паппа, Герона) не раздел, а фундамент греческой теоретической механики.¹

Единство (равенство себе) — как знак бытия — есть достигнутый *предел* (бесконечного) множества (неравного). Так — вспомним пифагорейские противоположности (см. с. 334) — прямая есть предел „исправления” кривых, а здоровье — не нечто непричастное болезням, а постоянно — здоровым образом жизни — достигаемый предел выздоровления от множества болезней. Единство бытия, мыслимое аритмологически, есть *единица*, т. е. «то, согласно чему каждое сущее считается одним» (см. с. 334), — то, следовательно, что включает в своем неделимом единстве всевозможные качества, отношения, приключения существования этого сущего, — существования, *движимого* возвращением к себе, в свое единство.

Тут, повторим, дело не в противопоставлении, вся трудность как раз во внутренней связи, но связи отрицанием (как, напомним, начало-основание связано с тем, что началом начинается и основанием держится — см. выше, с. 611²). Речь о бытии как пределе истинности (≠естинности), и в этом смысле — о *начале*-основании, определяющем беспредельный хаос существующего мира в форму космоса, — о его „косметоре”, архи-текторе. Однако сам определяющий предел есть одновременно и предельная определенность „что” и *ничто* из многообразно определенного. Исключительность Парменидова бытия и его внутренняя апория в том и состоит, что оно не столько есть *нечто* определенное, сколько бытие самого предела, того, что *между* нечто и ничто. Речь также о бытии-истине как *начале*-основании понимающего мышления, т. е. логики (логоса) разбирательства в мире (в космосе). Но разбираемый и собираемый умным логосом мир изначально вобран в неделимую единицу ума, для которого все разбирательства и системы — это только «мнения смертных».

¹ Детальнее см.: Библер В. С. Цит. соч. Ч. 2: Генезис понятия движения (К истории механики); Ахутин А. В. История принципов физического эксперимента. От античности до XVII века. М., 1976 (Гл. 2: Физика и механический эксперимент эпохи эллинизма).

² См. с. 610, прим. 1. «...Начало и причина должны быть вне (*παρά*) тех вещей, началом которых они есть, то есть (?! — А. А.) быть в состоянии существовать отдельно от них (*χωρίζομένον*)» (Арист. Метаф. III 3, 999a18). Так Аристотель воспроизводит аргумент платоников, для него, однако, это уже не решение, а, напротив, постановка «наиболее трудного вопроса, особенно настоятельно требующего рассмотрения» (999a25).

Словом, без и вне движущегося, многообразного, живущего мира *бытие*, так сказать, не имеет места, но — мыслимое как исполненность, завершенная полнота мира существования — бытие — относительно этого мира — определяется апофатически, путем отрицания места, времени, движения, отношений, качеств. Бытие уместимо, оно не имеет „места” в мире (поскольку мир имеет место в нем), но бессмысленно придумывать какой-то другой мир, где оно „место” имеет. Место бытия в пределе здесь и теперь (В8, 5), но достигается этот предел в уме, полнотой понимающего умопостижения, словно вырывающего точно-мгновенную предельность здесь-теперь из мест и времен.¹

Бесспорно: бытие, достигнутое в неделимом единстве (единице) своей истины умопостижением Парменида, тем же достижением (тем же касанием) отделено, отстранено от парного, разделенного на «две формы» мира рождения-смерти (и прочих *пар*, знакомых нам по Гераклиту: ночь-день, зима-лето, война-мир...). Смертные утвердили эту парность, решив присвоить каждой „форме” собственное имя (В8, 53). Первичная пара породила (с помощью Эрота) весь мир разнообразных существ, а о единице бытия можно-де не думать (см. с. 594). Единица бытия, в самом деле, несовместима с родящей парой, но она и не инородна двоиче существования (и уж подавно не лежит *третьей* по ту сторону двух). Единица (как и все подобное ей, что стоит в левом столбце пифагорейских противоположностей, см. с. 334) не имеет ничего промежуточного, среднего, посредничающего между собой и двойственностью соотносительных различий (светлое-темное, теплое-холодное...), но ее обособленность есть обособленность *предела*, мыслимого как *средоточие*. Он не ограничивает мир различий снаружи, а связывает его изнутри. Обособленность средоточия подобна тому, как обособлена единственная точка вершины от множества сходящихся в ней склонов, как предельно ровная поверхность покоящегося океана, нигде и никогда не существующая, определяет своим равенством закон всех возможных бурь (сравнение Солона, фр. 12 (west)), как обособлен неподвижный центр концентрических, вращающихся вокруг него окружностей (положим, центр равновесия, определяющий космос равновесных движений)...

¹ Поскольку речь как-никак идет о некоем эк-статическом событии, стоит лишний раз предупредить: *предельно понимающее умопостижение* есть нечто во всех отношениях противоположное „измененным состояниям сознания” — этим уловкам усталости, на которые так часто рассчитывает современный человек.

Бытие как *предел* есть одновременно и предельное достижение существующим себя (своего бытия), и прекращение (отрицание завершением) существующего как достигающего (более-менее сущего). Отнюдь не случайны поэтому — даже, напротив, необходимы, имеют первостепенное значение — те характеристики бытия, которые часто считаются просто не очень удачными, сбивающими с толку метафорами Парменида, смешивающими умпостижимое бытие и пространственно-временное существование. Единица как предел беспредельного множества (число чисел) или точка как предел множества величин (сфера сфер) схематизируют апофатический характер завершенной исполненности бытия. Не нужно теряться воображением в пространствах и временах, довольно вдуматься в то, как возможна точка: начало линии, но не линия (см. заключение), как возможна единица: начало чисел, но не число.

О бытии, мы знаем, нельзя сказать «*тут* его больше, а *там* меньше» (8, 23), но «все [сплошь] наполнено сущим; / тем самым все сплошно, ведь сущее плотно примыкает к сущему» (8, 24). В бытии нет черт, границ, разделов — всякий раздел был бы проделан (прорезан) *ничто*.¹ Это не значит, что бытие как-то равномерно распределено по сущему, ведь если бы было так, бытию в *этом* месте не хватало бы всего сущего в *иных* местах. Но это не значит и того, что бытие *не имеет места*. Его не меньше *тут*, потому что оно *тут* все целиком, как все целиком и *там*. Бытие, можно сказать, целиком сосредоточено в (любой) точке, *объемлющей* все сущее, как точка *начала* и *конца* на периферии круга (или сферы).² Бытие вполне присутствует только там, где *вся* сфера сущего стянута, концентрирована в точку, отличающуюся от небытия тем, что эта точка исполнения, завершения и/или начинания, граница между еще ничем и уже чем-то. Такова „пространственность” бытия.

О бытии, мы знаем, нельзя сказать „было” (когда-то, а теперь нет) или „будет” (потом, после конца времени, надо подождать), но

¹ Как разрез на полотне картины, живописное бытие которой неделимо присутствует в каждой точке все целиком. Пока буквы, слова, фразы, периоды не сложатся, не сплавятся в единое бытие поэмы, присутствующее в произведении целиком повсюду, они не существуют друг для друга. (См. подробнее: Ахутин А. В. Dasein (Материалы к толкованию) // Ахутин А. В. Поворотные времена. С. 551—600).

² Вспомним фр. 34 [103] Гераклита (см. с. 521). Возможно, тот же смысл имеет и фр. 5 Парменида: «ἐὐνὸν δὲ μοί ἐστιν, ὁπλόθεν ἄρξωμαι τόθι γὰρ πάλιν ἵξωμαι αὐθις — *Обще* [одинаково] *для* *меня*, *откуда* *начинать*, *ибо* *туда* *же* *приду* *снова*» (см.: Taran L. Op. cit. P. 51—52).

это не значит ни того, что оно *все*временно (тянется все время), ни того, что оно *вне*временно. Оно предельно «все целиком» („~одновременно”, как удачно поясняет А. Лебедев — фр. 8, 5) есть (может быть) в *пределе* времени, в единственном навсегда неделимом моменте ($\nu\delta\nu$), — не в текущем моменте, через который время без остановки протекает из небытия будущего в небытие бывшего, а в *состоявшемся* моменте настоящего неделимо предельного бытия, в моменте настоящего, заключающем в себе все бывшее и будущее (вспомним „акме”, *пору* исполнившегося бытия, которой эллины знаменовали жизнь человека в целом, и сравним с нашей *черточкой* между годом рождения и годом смерти). Момент бытия есть предельно *настоящее*, настоящее как предел — исполненность — времен: событие, некоторым образом содержащее присутствующими в себе *все* бывшее и будущее (8, 19—20). Этот момент окончательной исполненности и одновременно момент первоначинания, ниоткуда (по определению начала), ни из какого *предшествующего* бытия (бытие все тут, в начале) не вытекающий. Момент бытия как момент *первоначинания* ни в каком смысле не есть *текущий* момент. Парменид — правда, не исторический, а герой одноименного диалога Платона — находит точное имя этому странному ($\tau\acute{o}$ $\acute{\alpha}\tau\omicron\pi\omicron\nu$) моменту: *вдруг, внезапно* — $\acute{\epsilon}\xi\acute{\alpha}\iota\phi\upsilon\eta\varsigma$. «„Вдруг”, видимо, означает нечто такое, начиная с чего происходит изменение в ту или другую сторону. В самом деле, изменение не начинается с покоя, пока это — покой, ни с движения, пока продолжается движение; однако это странное по своей природе „вдруг” лежит между движением и покоем, находясь совершенно вне времени ($\acute{\epsilon}\nu$ $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\phi$ $\omicron\upsilon\delta\delta\epsilon\nu\acute{\iota}$ $\omicron\upsilon\delta\sigma\alpha$ — *не будучи ни в каком времени*); но в направлении к нему и исходя от него изменяется движущееся, переходя к покою, и покоящееся, переходя в движение».¹ Такова странная „временность бытия”.

¹ Платон. Парменид. 156d (пер. Н. Н. Томасова). Таково онто-логическое основание важного философского *топоса* („общего места”), который можно было бы назвать топосом философской экзистенции. Если ничто, рассеянное в пространстве и привычно текущее во времени, по определению (точнее, по неопределенности) не достигает полноты бытия (не *есть* собственно, а только *может* быть); если, пораженные странностью (невместимостью) бытия, мы не откладываем его на потом вечности, не устраним по ту сторону сего мира, — исполненность бытия обретает характер экстатического события, бытийного *мгновения*: внезапно-мгновенное присутствие всей вечности — достигнутой и начинающейся — теперь. Событие достижения бытия возможно не по сю, но и не по ту сторону времени, а исключительно в его предельной точке: мгновении *между*. К этому топосу относится правящая всем *молния* Гераклита (фр. 79 [64]), *свет*,

Все эти странности венчает самый, кажется, несуразный образ бытия, образ шарообразного тела (В8, 42—43).¹

...ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσ-
μένον ἐστὶ πάντοθεν, εὐκύκλου
σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ, μεσ-
σόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ.

...так как есть крайний предел, [су-
щее] завершено со всех сторон, по-
добное телом² хорошо закруглен-
ному шару, равносильное от середи-
ны повсюду

Многие филологи так „материалистически” и трактовали это сравнение, дескать, Парменид мыслит свое „бытие” как шарообразное тело, расположенное в пространстве (и, надо полагать, времени).³ Если Парменид тут же говорит, что бытия *вот тут* ничуть не больше и не меньше, чем *там* (В8, 23; 45), это толкуется на манер некой физики, как если бы речь шла об однородной *плотности* некоего вещества или поля. Непонятно, правда, откуда и зачем тогда „крайний предел”, шарообразная форма? Возникает неуместный вопрос о величине этого шара, о природе бытийных „сил”. Между тем бытие или сущее в целостности и единстве бытия не сумма — не *куча*, не *масса* — всего, а все одновременно теперь и все целиком здесь, в каждой точке. Сущее в этой точке не может нуждаться в бытии *соседней* точки, потому что, «если бы оно нуждалось, оно нуждалось бы во всем» (8, 33). «Сущее плотно примыкает к сущему» (8, 25), и плотность эта такова, что нельзя даже *одну* точку отделить от *другой*, отличить ее от *соседней*, ведь допустить различие, раздел одного и другого — значит впустить в бытие ничто. Иными словами, *бытие*

внезапно (ἐξάφνης) озаряющий душу у Платона (Пир. 210e4—5; Письма. VII, 341c7—d1) и следом, разумеется, у Плотина (Епн. V 3. 17, 29; VI 7. 36, 18—19), Августина (Conf. XI, 20), а также у многих позднейших мистиков. В новейшие же времена — мгновение (der Augenblick) «вечного возвращения» у Ницше, Керкегора, Хайдеггера. Сколь бы мистическим ни казалось это экстатическое „мгновение бытия”, не забудем: событие бытия — соприсутствие времен — достигается умом, понимающим вниманием (см. фр. 3; 4, 1 и 8, 34). И снова будет к месту Витгенштейн (ЛФТ, 6. 4311): «Если под вечностью понимают не бесконечную временную длительность, а безвременность, то вечно живет тот, кто живет в настоящем».

¹ Выше мы уже затрагивали этот фрагмент (см. с. 700, прим. 2). Ср. пер. А. В. Лебедева (Фрагменты... С. 292):

*Но поскольку есть крайняя граница, оно закончено
Со всех сторон, похожее на глыбу совершенно-круглого Шара,
Везде [=в каждой точке] равносильное от центра...*

² ὄγκος — масса, величина, тело, объем, даже, как видим, глыба.

³ См.: Taran L. Op. cit. P. 150.

сущего не может мыслиться ни распространенным в пространстве (некой сферы), ни длящимся во времени (тем более бес-конечном), но бытие *сущего* не может мыслиться и вне существования во времени и месте. Отсюда странность разбираемого образа.

Никакой конечной *величины* у „шара” *всего* сущего быть (логически) не может. Не может *все* мыслиться и бес-предельным: помыслить и значит охватить пределом, за которым *больше* ничего нет (только *ничто*, которого нет). Любая величина (протяжение, длительность) есть, следовательно, нечто и слишком большое и слишком малое для единого бытия (всего-в-целом). Слишком большое, потому что, сколь бы непрерывна ни была величина, она — как величина — предполагает одно *и еще другое*, одно *наряду* с другим. Слишком малое, потому что к величине всегда можно прибавить *еще что-то*. Тем не менее логическая Анаanke вынуждает мыслить бытие как сферический предел, охватывающий шар сущего, иначе говоря, и как *предельное* сущее, и как *уже не сущее* («конец — делу венец»). Эту парадоксальную двойственность предела передает одна из апорий Зенона: если предел тела (например, точка — конец линии) сам есть тело (имеет некую атомарную величину), то любое конечное тело бесконечно; если же он не есть величина, никаких тел (ничего сущего) нет вообще (Арист. Метаф. III 4, 1001b7).¹

Апория есть апория, а не аргумент от противного, будто бы доказывающий, что нет множественно сущего, а есть одно. Было бы так, оставалось непонятным не только, как это одно-а-не-многое содержит (охватывает, о-пределяет, сосредоточивает...) бытие *всего* сущего, но и как, в каком смысле это одно *есть*. Апория в том, что бытие, мыслимое как предельная полнота (законченность, исполненность) сущего, может быть определено только *апофатически*, только путем *отрицания* неполно-сущего, но отрицание это не формально, а реально: не мы отрицаем предикаты множественно сущего, чтобы помыслить единое бытие (так мы получим только ничто, т. е. ничего не получим), а само бытие и *есть* событие этого отрицания — собирания, со-средо-точения *сферы* всего где бы то, когда бы то, как бы то ни бывшего, ни могущего быть — в единственную *точку* здесь-теперь. Но эта точка будет пределом бытия (не исчезнет в ничто), только если сосредоточиваемая в ней и отрицаемая ею величина некоторым образом остается присутствующей, например, если точка мыслится как вершина — пик — конуса или как *центр* сферы.² Эта

¹ См. также: Фрагменты... С. 302—305.

² Так, *точка* определяется Евклидом *с помощью* тела (имеющего части) путем его отрицания («не имеющая частей») (см. с. 342 и 737, прим. 3).

сфера и представлена у Парменида шарообразной „глыбой” сущего. Сфера определена двояко: центром-началом и «крайним пределом», концом, возвратом.¹ Бытие сущего сферично (онто-логически), потому что равносильно простирается от середины (центра) и *тут же* схватывается пределом; сущее сосредоточено в точке (в пике) бытия, но точка будет средоточием *бытия* (а не ничто), когда она наполнена всем сущим, захватывает, о-пределяет сущее,² определяет, однако, так, что внутренней территории не имеет, — *все есть* вполне на пределе: тут, теперь, целиком наяву.

Это значит далее: *каждое* сущее, если оно *есть*, есть (в пределе), поскольку *может* быть центром (пиком) всего бытия, точкой, охватывающей всю сферу сущего, *все* бытие как *свое* бытие. Единое бытия менее всего некая обобщенность, суммарность, его смысл, напротив, в исключительной единственности каждого сущего, *если* оно *есть*. Точки (и моменты) бытия суть строгие сингулярности, поскольку суть точки, сосредоточивающие *все*.

Словом, „сфера”, закругляющая (объемлющая пониманием, умом) „глыбу” сущего в полноту бытия, свертывает, сосредоточивает *все* в неделимую единственность. Бытие, мыслимое как предел, где конец смыкается с началом, схематизируется как мгновенное событие, как мерцающая между что и ничто точка.

...Не забудем, впрочем, что за пределом исполненного бытия остается еще ничто. Ничто остается за пределами бытия: ничто не есть. Но это „*не*” относительно, оно есть „*не*” по отношению к бытию, исполненному античной культурой, осмысленному, определенному античным умом. За пределами остается а-логичное, без-умное ничто, конец — и канун, другое начинание...

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

АПОРИИ ТОЧКИ

1. Философия точки

Точка вроде бы простейший элемент частной науки геометрии. Правда, такие обиходные метафоры языка, как „средоточие”, „сосредоточиться”, „точность”, „пунктуальность”, „точка зрения”, подсказывают, что смысл *точки* может не ограничиваться геомет-

¹ Отсюда будущее решение апории бытия неоплатониками: тождество *исхождения* и *возвращения*.

² Напомню строку Мандельштама, поставленную эпиграфом к этой части: «Одиссей возвратился, пространством и временем полный».

рическим. Но это все значения метафорические, переносные, а геометрия — *точная* наука, и термин *точка* получает там, говорят, однозначное определение. Впрочем, где тут смысл прямой, а где переносный, сказать не так просто, только скорее уж многосмысленность *точки* поставит под вопрос как *точность*, так и смиренную *частность* самой геометрии, чем геометрия однозначно ответит на вопрос, что такое точка.

При ближайшем рассмотрении и *простота* точки вызывает подозрения. Точка оказывается — при ближайшем рассмотрении — сложнейшим средоточием множества скрещивающихся, сходящихся и расходящихся в ней смысловых движений, взаимоисключающих направлений внимания, противоборствующих умустремлений.¹ Одно из этих противоборств у нас перед глазами: глядя на точку, мы видим *точку* (а не пятнышко), потому что *мыслим* то, что видим, но — в отличие от иных выдумок — точка есть такое мыслимое, которое мы видим наяву. Мыслимая точка есть нечто зримое, воплощенное — например, вершина угла, конуса, пирамиды. Иными словами, точка лежит на пересечении мыслимого и зримого (понятия и созерцания), — или — сверхчувственного и чувственного, — или — бестелесного и телесного... Точка есть место их встречи и противоборства: необходимого — и невозможного — пресуществления.

Говоря строже (и забегая вперед), в *точке* обнаруживается узел проблем, порождаемых определенным способом мыслить видимое и видеть мыслимое. Тут не просто зрение переходит в умо-зрение, а мысленное обретает вид, тут сосредоточено *как* этого перехода: в логическом *определении* точки, благодаря которому только нарисованное пятно и может мыслиться как знак точки, сосредоточена логика мыслимости, определенная логика *тождества мышления и бытия* или идея *умо-зримости* (умного зрения и зрящего ума). В простоте точки свернута вся сложность и противоречивость самой идеи умо-зрения (мышления бытия, истины-естины). Здесь нет места, куда можно было бы отодвинуть или по которому можно было бы обойти онто-логические противоречия ума.

Сложность точки многократно умножается тем, что в ней могут быть свернуты *разные* — возможные — смыслы (и соответственно парадоксы) онто-логического тождества. Обсуждать здесь такие возможности не место, и я говорю об этом только для того, чтобы с самого начала определить горизонт, в котором рассматривается далее вопрос о точке. Речь пойдет о точке — элементе гео-

¹ См.: Бибихин В. В. Точка // Точки. 2002. № 3—4 (2). М., 2002. С. 74—103.

метрии — в горизонте *онто-логики*. Дефис здесь указывает на то, что я имею в виду не метафизическую дисциплину *онтологию*, а философию как *логику возможных онто-логических осново(пред)положений*. Подробнее об этом речь пойдет ниже, сейчас же ограничусь парой слов, чтобы наметить упомянутый горизонт.

Понятие точки (и более сложные образования: линия, граница, предел, минимум, мгновение, действие...) каждый раз особым образом воплощает определенную идею тождества мышления и бытия, конститутивную для определенной идеи разума (умозрения) как такового, и сосредоточивает в себе радикальные парадоксы, присущие этой идее.

Вот несколько примеров.

Архитектоника умо-зрения, определяющего склад новоевропейской культуры (XVII—XIX вв.), сама определена идеей *познания*.¹ Воплощением и образцом познавательной деятельности является экспериментальная наука, а в наиболее чистом виде — математическая физика. Соединение „математического” и „физического” с самого начала было представлено в механике как теория движения *материальной точки*. Материальная точка, имеющая положение и импульс, переносящая возможное точечное действие и в каждой точке траектории движения открытая возможному действию силы, соединяющая в себе понятия бесконечно малой величины и бесконечно малого изменения,² — в этом слово- (и мысле-) сочетании сосредоточены все аспекты и все противоречия (антиномии) классической науки. Эксперимент связует два мира — мир теоретической идеализации, где материальное тело „превращено”

¹ Идея разумения, постижения как методического познания объективной сущности вещей была философски обоснована в XVII веке, приобрела в XVIII веке статус „естественного света разума”, подверглась глубокой философской рефлексии в немецкой классической философии и только в XX веке обнаруживает свои границы. Подробнее см.: *Библиер В. С.* От наукоучения к логике культуры. М., 1991.

² Ср. два начала дифференциального исчисления в XVII веке: Лейбниц и Ньютон. Точка, мыслимая в горизонте бесконечно малого, устремлена к двум антиномически противлежащим пределам: с одной стороны, к пределу актуально бесконечно малой единицы, с другой — к пределу исчезающего начала движения, «флюксии». В первом направлении двигался Лейбниц, для которого фундаментальными онтологическими началами были „метафизическая точка” и „метафизическая единица”, т. е. монада. Во втором — Ньютон, метафизическим началом которого было пустое, однородное, бесконечное пространство(-время). Подробнее эту антиномию точки как бесконечно малого рассматривает П. А. Флоренский в статье «Точка», предназначенной для словаря важнейших символов («Symbolarium»). См.: *Флоренский П. А.* Соч.: В 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 564—590. Анализ концепций Лейбница и Ньютона находится на с. 580—581.

в мысленное, в математическую точку, и мир „реальный”, который представляется теперь лишь вторичным „явлением” того сущностного, на самом деле реального (=объективного), хотя и идеального мира. Мы заглядываем в идеальный, объективный мир через точку, проделываемую в чувственном мире острием инструментального эксперимента, устроенного так, чтобы позволить экспериментатору мысленно довести реальные условия наблюдения-измерения до идеального предела. „Объективная картина мира”, рисуемая материальной точкой, предполагает точечную сосредоточенность (взаимо)действия сил (изолированных причин) и по-точечную составленность (дифференциальность) траектории движения...

„Материальная точка” — как предельная идеализация *сущего* в объективном мире математико-физического умозрения — не материальна и не математична, она есть источник сил, действий. Первый шаг к *монадологии* Лейбниц делает, когда уясняет: *реальная* точка как принцип единства не есть нечто физическое, но она не есть и нечто просто математическое — первая точка мнимая, вторая — условная. «Только точки метафизические (соединяющие бесчастность математической и действительность, динамичность физической (*forces primitives*). — А. А.), или точки субстанции (а их образуют формы или души), суть точки в строгом смысле, и притом реальные...»¹ Когда И. Кант в конце XVIII века продумывает антиномии основополагающих идей экспериментального умозрения (антиномии чистого разума, разума, определенного, напомним, идеей познания), они не случайно распадаются на математические и динамические, сосредоточиваясь в *точке* как точке начала и/или конца.² Наконец, рубеж, отделяющий классическую физику от неклассической, квантово-релятивистской, образует открытие невозможности точечной идеализации действия. Внутренняя антиномичность „материальной точки” (антиномичность, которая не беспокоила теоретиков, пока можно было разводить „мысленное” и „реальное” измерение, вещь-инструмент и вещь-предмет, действие на другое и действие на себя) нашла прямое и физически значимое выражение в известных соотношениях неопределенностей В. Гейзенберга.

...Умозрение Средневековья устроено логикой (онто-логикой) иной, чем логика эйдетического понимания или логика экспери-

¹ «Новая система природы и общения между субстанциями, а также о связи, существующей между душой и телом» (1695 г.). — *Лейбниц Г.* Соч.: В 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 276—277.

² См. всесторонний анализ антиномизма экспериментального метода и познающего разума в целом в кн.: *Библер В. С.* Кант — Галилей — Кант. М., 1991.

ментирующего познания, оно определено иной идеей разумения (что значит понимать существо сущего). Соответственно иначе оборачиваются здесь парадоксы (антитезы) точки. Антитетическая (в отличие от антиномической) точка есть, говоря словами Н. Кузанского, тождество максимума сверх-что и минимума ничто, между которыми развернут мир *бесконечно* не-точного, *бесконечно* разнообразного существования. Всеобъемлющая точка, в простоте которой свернуто (как выражается Кузанский) содержится бесконечное многообразие форм, есть та самая точка, которая обнаруживается всюду, куда ни ткни. Не принадлежащая миру величин и не отличающаяся от себя, где бы ее ни находили, точка есть *след* одновременно и ничто, из которого сотворено любое „что”, и ничто (не-что) Творца, превосходящее всякое сотворенное „что”. Ее существование негативно, „привативно”, как говорит, например, номиналист XIV века Ж. Буридан.¹

...Мы займемся здесь *апориями* точки, т. е. тем, как сказывалась парадоксальность ее существования в греческой мысли. Разбирая логические или логико-математические апории, которыми пронизано понятие точки, мы с самого начала сосредоточим внимание на их онтологическом смысле. Это значит — на фундаментальной апорийности той особой идеи умозрения, того *смысла* тождества мышления и бытия, которые отличают именно греческую мысль и образуют архитектурную основу внутренней общности самых разных ее философских оборотов.

2. Что такое апория

2.1. Греческий образ мысли

Для греческого ума понять что-либо — значит уяснить и выявить это сущее в самом существе его собственного бытия (не столько *познать*, что стоит *за* сущим, механизм его порождения, сколько *распознать*,² разглядеть, опознать, что сущее собственно *есть*). Помыслить, понять — значит объять, охватить много-обра-

¹ См., например, трактат Буридана «О точке» (Точки. 2003. № 1—2 (3). С. 49—91. Пер. В. П. Зубова). См. также статью В. П. Зубова «Жан Буридан и концепция точки в XIV веке», опубликованную там же (с. 92—110), и кн.: *Зубов В. П. Развитие атомистических представлений до начала XIX века. М., 1965. С. 138—139.*

² „Узнать” по-гречески (γινώσκω) значит, скорее, *распознать*, чем *познать* в том смысле, в котором мы привыкли говорить о познании.

зие и разно-видность существования искомого „что” единым образом-видом-„эйдосом” (ἐνὶ εἶδει) и выразить этот разом схваченный образ одним определением-„логосом” (ἐνὶ λόγῳ).¹ Во множестве по видимости случайно приключающегося мысль стремится уловить родовые — роковые — черты: то, что написано на *роду*, что заключено в *природе* существа. Черты, изначально запечатленные в той *форме*, которая и определяет собственное существо сущего, будь эта форма (например, квадратность, простота, двойственность) характером числа или складом характера.

Речь мысли, понимания — *логос* — отличается от речи-*мифа* и речи-*эпоса*.² Высказывание *логоса* не рассказывает историй, оно устремлено к выявлению внутренней определенности сущего, которой заранее предопределены его возможные „приключения”,³ — т. е. к его собственному *эйдосу*, неделимому виду. Речь и мысль, устремленные к тому, чтобы иметь и последовательно удерживать в виду этот единственный вид, эйдос, обретают архитектурную форму, которую можно было бы назвать *эйдологией*.

Поиски мысленного *образа* и отвечающего этому образу словесного *определения* сущего в свою очередь определены одной целью: уловить и выразить искомое как *одно* (ἐνὶ εἶδει и ἐνὶ λόγῳ — „одним видом, одним определением”), — то *одно*, в чем сосредоточено *существо бытия* (οὐσία) этого сущего, предопределяющее все, что может с ним случиться. Единство, единое есть *идея* понимания (идея идеи) сущего, и это потому, что единство есть *идея* самого бытия сущего в качестве некой *единицы*: определенного и

¹ См., например: Platon. Theaet. 148d.

² Напомню (см. с. 410 сл.): существительное ὁ λόγος (*логос*), переведенное выше как *определение*, базируется на глаголе λέγειν, который значит *говорить*, но также и *собира́ть* многое воедино, *складывать* в определенном порядке. Вообще говоря, *логос* означает *речь*, но такую, которая слагается — но не сливается — в одно неделимое — но отчетливо членораздельное — *слово*. Подобно поэтической, речь *логоса* устремлена к единству внутренней формы. То, о чем говорится в речи-*логосе*, само заранее *пред-усмотрено* как складно сложенное, выясненное в со-отношениях своих элементов (*логос* имеет и смысл *отношения*, что нам известно по слову *аналогия*: подобие отношений (по-латыни proportio)), сделанное обозримым, схватываемым целым. Смысловой диапазон *логоса* простирается, стало быть, от *поэтического* («В час, когда дыханьем сплава в слово сплочены слова». Б. Пастернак) до *математического* (*логос* с самого начала означает отчет, основанный на строгом расчете и подсчете соотношений). Важно не упустить из внимания эти смысловые полюса, встречаемся ли мы с *логосом* в изречениях Гераклита или в логике Аристотеля.

³ συμβηκεῖα — то, что обнаруживается в разных случаях и встречах на пути (от συμβαίνω — *сопутствовать*); лат. accidentia — *совпадение*.

неделимого по виду „что”.¹ По этому мысленному виду определенное сущее можно распознать в любой его разновидности, в любое время, в любом месте, в любых обстоятельствах.

Вот, например, как вводит в логику этого понимания Аристотель. Разбирая в своем „философском словарики” разные значения *единого*, он резюмирует: «И вообще, более всего едины те [вещи], относительно которых мысль, мыслящая существо бытия (τὸ τί ἦν εἶναι), неделима [в себе] и не может быть различной ни по времени, ни по месту, ни по отношению [или *по определению* — λόγῳ)], — а из них те, которые суть собственно существующие (οὐσίαι)» (Metaph. V 6, 1016b1—3).²

Прежде всего мы видим здесь, как взаимоопределяются *идея* бытия сущего и *идея мысли*, понимания сущего. Из чего бы ни состояло сущее, как бы не выглядело оно в различных обстоятельствах, как бы ни сказывалось в человеческом обиходе, понимающая мысль ищет обнимающую все эти возможности неделимую „идею”, которой многообразии возможного содержится, имеется, видится в *одном* виде, в виде того, *что* собственно *есть*.³

Эта „идея”, таким образом, двусторонняя: вид, форма, определенность есть одновременно и вид — мыслимый, умопостигае-

¹ «Сущее и единое, — утверждает Аристотель, — одно и то же, т. е. одна природа, поскольку они сопутствуют друг другу так, как начало и причина (...) Существо бытия [οὐσία] каждой вещи есть единое не привходящим образом [не по случаю или совпадению], и точно так же именно по существу своему оно есть нечто сущее [т. е. единство отвечает *смыслу* самого бытия сущего]» (Arist. Metaph. IV 2, 1003b22, 33). Схоластика определит *unitas* как *singulis rebus forma essendi* — *форма бытия единичных вещей*.

² ὅλως δὲ ὧν ἡ νόησις ἀδιαίρετος ἢ νοοῦσα τὸ τί ἦν εἶναι καὶ μὴ δύναται χωρίσαι μήτε χρόνῳ μήτε τόπῳ μήτε λόπῳ μάλιστα ταῦτα ἐν καὶ τούτων ὅσα οὐσίαι. (Ссылки даются латиницей, если перевод изменен мной. Русские переводы Аристотеля цитируются по изданию: *Аристотель*. Соч.: В 4 т. М., 1976—1983.)

³ Так античная мысль (мышление, понимание, разумение) само-определяется в качестве именно мысли. Ум находит *определенность* своей идеи, *образ мысли* принимает *определенный* логический *вид*, строй. Речь, повторю, не идет о какой-то рациональности вообще. Разум может разуметь — понимать, выяснять, обосновывать, определять — лишь поскольку так или иначе понимает самого себя, само-определяется в том, что, собственно, значит понимать, выяснять, обосновывать, определять. Говоря об *античном* разуме, я имею в виду такого рода *идею* разумения, т. е. определенный *образ* мысли, поскольку он может быть развнут и развертывается в форму общезначимой онто-логики. То, каким образом начала, определяющие античный (особый) разум в качестве возможности быть разумом (всеобщим), входят в философскую архео-логику разумности, я и называю *античными началами философии*.

мый — самого бытия, и форма *истинной* мысли, отвечающей своим определением определенности того, что *есть* (истина-естина). Мысль обретает форму, становится понятием (т. е. самой собой: мыслящей, понимающей что-то мыслью), лишь поскольку имеется (ею пред-полагается) такой единый вид (вид единого), на котором она может сосредоточиться, чтобы быть истинно понимающей (знающей) мыслью. Иначе говоря, сущее, допускающее мысль, мыслимое, заранее пред-полагается мыслью как то, что есть, как сущее, *поскольку* оно есть некая определяемая определенность, некая неделимая *единица* (бытия), — не распадающаяся на составные части, не теряющая своей самотождественности в различных местах, временах и обстоятельствах.

Важно сразу же не упустить из внимания и другую двусторонность этого бытийного вида, *эйдоса*. Эйдос есть вид *бытия*, когда он объемлет, со-держит, имеет в *одном* (тождественном и неизменном) виде *множество* своего возможного (изменчивого и многообразного) существования. Бытие определенным существом и состоит ведь в *осуществлении* этим существом своего определения. Быть — значит быть в своей форме, сбываться собой, исполнять свое определение (предназначение), быть на деле, осуществляться в качестве себя... Обсудив в IX кн. «Метафизики» этот круг смыслов бытия, Аристотель делает вывод: «... ясно, что [собственное] бытие существа (ἡ οὐσία) и [бытийная] форма есть энергия [=бытие ἐν ἔργῳ на деле]».¹

Соответственно и *полнота*, или онто-логическая *точность* (неслучайность, неодносторонность) определения сущего (когда ответ на вопрос «что такое?» попадает *в самую точку*), зависит не столько от *полноты охвата* возможностей существования, сколько от умения схватить его в момент (в точке) полной осуществленности. Моменты-события, в которых сосредоточивается и обнаруживается, что есть что и кто есть кто, греки называли „кайрос“ (καῖρος) — *срок, пора* — или „акме“ (ἄκμη) — *вершина, пик, расцвет*.

Если же говорить формально, то единица (вид сущего как вид единого) есть, уточняет Аристотель (ibid. 1016b18сл.), начало числа или первая мера: то, как и с помощью чего определяется и распознается элемент (атом) некоего множества (рода, вида) сущего (единицы — лошадей, домов, звуков, тяжестей, силлогизмов...; до-

¹ «...φανερόν ὅτι ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἐνέργεια ἐστίν» (Metaph. IX 8, 1050b3). Подробнее см.: Ахутин А. В. Понятие „природа“ в Античности и в Новое время. С. 124—162.

бавим от себя: единицы — народов, языков, культур..., эпох, миров, богов...). Единица, стало быть, есть атомарный вид-эйдос, которым некое сущее отличается, отделяется от другого сущего, определяется и распознается как множество однородных (одновидных) единиц, допускающих счет.¹

2.2. Апория начал и амехания мысли

Если так, то понимающее внимание обретает силу взгляда Медузы Горгоны: оно запечатывает понимаемое в каменную неделимость тождественной себе формы. Под взглядом мысли сущее схватывается, как схватывается на огне влажная глина сосуда, становясь атомарным эйдосом сущего, окруженного пустотой. Что же происходит, когда это *эйдетическое* внимание обратится на мир в целом?

Быть сущим — значит быть особого вида единицей (атомом, эйдосом, формой), быть особым собой (особой). Но ведь быть сущим — значит также со-существовать с другими, быть охваченным единым для всего существующего *бытием*. Каков же „вид” сущего, поскольку оно не есть „то” или „это”, а просто *есть*? Виды-единицы сущего суть виды единого, значит ли это, что „вид” *бытия* как такового есть некая безвидная, бесформенная (=неопределенная) единица (?) — или — единое как *начало* онтологических единиц (видов сущего) есть, напротив, предельное средоточие всех определенностей, предел пределов, форма форм, единица единиц? Свернуты ли, сосредоточены ли все формы существования в бытие как точечную форму или, напротив, растекаются в его аморфности?..

Словом, единое — понимаемое как общее *начало* бытия и понимающей (определяющей) мысли — оказывается одновременно источником радикальнейших недоумений и затруднений — *апорий*. Само ли бытие едино, так что его единство может быть началом мысли, которая становится собой, т. е. мыслящей что-то, лишь потому, что имеет возможность сосредоточиться на бытии, или же, напротив, единое — это мысль, которая оказывается в таком случае началом бытия? Как в единстве единого присутствует многообразие *единиц* разнovidного сущего? Как вообще может быть (и мыслиться) *вид единого* — определенная, обладающая видом, фор-

¹ Так определяет единицу и *Евклид* (El. VII 1, 2): «Μονάς ἐστὶν καθ' ἣν ἕκαστον τῶν ὄντων ἐν λέγεται. Αριθμός δὲ τὸ ἐκ μονάδων συυκείμενον πλῆθος. — Единица есть то, согласно чему каждое из существующих считается одним. Число же есть величина, сложенная из единиц».

мой, т. е. различенная в себе и отличимая от других единица сущего (атом сущего)? Собирая мысль изменчиво и многообразно сущее воедино, не проносимся ли мы в конечном счете мимо множества на деле существующего сущего в единое как *не-бытие* сущего? Определяя же единое как единицу (меру), не разбиваем ли мы его единство на атомизированное множество?

Апории эти отнюдь не случайные затруднения на пути прогрессирующей мысли. Они открывают изумительное обстоятельство: чем героичней, чем решительней и неуклонней (=чем логичней) мысль стремится следовать своим путем, тем более бесповоротно сталкивается она с его необходимой непроходимостью.¹

Бывалые люди уверенно ходят в мире хорошо протоптанными тропами своей умелости и понятливости; механика промышленяющей мысли работает надежно, поскольку оставляет мир в потемках знакомых приблизительностей. *Теоретик* знает свой путь и умеет последовательно — *методически*² — продвигаться по нему, пока не спрашивая о его *началах*. В самом деле, какой путь ведет к началу путей? Ослепляющая ясность *ортодоксии* (знания правды) внушает *метафизику-идеологу* (само)уверенность в том, что он может *наставлять* на путь, *вести* по нему других и успешно править машиной духовного благоустройства, последовательно устраняя множество сущего на пути к единому (которое ведь ничто из многого).³ Но внимательную и верную себе мысль захватывают места *непроходимые*, где — пораженная *амеханией*⁴ — она уже не может *забыться* ни в житейской машинальности, ни в махинациях всеобщего благоустройства, ни в головокружительном упоении на краю открываемых бездн.

Она — мысль — больше не совпадает с миром и с собой, в мире понимающей. Ум недоумевает о своих умениях, он вынужден заметить себя, обратиться с вопросом к себе, — с вопросом, под который его, человека — существо, будто бы изначально понимающее

¹ Слово *апория* (ἀπορία) буквально означает *безвыходность, беспомощность*; прил. ἀπρόετος — *непроходимый, непроезжий* (от гл. ἀπρόεω — *нуждаться, быть в затруднении*).

² μέθ-οδος — *метод*, букв. *путь вслед за*.

³ Эта самоуверенная надменность, род пренебрежения, презрения, именовалась по-гречески ὑβρις (*хюбрис*). Нам важно подчеркнуть здесь тот смысл этой этической *ошибки*, который в христианстве связывается с грехом *гордыни* (superbia). Речь идет здесь не о *чванстве* власть имущих и не о *наглости* силы, а о том, что я бы назвал *надутостью* духом.

⁴ См. мою статью «Открытие сознания (Древнегреческая трагедия и философия)» в кн.: Ахутин А. В. Поворотные времена. С. 142—193.

в бытии, умеющее быть в мире, — ставит, кажется, само бытие. В таком — едва ли не трагическом — обороте дела, когда человек отбрасывается к самому себе (лучше сказать, из самого себя, прижившегося в мире) и ставится под вопрос в самом средоточии, в начале своего бытия — кто он, собственно, такой со своим пониманием? — одновременно и само бытие обращает мыслящее внимание человека к себе, открывается в своей загадочности, странности, непроницаемости — в каждой точке, казалось, вдоль и поперек проходимого и всячески уже исхоженного мира.

2.3. Онтологический парадокс

Вернемся, однако, к логическому обороту апории. Лучше (точнее) сказать — онтологическому, ибо речь идет, напомним, о тех *формах, пределах и точках*, где мыслимое и сущее касаются друг друга, переходят друг в друга, оказываются оборотами одного и того же,¹ как например в *эйдосе*, о котором идет у нас речь. Греческая философия (как по-своему и любая философия) говорит ясно: фундаментальные апории сосредоточены на этих пределах, в этих переходах, — т. е. суть апории *онто-логики*, онто-логических оснований, на которых базируется определенность и сама возможность истинной мысли.

В мире апорий, во множестве открытых и сочиненных греческой мыслью от Зенона Элейского до Секста Эмпирика, можно установить ведущие ориентиры и темы. Основная тема — вопрос, под который греческий ум (философия) ставит собственный *логос* (определенную форму онто-логики, особую логику теоретизирующей мысли): как возможна (и как невозможна) онто-логика *формы*. Как возможно, чтобы формы бытия вещей оказывались бы формами мысли, т. е. как возможно само событие умопостижения? Как возможно, чтобы в связях мыслящей речи сказывались связи и метаморфозы самобытной вещи, т. е. как возможна *логичность вещей и бытийность мыслей* (понятий)?

¹ Искомый мыслью *предел* „естества” сущего (что *есть* сущее?) — определенность, образ бытия — есть также и тот предел, на котором мысль находит саму себя как *истинное* определение этого *естества*, как образ „истинства”. В этом смысле, кажется, и следует понимать известное положение Парменида:

«Одно и то же — мышление и то, о чем мысль,
Ибо без сущего, о котором она высказана,
Тебе не найти мышления...»

(В8, 34—36. Пер. А. В. Лебедева).

Иными словами: что значит связка „есть” в основополагающем онто-логическом суждении „мышление *есть* бытие”, „бытие *есть* мышление”? Что значит эта *связка* и как возможна эта *связь*, этот *переход* друг в друга бытия и мышления (т. е. *истина-естина*)? Если возможен разный *смысл* этой связки, то как это сказывается на смыслах связываемых субъектов: бытия и мышления? Ведь ни один из членов основополагающего онто-логического суждения — ни „мышление”, ни „бытие” — нельзя счесть предикатом, и определяющим по отношению к обоим будет скорее уж то *бывшее*, тот *смысл* бытия, который скрыто подразумевается связкой *есть*.

Онтологические антиномии, антитезы, апории., в которых обнаруживается несвязуемость этой связки, подсказывают: *субъекты* онто-логического суждения таковы, что требуют также и *отрицания* связи: бытие *не есть* мышление. Если мы не упустим из вида, что и „не есть” говорится здесь не вообще, а в *определённом смысле*, а именно в том самом смысле, в каком утверждалось „есть” основоположного онтологического суждения (например, в греческом смысле, в смысле *формы*); если, далее, мы, исходя из этого, допустим, что возможны и *другие* смыслы мышления, бытия, их различия и тождества, — то, пожалуй, заметим, что онто-логический вопрос, перед которым нас ставит апория, уходит корнями еще глубже: он изумляет нас фундаментальным онто-логическим парадоксом: загадкой *много-смыслового* и *вне-смыслового* бытия, подлежащего возможным онто-логическим о-смыслений, а также — что, пожалуй, еще более странно — много- и вне-смыслового бытия самого мышления.

Итак, будем держаться того предположения, что теоретическая мысль эпохи определяется смыслом связки *есть* основополагающего онтологического суждения. Она, говорят, базируется на определенной онтологии. Когда логическое внимание обнаруживает разрывы в средоточии этой связи, непроходимость этого перехода, мысль входит в логику возможных смыслов *связки есть* или — в философскую онто-логику. Вопрос, который начинает философию и каждый раз снова начинается философией, коренится там, где открывается одновременно необходимость и невозможность (немыслимость) этой онто-логической связ(к)и, этого перехода.¹ Вопрос

¹ «Связка „есть” — вот оно, самое загадочное и самое внелогическое определение бытия... Не „на краю” мысли, но в самой ее сердцевине. В сердцевине многих переходов и взаимопорождений логики. Логик. Всеобщих бытийных ипостасей.

В самом глубинном смысле это срединное „есть...” означает мышление есть... (есть не) бытие, но его начало, его возможность, бытие есть (есть не)

заводит в тупик, положение кажется безвыходным. Мысль вынуждена затормозиться, оглянуться, обратить внимание на себя, на свои пути и ходы (методы). Она возвращается из своих походов и со своих путей к их началам — к распустьям, к истокам расходящихся, возможных путей. Мысль, стремящаяся окончательно обосновать свой космологос на «негипотетическом» начале, касается более изначального начала, она возвращается в *точку* начала-начинания, начала-возможности быть началом. Она обращается в философскую мысль. В безвыходности *начала* (мышления и бытия) таятся начала всех *возможных* миров и отвечающих им образов мысли.

Когда мысль, озадаченная столь радикальным образом самой собой, вдумывается, входит в суть сей онтологической безвыходности, она отбрасывается к своему собственному началу (возможности), отстраняется от своей онто-логической определенности, ниспадает из своего умного космоса, „глупеет” для него, но умеет для возможного другого. Мысль открывает апорию¹ (необходимо-непроходимую безвыходность) в средоточии самой себя и отбрасывается к началу только там, где доходит до конца, до пределов, на которых касается бытия, — там, где мысль входит в собственную форму, благодаря тому, что умеет усмотреть, например, как бесформенная неопределенность существования входит в форму определенного бытия. Именно там, где мысль разворачивается (рассказывается) целостным *логосом*, которым сущее собирается в образе целостного *космоса*, где начала должны быть сведены с концами в одной *точке*, открывается *апория точки*: безвыходность, которая выводит мысль из себя и из продуманного ею мира. Онто-логическая апория содержит собственно философское удивление, она из-умляет достигший себя (мыслящий себя) ум, сводит его с ума — с тех троп, которые как раз и вели мысль к уму, вводили ее в ум, причем ум самого мира.

мысль, но его — мышления — начало, возможность. В такой срединной точке *парадокса* бытие (и мысль) „*есть*” именно потому и в той мере, в какой их *нет*, в какой они только возможны. Однако сие взаимопредположение мысли и бытия различно воплощается в различных логических (и речевых) культурах. В античности парадокс оборачивается *апорией...*» (Библер В. С. На гранях логики культуры. С. 435). Подробнее о философии как парадоксо-логике бытия см.: Библер В. С. Кант — Галилей — Кант. С. 3—29.

¹ Теперь можно уточнить. *Апория* — это особая форма озадаченности онтологической мысли самой собой, свойственная особому — греческому — *смыслу* мышления, бытия и соответственно их тождества. Выше были указаны иные формы подобной озадаченности: *антиномия*, которая соответствует новоевропейскому *смыслу* мышления (как познания) и бытия (как предмета познания), и *антитеза*, свойственная средневековому *смыслу*.

Местность *начал и истоков* (вход в которую открывается лишь на пределах мира, на краю света, у конца времен) расположена за стенами онтологически благоустроенных миров. Это вне-местная, междумирная *пустота*, наполненная (наподобие „вакуума” современной физики) бесконечностью *допущений* бытия: бесконечно многообразными «*Fiat! Пусть будет!*». Время, которое стоит в этой местности, есть время эпохальных *концов* и *канунов*, время, в котором со-стоят (со-(вне)-временны) все могущие состояться времена-эпохи. Эта неуместность и несвоевременность есть *общее место и настоящий момент* философии.

Иными словами, греческая философия (взятая в целом) есть *философия* (а не набор курьезных, да пусть даже и образцовых учений), поскольку может быть понята как форма (формы) основополагающего онто-логического *вопроса*,¹ иначе говоря, как систематически и на разные лады развернутая *апория*. Но *первая и единая* философия есть именно *греческая* философия, философия по-гречески, на греческий лад, поскольку в ней — в философии, могущей быть сей час, — всегда остается и каждый раз вновь (и по-новому) становится *необходимо допустимым*, со-мыслимым — наряду с другими необходимо-возможными началами мысли и бытия — особое — греческое — начало онто-логики (особый *смысл* мышления, бытия, их связи и несвязуемости). Это начало, как уже отмечалось, позволяет определить греческую онто-логику как *эйдологическую*. Соответственно этому особому началу особый смысл — особую формулировку — обретает и фундаментальная онто-логическая апория.

2.4. Эйдологические апории

В основе греческой эйдологической — онто-логики эйдетического разума² — лежит идея формы (идея *идеи* или *эйдоса*), т. е. того, чем определено сущее в своем собственном бытии и что предопределяет форму (логику) мысли как мысли определяющей. Все разнотолки и противоборства греческой философии могут быть философски

¹ Поскольку разные философии всегда уже собраны вокруг этого основополагающего (конститутивного для философии как философии) вопроса, греческую философию и можно „взять” в целом, собрать ее *умы* на единый философский *пир*.

² Я имею в виду разум (у греков „логос”, „нус”) в онто-логическом, философском смысле слова. Следует воздержаться примешивать сюда смысл частной „психической способности”, вместе с „чувствами”, „воображением”, „эмоциями” будто бы составляющей целостность личности, и хотя бы на время забыть о призрачной паре „рационализм” — „иррациональность” со всеми ее межумочными порождениями.

поняты как некая целостная система мысли, *диалогически* связанная *вопросом* об онтологической *форме*. Форма — и соответственно бесформенное: предел-беспредельное (неопределенное), космос-хаос, бытие мыслимое, понятное, схваченное — и — бытие, подлежащее во-ображению, пониманию-схватыванию, определению и ускользающее от „оков предела”, подобное Протею, „прячущееся”, неуловимое... — все это общие темы полифонии греческой философии.

Нелепо давать некое усредненное или обобщенное понятие того, что составляет предмет нескончаемых философских споров, но можно наметить апорийный *источник* и логические возможности различных толкований онто-логической формы. Таких, например, как *число* пифагорейцев, *атом* атомистов, собственно платоновский *эйдос*, аристотелевская *форма*...

Возможно, наилучшим введением в курс этого общегреческого дела об апориях „онтологической формы” может служить «Парменид» Платона. Не столь систематично, но зато с большей детализацией, включая к тому же в рассмотрение такие обороты дела, которые еще никому не приходили в голову, разбирает весь спектр апорий „формы” Аристотель, на которого мы и будем преимущественно ориентироваться.

Разумеется, форму как *идею бытия* сущего не следует понимать ни просто как внешнюю оформленность, ни как математическую отвлеченность. Так или иначе, явно или неявно имеется в виду *внутренняя* форма,¹ (пред)определенность, заранее связующая и охватывающая единым образом всю изменчивость существования сущего. Это одновременно и *природа* сущего, заключающая в себе весь образ бытия *таким-то* сущим, и *понятие*, собственная *идея* сущего о себе, заключающая в себе образ его возможного понимания. Форма-природа одновременно и *начало* (источник и цель) становления становящегося, и то, *что* собственно, становится и всегда уже как-то *есть*, чтобы могло становиться. Форма (эйдос) включает в себе *бытие* сущего, мыслимое в том смысле, что бытие есть себе-тождественность сущего „что” (τὸ τί) во всей изменчивости его существования.

Но в предположении этом заключены трудности, которые мы уже не раз замечали. Прежде всего не менее очевиден и иной, интуитивно соприсутствующий с первым *смысл* бытия же, а именно

¹ Аристотель называет собственное бытие сущего (ἡ οὐσία) „эйдосом”, но таким, который внутренне присущ сущему — ἡ γὰρ οὐσία ἐστὶ τὸ εἶδος τὸ ἐνόν (Metaph. VII 11, 1037a29).

смысл бытия как *бытия-жизни*, бытия-события, бытия-осуществления, бытия-движения. Этот смысл требует включить в бытие изменчивость и множественность как таковые.¹ Именно подобные требования, исходящие из смысла самого бытия, требуют и вызывают к жизни разные обороты философской мысли, в частности, например, и аристотелевскую критику платоновской эйдологии.

Дело было бы затруднено до крайности, если бы сам эйдос, сама онто-логическая форма уже не заключали в себе противоположные, даже противоречивые движения мысли. Ведь форма, как мы уже имели случай заметить, есть и нечто *одно* (иначе не *форма* — неделимая, атомарная), и *нечто* множественное (иначе не *форма* — определенность, различенная в себе)... Благодаря этому трагическая амехания может принять отвлеченный вид логической апории.

Именно *форма*, мыслимая по-гречески, т. е. как онтологический эйдос или идея бытия сущего, есть средоточие, логическая связь всех противоборствующих смысловых напряжений греческой мысли (всеобщий „средний термин“, говоря аристотелевским языком). Она-то и раскрывает собственно греческий *смысл* связи „*есть*“ в основополагающем онтологическом суждении: *бытие есть (не есть) мысль*.² Это значит: бытие (сущего) — как *форма* — есть *эйдос* — есть *мыслимая* (идеальная) форма — есть *вид*, имеемый в виду *мыслью*, — есть вид (форма) *мысли*, которая (обратное движение) есть внутренняя форма бытия самого сущего... Там, следовательно, где сущее само обретается в средоточии своего бытия, там (тем) сущее и *понимается*, там и мысль обретает себя как понимающую. Одно и то же устройство (онто-логика) определяет и *образ* бытия сущего (эйдос бытия), и *образ* мышления мысли (эйдос понятия), и их внутреннюю связь. И нетрудно уже теперь заметить, сколь напряженным противоборством держится этот образ.

Противоборствующие тяги, стянутые в узел формы, — или собственно апорийный смысл онто-логического основоположения — могут быть выражены в следующих его переформулировках (тоже обратимых): *изменчивое есть* (=охвачено формой как) *неизменное*; *инаковое есть* (как форма) *тождественное*; *многое есть*

¹ Противоборство этих *смыслов бытия* лежит в началах всей греческой философии. Оно нашло выражение в неявном диалоге Парменида и Гераклита, продолжение которого можно расслышать во всех ее эпохальных оборотах от Платона до Прокла.

² Напомним: поскольку в этом основоположном суждении нет различия субъекта и предиката, оно — как и все производные от него — обратимо, т. е. оно значит то же, что и положение: *мысль есть (не есть) бытие*.

(как форма) *единое*.¹ Что речь идет действительно о переформулировках, можно пояснить так: помыслить, понять, узнать, распознать² сущее, — *то есть* уловить, усмотреть, как *само* сущее охвачено, определено, „понято” во всей изменчивости и разности своего существования единством собственного бытия (просто *самим собой*), — значит: (1) охватить изменения (движение, жизнь, становление) формой всегда уже пребывающего „что”; (2) охватить разновидности некоего сущего, возможности его выглядеть так или иначе само-тождественностью его „собственного” вида; наконец, простейшее — и предельно обнажающее логическую суть апории — (3) схватить многое как единое.

Так, например, пифагорейское число есть „средний термин”, средний член пропорции между хаосом беспредельного и предельным единством самого единого. Это — система пропорционально связанных мер, гармония — *среднее* (между пределом и беспредельным, хаосом и единым) и есть устроенный числом прекрасный *космос*, который, именно благодаря тому, что он так *есть*, может быть и *мыслим*, и именно как мыслимый (*умный*, устроенный числом) — *есть*.³ Таков строй — *космос* — существования и разумения в любой сфере сущего. Ближайший пифагорейский образ: звучащий космос *музыки* устроен пропорциональными отношениями чисел (созвучия, ритм, метр, лад), гармонией, которая стягивает, как струны лиры, разрывающие ее силы *шума* (какофонии) и *монотонии* или даже беззвучного — умо-слышимого — тона-единицы. Аналогично между неподвижностью целого и многообразием возможных движений устраивается гармония правильных (круговых и равномерных) движений небесных тел. Так, покой понимается как форма (связь положений) *равновесия*, т. е. равновозможного движения в механической статике Архимеда (впрочем, уже и у Аристотеля...)⁴

Все выглядит мирно, прекрасно и гармонично, пока мы занимаемся *серединой* и не обращаем внимание на *края*, полагая, что их можно отодвинуть за пределы благоустроенного мира и удерживать там, как олимпийцы удерживают титанов в тартаре. Между тем форма (которая имеет также смысл *меры*) не просто располагается в умеренной середине между безмерностями хаоса и единого,

¹ См., например, «Софист» Платона.

² См. с. 722, прим. 2.

³ См. «Филеб» Платона.

⁴ См. подробнее: Библиер В. С. От апорий движения к понятию движения. Псевдо-Аристотель. Архимед // Арсеньев А. С., Библиер В. С., Кедров Б. М. Анализ развивающегося понятия. С. 163—196.

но есть „средний термин”, средний член *связующей* их „пропорции”. Форма (эйдос), середина, со-держит эти несовместимые (не-соизмеримые) крайности в себе, в своем собственном средоточии. Это-то средоточие формы, внутри себя уже ничем не опосредуемая середина, элементарная (неделимая, атомарная) форма, первоэлемент формы — *вид единицы* — и есть *топос апоррос*, непроходимое место, потому что: либо безвидная единица, либо различимый в себе и отличимый от другого *вид* (форма).

Здесь-то, в центре, в средоточии формы (меры), затруднения, которые, казалось, можно обойти, если держаться умеренной середины, открываются как *апории*, как теснины уже никак не обходимой безвыходности.¹ Причем безвыходным оказывается не только положение *мысли*, не могущей, так сказать, войти в положение вещей (понять), но и положение самих вещей, бытийная форма которых разрывается именно тем, что она связывает: изменчивое *есть-не-есть* тождественное, единое *есть-не-есть* многое...

Нет более беспощадного анализа апорийности, кроющейся в самом средоточии вещей и понятий, чем «Парменид» Платона. Не укрываясь уже ни в потемках житейских или мифических метафор, ни в сакрализованном свете идей, мысль приступает здесь к исследованию самих идей как онтологических форм и последовательно находит их немислимыми, невозможными. Не только „приобщение” *одной* идеи ко *множеству* „охватываемых” ею вещей, но и сами идеи как таковые оказываются противоречивыми, немислимыми, невозможными.² Подобие, равенство, часть и целое, фигура, число, отношение, место, время... — все понятия, без которых вещи не только не мыслятся, но, кажется, и не существуют, распадаются под логическим микроскопом.

Апорийность этих понятий может быть сведена к логически чистейшей (простейшей) форме (соответственно — выведена из нее): *единое есть-не-есть многое*. Напомним, что апория имеет место и смысл, лишь поскольку само единое мыслится как *начало*

¹ Безвыходность положения открывается здесь с той же непреложностью, с какой греческим математикам открылась несоизмеримость диагонали и стороны квадрата.

² Нет ничего удивительного в том, замечает Сократ «Парменида», что вещь может быть и чем-то одним (в одном отношении, «вследствие причастности единому»), и чем-то многим (в другом отношении, «вследствие причастности множому»). Но «пусть-ка кто докажет, что единое, взятое само по себе, есть многое и, с другой стороны, что многое [само по себе] есть единое, вот тогда я выкажу изумление» (129с. Пер. Н. Н. Томасова). Это-то и покажет Парменид платоновского диалога.

(идея единства) бытия. Сущее (единичное или в целом) мыслимо как *сущее* только в *идее* (в перспективе, собирающей, образующей, формирующей множественность) единого (как единство, „что”, вид единого, единица). Но что же такое (что и как *есть*) единое как таковое, в себе, безотносительно к объединяемому сущему?

Если взять единое как таковое — *то есть* по определению оно не имеет частей, значит, не имеет границ, пределов (оно беспредельно или неопределенно¹); значит, не имеет фигуры; значит, не имеет места (положения); значит, не покоится и не движется; значит, не есть ни в пространстве, ни во времени, ни в отношении к себе, ни в отношении к другому... — «но возможно ли, чтобы нечто было причастно бытию иначе, нежели одним из этих способов?»² — значит, единое как единое *не есть*.³ Значит: единое *есть* не как единое, как не единое, как многое. Элементарная форма этого парадокса: единица *есть* как двойка и (дополним) двойка (многое) *есть* как единица. Это *невозможное тождество* и есть *апория бытия*. Единое, *поскольку оно полагается существующим*, не может мыслиться как единое. Это единое-плюс-иное, единое, имеющее место, положение. Тут мы оставим Платона с его «Парменидом» и обратимся к Аристотелю.

3. Онто-логика точки

3.1. Точка как положенная единица

Если взять не «единое» просто, которое никаким образом не существует, а «единое-существующее» (ἓν εἰ ἔστιν), говорит Платон, оно будет включать *бытие*, не тождественное с единым.⁴ Единое-существующее — это единое *вместе* с двойственностью, инаковостью себе, единое, помещенное в „иное”, положенное, имеющее положение.

Так Аристотель определяет *точку*. Можно, следовательно, ожидать, что апории точки будут соответствовать апориям второй «гипотезы» «Парменида».

¹ Единое как таковое характеризуется, стало быть, тем же предикатом ἄπειρον (*апейрон* — неопределенное, беспредельное), что и начало, ему противоположное.

² Платон. Парменид. 142e.

³ «Следовательно, единое никак не причастно бытию (οὐδαμῶς ἄρα τὸ ἓν οὐσίᾳ μετέχει)» (там же. 141e).

⁴ Там же. 142b.

Аристотель подходит к точке, отправляясь от тел и рассматривая их делимость в количественном отношении. Если тело делимо в трех направлениях (измерениях), плоскость — в двух, а линия — в одном, то «то, что ни в одном направлении не делимо по количеству, — точка или единица (*μονάς*); не имеет положения единица, а имеет положение точка» (Метаф. V 1016b30).

Итак, по Аристотелю, точка *μονάς θέσιν ἔχουσα* — единица, имеющая положение,¹ или *μονάς θετός* — положенная единица.²

Это положение чрезвычайно странное. С одной стороны, точка (но у точки нет *сторон*) есть не что иное, как та же единица: она неделима не по виду (как форма), а по количеству, т. е. потому, что не содержит в себе единиц, на которые могла бы разделиться, не имеет, на что делиться, — *частей*.³ С другой стороны, точка имеет положение, место. „Положение” — это не *место*⁴ или „место без протяжения”,⁵ однако вместе с точкой — единицей, имеющей место, положение, — уже (пред)положено то, в чем вообще может быть положение и место.

¹ Слово *θέσις* (*тезис*) по-гречески, как и слово *положение* по-русски, значит одновременно и *местоположение*, и *тезис*, *положение-утверждение*.

² Ср. De An. I. 4 409aб: «Точка — это единица, имеющая положение (*ἡ γὰρ στίγμη μονάς ἐστὶ θέσιν ἔχουσα*)»; I. 27 87a37: «Единица есть сущность, не имеющая положения, точка же — сущность, имеющая положение (*μονάς οὐσία ἄθετος στίγμη δὲ οὐσία θετός*)». Ср.: *ibid.* 88a33; *Metaph.* XIII 8, 1084b26 (здесь важно указание на апории пифагорейцев, полагавших началом единицу в смысле точки или же, напротив, двойку как «целое, единое и форму»), XI 12, 1069a12; *Phys.* V 3, 227a28.

³ Это становится определяющим понятия *точки* у Евклида (см.: *Eucl. El. I, 1*). *Στιμῆον ἐστὶν οὐ μέρος οὐθέν*. — Д. Д. Мордухай-Болтовской переводит: *Точка есть то, что не имеет частей* (см. изд.: *Начала Евклида*. Кн. I—VI. М.; Л., 1950. С. 11). Букв.: ...*часть чего — ничто* (*не-одно* [*οὐθέν = οὐδ-έν*]). Заметим, что *точка* именуется здесь не *στίγμη*, как у Аристотеля, а *στιμῆον* — *знак, значок* для определения какой-либо границы, рубеж, предел (в латинском этим словам соответствуют *punctum* и *signum*) (см. прим. 1 на с. 738). П. А. Флоренский в упоминавшейся статье «Точка» возводит Аристотелево определение точки к пифагорейцам (см.: *Фрагменты... С. 478*) и противопоставляет это пифагорейское понимание точки («единица, имеющая положение») Евклидову, которое сводит точку к *ничто*. В этих двух определениях П. А. Флоренский находит начала двух направлений, характеризующих развитие всей последующей математики, а говоря строже — метафизики: метафизики дискретности и метафизики непрерывности. Но *апория* точки как раз и состоит в неразрывности этих определений, их логической взаимопредположенности. Метафизически озадачивает, скорее, *апория самой точки*, чем споры партий вокруг нее. См.: *Указ. соч. С. 576—579*.

⁴ «Мы не находим никакого различия между точкой и местом точки...» (*Arist. Phys. IV 1, 209a11*). Ср.: *ibid.* 5 212b24.

⁵ Как определял точку Михаил Пселл. См. коммент. Д. Д. Мордухай-Болтовского: *Указ. соч. С. 224*.

Точка — это *примета*, „*знамение*”.¹ *Печать*, *укол*² единого на „теле” многого и *след* множественности на единстве исчезающего единого. Первый намек на бытие и последняя память...

Единица нигде и никак не находится (она „мыслится”³), точка же (не имеющая частей, а значит, и фигуры, вида, места) — находится: это, например, *конец*, *граница* линии.⁴ Это — *вершина* угла, плоского или объемного. Это — *центр* круга, центр тяжести, центр кругового *движения*. В качестве последнего точка оказывается одновременно движущейся и неподвижной, находящейся на границе между покоем и движением. Наконец, точка имеет положение и во времени, здесь она определяется как момент *теперь* — $\nu\bar{\nu}$ — граница между прошедшим и наступающим, исчезающая граница, благодаря которой, однако, только и существуют (возникают) уже прошлое и еще грядущее, раньше и позже, т. е. само время...

Такое *пограничное* положение точки и делает ее средоточием апорий. Точка уже (еще) не имеет частей, но еще (уже) имеет положение, она находится на границе между простой мыслимостью и зримым существованием, на границе между *ничто* и *что*. Она воплощает своим бытием-небытием загадочность *начала* и *конца* — точек, в которых бытие граничит с небытием. В точке, ограничивающей, определяющей (наделяющей пределами) отрезок, сосредоточены апории, которыми чреватые любые пределы и границы, отграничивающие, отличающие одно определенное сущее от другого определенного сущего, т. е. *формы* — роды, виды, индивиды; числа, гармонии, космосы, времена, эпохи, зоны... — словом, всю онтологику греческой мысли.

3.2. Перекресток Парменида

Трудность в том, что для античности понятия формы, предела, границы, числа или — в простейшем и логически наиболее заостренном виде — *точки* и *единицы* не могут быть представлены как

¹ Слово $\sigma\tau\epsilon\iota\omicron\nu$, которым Евклид именуется *точку*, означает среди прочего и *примету*, *знамение*. Так, Сократ называет голос своего „демона” *божественным знамением* ($\tau\omicron\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \sigma\epsilon\mu\epsilon\iota\omicron\nu$) (Pl. Apol. 40b1; ср. RP. VI 496c3).

² Как греческое $\sigma\tau\acute{\iota}\upsilon\mu\eta$ (от $\sigma\tau\acute{\iota}\zeta\omega$ — *колоть*) и латинское *punctum* (от *pungo* — *колоть*), так и русское *точка* этимологически восходит к форме *ткну́ть*, *тычок*.

³ «Небытие» единого, взятого безотносительно (по определению), впервые, собственно, и ставит вопрос о *собственном* бытия мысли.

⁴ Таково *второе* определение точки у Евклида (El. I, 3): « $\Gamma\rho\alpha\mu\mu\eta\varsigma\ \delta\epsilon\ \pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\tau\alpha\ \sigma\tau\epsilon\iota\omicron\alpha$ — *Концы же линии — точки*» (пер. Д. Д. Мордухай-Болтовского). $\Pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\tau\alpha$ — *пределы, границы*.

формальные абстракции. Речь идет как раз о полной определенности бытия, о том, что значит *быть*. Вопрос в том, что значит *быть* вообще, а не в том, чем отличается *физическое* (телесное, чувственное) бытие от бытия, скажем, *математических* предметов, реальное от идеального и т. д. Спор единого и многого есть спор *начал бытия*, есть, собственно, само бытие как спор (Гераклитов „полюмос” — царь всего и отец всего¹). Точка же — положенное единое или след и знак единого во многом и многого в едином — есть средоточие этого спора. Вот почему *вопрос о точке* далек от каких бы то ни было логических софизмов или математических курьезов, это фундаментальный онто-логический вопрос.

Попробуем же так к нему и подойти.

Как известно, апорийность античной онто-логики раскрыта первоначально знаменитыми элейцами Парменидом и Зеноном.

Мы говорили: в поэме Парменида о бытии говорится эпически. *Поэт* возносится в божественное место, к пределам, откуда мир, все сущее может быть охвачено в целом, сосредоточено в точку, в простую единицу. Поэтически открыть возможность такого охвата — значит открыть горизонт *мысли*: все в целом можно охватить только мысленным взором. Правда, и мысль летит здесь на поэтических крыльях. На тех божественных высотах, куда возносится отрок Парменида, поэт становится *мыслителем*.

Тем же путем и мысль приводится в себя, возводится к истине („естине”). Мысль исполняется, приходит в себя, в ум, там, где мыслит — выявляет умом — само бытие, исполняющее и повсюду наполняющее существование, неколебимо покоящееся в своем безначальном пребывании. На взгляд смертных, вид бытия, открывающийся такому божественно-мысленному взору, оказывается до крайности странным. Странность эта начинает всерьез беспокоить, когда прозревшая в своих поэтических странствиях на край света мысль открывает схожие странности повсюду, поскольку во всем научилась доходить до конца, до предела, до точки.

Ученик Парменида Зенон — по словам Платона, изобретатель диалектики — придумал ряд логико-математических апорий-софизмов, как говорят, для опровержения противоположных Парменидову мнений о бытии (что оно-де множественно и подвижно). Это мешает заметить, что Зеноновы апории затрагивают не только мнения оппонентов, но и утверждения самого Парменида. Следует поэтому внимательней оглядеться по сторонам на том перекрестке (на том обрыве...), куда чудесные кони во вступлении к поэме Пар-

¹ 29 [53] (Фрагменты... С. 202).

менида выносят героя и где Богиня наставляет его на истинный путь.

Парменид выходит на решающее распустье, разрывая путаницу „многочисленной привычки”, которая и различает и не различает бытие и небытие. Хорошо протоптанные тропы мира кажутся лишь фигурами непутевости. Требование же раз и навсегда различить *бытие*, которое раз и навсегда *есть*, и *небытие*, которого вовсе нет, выводит нас на распустье: один путь направляется бытием и ведет к нему, а другой — не ведет никуда, не есть вообще путь, поскольку ничто ни к чему не направляет. Различаются (1) необходимый путь истины, определенный бытием, которое только есть и не может не быть, и (2) не-путь *ничто*, непроходимый потому, что *некуда* идти, ведь иметь в виду *ничто* — значит ничего не иметь в виду.

Итак, само различение бытия и небытия, их разграничение, *граница* между ними и есть *решающее*. Решающее состоит в том, иначе говоря, что бытие мыслится Парменидом отграниченным от небытия, ограниченным, пребывающем *в пределах*¹ (а не в неопределенной беспредельности, как у Мелисса). Предел, граница и есть решающее. Бытие *находится* (мыслью) на границе с небытием.² Но это значит, что предел, граница, призванная раз и навсегда отделить бытие от небытия, как раз и содержит, сосредоточивает в себе тайну их взаимоотношений. Простейший же образ границы как таковой и есть *точка*: граница между „что” и „ничто”.

Парменид сравнивает целокупность бытия сущего с глыбой «совершенно-закругленного шара (πάντοθεν εὐκύκλου σφαιρῆς)»,³ как бы повсюду («тут и там») непрерывно⁴ («ибо сущее

¹ «В границах великих оков — μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν»
[B8, 26];

«...Неодолимая Ананке
Держит [его] в оковах предела [~границы], который его
запирая-объемлет,
Потому что сущему нельзя быть незаконченным».

(B8, 30—32. Пер. А. В. Лебедева).

² Так, по-моему, можно кратчайшим образом суммировать мысль Парменида.

³ «...Поскольку есть крайняя граница (πέρας πύματος), оно закончено
Со всех сторон, похоже на глыбу совершенно-круглого шара,
Везде [=„в каждой точке”] равносильное (ἰσοπαλές) от центра...»

(B8, 43—44. Пер. А. В. Лебедева).

⁴ συνεχές (B8, 6; 24—25).

примыкает к сущему») заполненного бытием. Однако этот *пространственный* и даже *телесный* образ плохо соответствует *идее* неделимой пограничности бытия.

Ведь „глыба” эта как глыба *бытия*, вопреки ее непрерывности, едина (ἕν) и нигде не делима.¹ Ведь всевозможные „где”, „когда”, „как” существования, сливаясь в *единство* бытия, должны утратить различие мест, времен и образов. Бытие не разделено в себе на разные существа, не может мыслиться распростертым в пространстве или делящимся во времени... — и вот — вспомним Платонова «Парменида» — мы упираемся мыслью в единство единого, в котором исчезает всякий след многообразного существования, а вместе с ним и смысл *бытия*. Заметим: суть в том, что мы упускаем не множество и движение, а — вместе с ними — смысл бытия.

Значит, образ бытия как *сферы* вовсе не просто поэтическая метафора, не достигающая *еще* необходимой логической остроты. Напротив, образ этот как раз и содержит в себе логически фундаментальные апории бытия: бытие (единое), имеющее смысл бытия только как бытие сущего (*многообразно* существующего, *осуществляющего* бытие); неделимое и повсеместное; сосредоточенное в себе, но также и сплошь наполняющее сущее, но также и целиком присутствующее в каждом, пребывающее и сбывающееся... Это значит, что, сосредоточивая мир многообразных существ и событий в единство бытия, мы схватываем ничто, если упускаем при этом те самые существа и события, в которых единство бытия „имеет *положение*”, *полагается*.

Точка — это почти ничто, нечто между ничто и что-то. И вся таинственность ее в этом „почти” или „между”. Чтобы мыслить что-то, мы должны каким-то образом собрать многообразие этого что-то воедино его „что”. Собрать воедино, сосредоточить в точку. Точка как то, что дает такую возможность, словно вбирает в себя все многообразие сосредоточиваемого, она *есть* всей полнотой сосредоточиваемого в ней. Но она есть точка, а не все еще „вещь”, когда уже «не имеет частей». Но чем же она тогда отличается от ничто? Только, так сказать, памятью о сосредоточиваемом, пока *мыслится* как горизонт, предел, перспектива.

Иными словами, бытие сущего сосредоточено во всей своей апорийности там, где раскрывается необходимая непроходимость *точки* искомого сосредоточения, которая как раз и располагается на пути между *образом* сферы и *идеей* единого. Это „между” и есть

¹ Бытие неделимо, «поскольку все подобно (οὐδὲ διαίρετόν ἐστιν ἐλεῖ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον)» (В8, 22).

точка: лишенная вида, внутреннего пространства, частей, но существующая, поскольку имеет положение в том, что ею начинается или заканчивается, например, как край линии, вершина угла, центр сферы (или *сфера центра*)... Иными словами, точка существует *тем, что* в ней сосредоточивается, кончается или начинается.

Положение точки, стало быть, двойственно: точка есть *конец*, край, уже не линия, не *что*, ничто, но — поскольку вместе с точкой, в точке всегда пред-положено то, где, в чем она может иметь положение, она же — точка — есть *начало* линии, *конец* своего ничто. Уже не ничто, еще не что (не линия). Точка есть одновременно конец и начало (того, что ею предполагается, чтобы ей иметь положение), она — точка — есть *в том смысле*, что *начинает* и *заканчивает*, как первый мазок и последний штрих, точка первого и последнего касания кистью, первого и последнего звука, заключающие в себе целостное бытие (например) художественного произведения. Так и сущее улавливается в целостности его бытия в точке начинания быть или в момент, когда оно окончательно сбывается, т. е. тоже возникает, становится... Так на перекрестке Парменида мы встречаемся с его оппонентом — Гераклитом...

Бытие сущего — у Парменида — есть сфера, мысленно сжатая в собственный центр, сосредоточенная в точку, сфера-точка, — но и точка-сфера — *точка*, начинающая, источающая, мыслимая как *средоточие* неточечной сферы.¹ Точка бытия предполагает бытие точки, занимающей положение, иначе — по-гераклитовски — говоря, точка бытия есть тождество сходящегося и расходящегося. Эта динамика мысли, запечатленная в образе *точечной сферы*, у самого Парменида скрыта. Он мыслит бытие на границе, окончательно отрешающей его от небытия. Бытие мыслится в точке *окончателности* буквально: есть есть, не есть не есть, прочее — двусмысленность мнений. Гераклит же мыслит бытие в точке *начинательности*: есть-и-не-есть. Но это одна и та же точка.

3.3. Онтологические апории пространства-времени

Итак, точка, мыслимая как точка бытия (положенное единое), заключает в себе противоположные тяги: *точечность* единства бытия, уходящую в ничто, и *бытийность* точки, пред-полагающую то, в чем можно иметь положение; точка как полагание-начи-

¹ Прислушаемся к этой подсказке слова: *точка* как *средо-точие* есть точка, мыслимая *вместе со средой*, точка, во-бравшая в себя, со-держащая в себе „среду” своего положения.

вание и отрицание-окончание, точка, заключающая все в себе (поэтому ее „ничто” может мыслиться как „сверх-что”), и точка, начинающая, (пред)полагающая что-то неточечное, точка, расточающаяся, становящаяся не-точкой.

Иными словами, мы находим в точке бытия то, что можно считать онтологическими началами пространства-времени. Важнее, впрочем, что эти начала оказываются средоточием апорий.

Всмотримся же внимательнее в эту точку (бытия), возникающую сферой (существования), или в эту сферу, исчезающую в точку, вслушаемся в это сердцебиение бытия.

Во-первых, „непрерывность” бытия у Парменида означает, разумеется, не равномерную „рассеянность”, „растянутость” или „распростертость” бытия по пространству сущего, а равно полное присутствие бытия в любой точке сущего. Когда Парменид говорит, что „вот тут” бытия ничуть не больше, чем „вот там” (В8, 23), это может значить только то, что каждая точка и есть точка всего бытия, что в каждой точке бытие присутствует все сразу целиком и полностью: между небытием и бытием, ничто и что, ничто и точкой нет никаких полуточек или полу-что, полу-бытий: нельзя быть отчасти, — такова основная элейская аксиома. Поскольку между точкой (изображающей неделимую целокупность бытия) и не-точкой ничего промежуточного быть не может, не может быть ни возникновения, ни уничтожения: либо есть, либо нет. Точечное бытие не имеет частей, если что-нибудь есть, оно захватывает себе все бытие, не оставляя места для другого. Невозможен и переход от одной точки к другой точке: каждая из них, если есть, есть *всем* бытием, а между „всем” и „всем” нет ничего промежуточного. Точка, мыслимая как предел бытия, находится не в пространстве, а в ничто, которого нет, она единственна, нам *негде* мыслить вторую точку, *нечем* их различить.

Наряду с одним вообще не может быть другого, никакого *другого* всего. Предел бытия не край мира. Если, думая о „пределах бытия”, подразумевают (воображают) что-то ими определяемое — „пространство” или „тело”, — то следует сказать, что предел бытия везде, в каждой точке существования. „Каждая” точка в „сфере” бытия есть *всем* — единственным — тем же — бытием и потому есть та же точка. Точка может быть только одна. Но если так, то может ли она — а с нею, в ней и *все бытие* — быть?..

Во-вторых, бытие также и не растянуто во времени. Привычка говорит: *это* было, когда тебя еще не было на свете, или — будет гроза. Но нельзя сказать *бытие* некогда было или бытие собирается быть.

В8, 5—6: Оно не „было” некогда и не „будет”, так как оно „есть” *сейчас* ($\nu\upsilon\nu$) — все вместе [\sim одновременно].¹

Бытие все сосредоточено в точке одного неделимого „сейчас”, „теперь”, оно все — сразу раз и навсегда, в некоем вечном настоящем. И снова: между одним „теперь” бытия и другим „теперь” бытия невозможен никакой переход, да и говорить-то можно, собственно, только об *одном* „теперь” бытия, потому что им захватывается *все* время. Сказав „одно”, нельзя продолжить „и то же”.

Впрочем, о каком, собственно, времени речь? Откуда взялось то, что „охватывается”, или что такое то, относительно чего единство бытия получает определение *сега часа, момента*. Иными словами, что и как есть то, в чем точка бытия получает бытие, т. е. положение *во времени*? Не след ли это непутовой привычки, не правильнее ли будет сказать вместе с г-ном Кирилловым: «Время не вещь, а идея. Исчезнет в мозгу»?

Обратим внимание и на другие выводы, которые вынуждает сделать Парменидова Ананке. Невозможен (не относится к „сфере бытия”) не только переход между небытием и бытием, возникновение и уничтожение „по сущности” (как определит Аристотель), но и вообще какой бы то ни было переход из одного в другое. Ведь всякое движение — рост, качественное изменение, перемещение — включает в себя этот непроходимый порог: уничтожение *одного* (места, величины, качества) и возникновение *другого*. Вопреки общему мнению и даже вопреки Аристотелю, нельзя сказать (если только хотят понимать то, что говорят), что возникновение и уничтожение *относительны*: они-де возможны по месту, величине, качеству, но не в абсолютном смысле, не касательно самого бытия сущего (в целом или каждого). Именно возможность отношения *одного* к *другому*, вообще возможность *другого* (следующего, иного) и стоит под (онто-логическим) вопросом.

Нетрудно заметить, как вырисовываются здесь известные апории Зенона, но следует сразу же обратить внимание на их обоюдоострый характер. Говорят,² Зенон придумал свои апории, чтобы оправдать учение Парменида, идущее, кажется, против очевидности, показывая логическую невозможность этой очевидности, т. е. утверждения, что бытие множественно, многообразно и подвижно. Однако по другим свидетельствам³ острие апорий направлено так-

¹ οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται ἐπεὶ $\nu\upsilon\nu$ ἔστιν ὁμοῦ πάν. Пожалуй, лучше сказать: «...все разом».

² Например, Платон в «Пармениде».

³ См., например, фр. 21 Зенона (Фрагменты... С. 303—305).

же и против отождествления бытия с единым. Апорийно — затруднительно для понимания — именно *бытие*, „располагающееся”, подобно точке и мгновению, где-то *между* единым и многим, тождественным и иным, как-то совмещающим эти несовместимые определения: уничтожающаяся точечность бытия и рас-точающееся бытие точки...¹

Но продолжим наш разбор.

В-третьих, бытие есть бытие некоторого сущего. Для греческой мысли, заметили мы выше, быть неким существом, неким „что” — значит быть определенным, иметь определенный вид, форму. Даже когда мысль хочет охватить само бытие, что и делает мысль Парменида, она мыслит его в форме, как „сферу” (форму форм), пребывающую в нерушимых оковах охватывающего бытие предела. Если бытие сущего находят в форме, в формальном виде (эйдосе), то апорийность бытия — сосредоточенная в апорийность точки — оборачивается по-новому. Апории точечного места и точечного времени дополняются апорией точечной (целостной, неделимой) формы.

Здесь, кажется, открывается одна возможность пройти непроходимое место, вступить наконец на путь, ведущий в хорошо распознаваемый мир. Правда, мир, допускающий мысль в себя, требует при этом от мысли таких допущений, что возникает подозрение: не обходит ли скорее этот путь трудности, чем решает их.

В самом деле, бытие всегда есть бытие разного сущего. Бессмысленно подставлять само бытие как некое *единственное* сущее, существующее *вместо* множества. Но не менее бессмысленно понимать множество сущего как *части*, присущие бытию как единственно существующему сущему. Если допустить существование множества разных существ — разных видов, форм, определенно-

¹ Когда Парменид ставит рядом друг с другом два „признака” бытия — *единое, непрерывное* (ἓν, συνεχές), — в одном смысле как почти синонимы (ведь непрерывное повсюду едино, однородно), в другом — как антонимы (ведь непрерывное повсюду делимо, а *единое* бытия — *неделимо*. В8, 6; 22); когда он видит, как Ананке-необходимость держит бытие в оковах нерушимых пределов, как будто бытие в любой момент готово вырваться из них; когда он смело сравнивает бытие с шаровидной глыбой, имеющей величину, части и т. д., — он говорит так, будто в самом деле *видит*, а не *выводит* путем рассуждений (рассудительное почтение отнесет эти „неточности” за счет поэтического языка Парменида, поэтам рассудок готов многое спустить). Парменид видит, что нужна вся мощь Ананке, чтобы оковы предела охватывали и содержали неопределенно-беспредельное, ибо только это *противоборство* и образует бытийность бытия.

стей бытия, — то каждое из них, если есть, то есть всем бытием, есть некоторым образом все бытие, некоторый образ самого бытия, некая определенная (видом, формой) *единица* бытия — единого, неделимого. Иными словами, *атом*.

Как видим, атомизм есть оборот (можно сказать, изнанка) элейской онтологии, оборот, дополнительный (чуть ли не в боровском смысле) к онтологии Парменида. Бытие-форма, говоря языком современной физики, *квантует* — или скажем традиционнее: *индивидуирует* — единство бытия. Некоторые апории элейской онто-логики при этом скрываются, другие же выступают на передний план.

Атом неделим, как точка, единица бытия.¹ Но атом есть форма, а форма имеет части: грани, ребра, вершины, т. е. *множество* точек. Атом, говорят, неделим не по количеству, не как величина, а *по виду*, как форма. Но это значит, что многообразие образующих форму „частей” существует как *одно*, как *точечная форма*, как *фигурная точка*.² Атомы, т. е. определенные единицы бытия, разные, их много, но они, так сказать, об этом не знают, не имеют никакого отношения друг к другу, никакого касательства. Как формы целокупного бытия атомы не могут иметь друг с другом ничего общего, они не могут *касаться* друг друга. Каждый атом — как и бытие Парменида — граничит с небытием, окружен небытием. Разнообразные атомы — единицы-виды бытия — со-присутствуют не в пустоте и не в пространстве, но в *небытии*, и множество их существует не для них, а как бы *для* небытия, которое и обретает бытие исчезнувшего единства...

Подобный формальный анализ *атома* как узла апорий относится вовсе не только к атому атомистов, скажем Демокрита. Демокритов атом, как уже отмечалось, лишь один из оборотов центрального понятия античной онто-логики — *неделимой формы*, т. е. формы, поскольку в ней находят *суть бытия* сущего. Нахо-

¹ Атом греческого атомизма, во-первых, есть атом — единица, вид (индивид) — *бытия* в смысле Парменида, это онтологический, а не физический атом, он не заключает и не образует никакого „вещества”. Это, во-вторых, элементарная *форма*, он никогда не может быть мыслим как „материальная точка”, скорее как „точечная форма”. Иными словами, атомизм Демокрита имеет прямую связь с атомизмом платоновского «Тимея» и, можно сказать, не имеет ничего общего с материалистическим атомизмом XVII—XVIII вв. См. на этот счет точные формулировки В. П. Зубова в кн. «Развитие атомистических представлений до начала XIX века» (с. 13).

² Такие *фигурные точки* или *единицы* образуют начала — первочисла — фигурных чисел у пифагорейцев; треугольная единица как начало треугольных чисел, квадратная — квадратных и т. д. (см. с. 305—306).

дить ее при этом можно как „атом”, „число”, „эйдос”, „природу”... Везде мы натолкнемся на апории *точки* как элементарной формы, формы как точки, как неделимого *тождества* единого и многого, — апории *точечной* формы или имеющей определенный вид *точки*. Если форма не сосредоточена в точку, она не неделимая форма тождественного себе „что”, а набор ничейных деталей, не „что”, ничто; если же точка не различена в себе, она лишена определенности, не форма, не „что”, ничто...

4. Апории точки

4.1. Точка в мире

В предельно элементарном и наглядном виде апории точки обнаруживаются там, где сама точка обнаруживается, где она, в самом деле, кажется, располагается, имеет место или, как говорит Прокл, становится «телообразной» ($\sigma\omega\mu\alpha\tau\omicron\epsilon\iota\delta\acute{\eta}\varsigma$):¹ на границах и пределах, в началах и концах.

Точка, говорим мы вслед за Аристотелем, есть единица, имеющая положение. Точка *есть*, поскольку имеет положение в пространстве и времени, но это странное положение: не протяженное место и не длящееся время. Это звучит любопытным софизмом, пока мы не спросим, а что же такое и как возможны сами „места”, „времена”, „величины”, „формы”... Ведь они — протяженные и длительные — сами определяются вместе (и одновременно) с этими странными пределами (границами), которые вроде бы, с одной стороны (здесь это выражение можно понимать почти буквально: если мы подходим к границе со стороны того, что она ограничивает), имеют совершенно определенное положение (благодаря им вообще имеется нечто такое, как *определенность*) в том (или вне, вокруг того?..), что они ограничивают, определяют, и вместе с тем (тоже можно понять буквально: в том самом месте, где мы их нашли) границы как таковые ни места, ни времени не занимают, фигуры не имеют. Нельзя отделаться от проблемы, сказав, что границы имеют место вместе с телом (временем, становлением?), в теле, что они существуют как нечто присущее телу. Именно как „нечто”-то они и не существуют, „будучи” границей между „что” и „ничто”. Точка есть точка: окончательный конец, прекращение, уже не бытие того, чьим бытием она сама есть (могла бы быть). Уже не бытие или — еще не бытие, изначальное начало.

¹ Proclus. In primum Eucl. elem. 87, 11. (См. с. 610, прим. 1).

Имеется, скажем, определенное место. Оно есть место, поскольку определено, отделено границей от другого места. Место есть, поскольку есть граница. Но какое же место, спрашивается, занимает *сама граница*? Если *есть* то, что имеет место, то *как есть* граница, которая места не имеет, но благодаря которой место имеет свое бытие в качестве места?

Не выход из положения отнести границу к *другому*, объемлющему телу, определив тем самым границу как *местоположение*.¹ Вопрос будет переадресован этому объемлющему телу места, и „что” границы снова ускользнет.

...Только если может *быть* точка, в неопределенной беспредельности пространства возможна *топика*: могут быть края, страны, местности, места, вершины (пики), тупики, отправные точки и пункты назначения, — стало быть, пути или, напротив, распутица... Да и все, что существует, имеет *свое* место (и свое время). Оно может быть на своем месте или не на своем, быть своевременным или несвоевременным. Что-то может быть для него уместным, что-то неуместным... Я хочу сказать, что *определенность* места, его отличие от *другого* места имеет (для греческой эйдологикки) онтологический смысл, который не упускается из вида в самой отвлеченной геометрии.

Соответственно только если может быть точка, в хроническом течении времени могут быть времена, сезоны, возрасты, поры, сроки, рубежи, успехи, начинания, кончины... Только если может *быть ничто* предела, могут быть „что”, определенные существа,

¹ Проблема *места* (подробно обсуждаемая Аристотелем в «Физике») делает апорию границы (в пределе — точки) особенно наглядной. *Место*, или (определенное) *пространство* (ὁ τόπος, ἡ χώρα), которое могут занимать разные тела, само не обладает телом, но обладает *величиной*, определяемой границами. *Бытие* места и есть, значит, бытие *саших границ*, которые как границы *места* должны существовать уже сами собой, а не *посредством* бытия *тела*, которое они ограничивают. Но «если место само относится к существующим [вещам], то где оно будет?» (Arist. Phys. IV 1, 209a24). Аристотель здесь напоминает апорию Зенона (фр. 24): «Если все существующее находится в некотором месте, то ясно, что должно быть и место места, и так далее, до бесконечности» (там же). И опять мы (вместе с Аристотелем) найдем в средоточии апорий *точку*, которая имеет *положение, место*, «но мы не находим никакого различия между точкой и местом точки» (там же, 209a11). Аристотель решает проблему места, определяя его как первую (ближайшую, крайнюю) неподвижную границу объемлющего (вмещающего) тела, которое (1) отделимо от объемлемого (вмещаемого) тела (есть *иное* тело) и (2) *касается* его по этому краю (там же. 211a29—34). Ясно, что вопрос этим разъяснением только заостряется. Не важно, относится ли граница к вмещающему или вмещаемому телу, — вопрос ведь в том, как *есть* сама граница, как сущее может разграничиваться, различаться?

„природы” (числа, боги, светила, потоки, леса, птицы, люди, государства, эпохи...). Таким образом, именно благодаря „связи”, „со-вокуплению” (μίξις) ничто предела (точки) с ничто беспредельного возникает, по словам Платона («Филеб»), многообразный — членораздельный и связный, как осмысленная речь или музыкальная гармония, — мир мер, форм, существ, событий. Так, говорит Платон, происходит «рождение [сущего] в бытие» (γένεσις εἰς οὐσίαν¹). Чему пора или не пора быть, что пришло в возраст, а что еще не в форме, что совместимо, что нет, строй событий, формы и метаморфозы существований — словом, *мир* устроен пределами, ограничивающими гранями, рубежами, сроками... мерами, числами, формами²... — в пределе — *точками*, т. е. тем, что по своему бытию принадлежит-и-не-принадлежит сущему, определяемому ими к бытию.

В более общем виде вопрос будет звучать так: если предел, определенность, форма заключают в себе суть бытия каждого сущего, то что включает в себе *бытие самого предела*. Если по Пармениду сущее есть само бытие, поскольку охвачено пределом, то как есть (=каким пределом охвачен) сам предел?

Ведь пределы, в оковах которых пребывает бытие, отграничивают бытие от небытия, которого нет. Предел и есть это „нет”, отталкивающее небытие от бытия (или бытие одного сущего от бытия другого), лежащее на их границе. Так вот — эта граница: *еще* бытие или *уже* небытие? А граница, разграничивающая два существа, относится ли к обоим вместе (тогда она не столько разграничивает, сколько соединяет) или ни к одному из них. Если последнее, то не *третье* ли она существо (грозящее к тому же породить бесконечное множество следующих), или же она есть (?) именно *не-существо*, само небытие, с необходимостью ставшее существовать, как у атомистов? Более того: *небытие* как нечто настолько присущее существу самого бытия, что без него невысказуемо (и не существует) ничто из того, что существует.

Вот как формулирует эту апорию сущего как *определенного* сущего Аристотель.

¹ «γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέραςτος ἀπειρασμένων μέτρων — рождение в бытие (кем) существом из мер, отграничивающихся (выделяющихся, обособляющихся) вместе с (положенным) пределом» (Филеб. 26d. См. с. 266—267).

² Мысль XX века — в самых разных сферах от теоретической физики до собственно философии — обнаруживает существенную близость с таким онтологическим морфологизмом греческой мысли. См., например: *Флоренский П. А. Пифагоровы числа* // Флоренский П. А. Соч.: В 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 632—646.

«Тело есть сущность (οὐσία) в меньшей мере, нежели плоскость, плоскость — в меньшей мере, нежели линия, а линия — в меньшей мере, чем единица и точка. Ибо *они* придают телу определенность, и *они*, видимо, могут существовать без тела, тогда как тело без них существовать не может <...>

Таким образом... если числа и геометрические величины не сущность, то вообще ничего не сущность и не сущее...

...Но, с другой стороны, если признать линии и точки сущностью в большей мере, чем тела, а между тем мы не видим, к каким телам эти линии и точки могли бы относиться (ведь в чувственно-воспринимаемых телах они находиться не могут), то, можно сказать, вообще не существует никакой сущности». Ни плоскостей, ни линий, ни точек в теле нет так же, как нет в мраморе изваяния.

Но чем внимательнее всматриваемся мы в точку, тем больше апорий открывается в ней: «Точки, линии и плоскости не могут находиться в состоянии возникновения или уничтожения, хотя они то существуют, то не существуют.

<...> После соединения тел [граница] уже не существует, а исчезла, а по их разделении имеются те [границы], которых раньше не было (не могла же разделиться надвое неделимая точка).

<...> И подобным образом дело обстоит и с „теперь” во времени. Оно также не может находиться в состоянии возникновения и уничтожения и все же постоянно кажется иным, что показывает, что оно не сущность...» (Арист. Метаф. III 5, 1002a3—18).

Теперь можно поставить вопрос простейшим образом, понимая, сколь непростые смысл в нем таятся. Простейший образ таков: что такое точка как простейший предел — конец (начало) отрезка? И что такое отрезок как ограничиваемое, *что* ограничивается, из чего *состоит* ограничиваемый отрезок? Что такое бытие *непрерывного*, непрерывной величины? Как вообще возможно нечто такое, как пространство и текущее время? Точка — образ простейший, геометрически наглядный, но и важнейший, если удерживать тот онтологический контекст, который я здесь и стремлюсь раскрыть и который, как правило, скрывается за видимостью математических или схоластических головоломок. Точка, ограничивающая (определяющая) линию, есть элемент, начало всякой границы, предела, меры, т. е. — для греческой мысли — онтологическое начало.

4.2. Вопрос о точке

Только теперь мы можем уловить, что стоит за формальными апориями Зенона и с чем имеет дело Аристотель. Все эти рассуждения получают строгий смысл, когда за ними стоит вопрос о существовании.

А. Точка — как начало и конец

Пусть, например, речь идет о существовании просто в смысле геометрического существования величин. Такая простота поможет обнажить логику вопроса. Отрезок — *единица* длины, некое одномерное существо — определен в своем бытии, поскольку *отрезан*, вырезан из неопределенной непрерывности линии *двумя* точками, которые он *стягивает* и *различает*. Отрезок существует благодаря двум точкам его концов. Но и точки эти существуют только как концы отрезка, благодаря существованию отрезка, на котором точки могут иметь свое *положение*.

Но что же такое тогда отрезок как существующее *в отличие* от своих границ,¹ *помимо* них, *внутри*? *Состоит ли* отрезок из точечных положений, таких же, как его концы? Ведь в любой точке отрезка нет, кажется, ничего, кроме точки. Но точка есть „конец” отрезка, его *ничто*, а из ничто не может состоять „что”. Или же отрезок состоит всегда снова из отрезков, и сколько бы ни сближались концы, чтобы им *быть* в качестве точек-концов, всегда должно *быть* нечто иное, некое *между*, ускользающее, остающееся от любого деления (это качество величины и называется *непрерывностью*²)? Иначе говоря, всегда делимый по величине отрезок в *качестве* отрезка неделим (неразделим на точки), он, по существу, есть нечто *иное*, чем точка, не-точка. Отрезок определен *двумя* положениями точек, величина его значения не имеет, достаточно *отличия* положений. Поскольку точка есть «единица, имеющая положение», а положение она имеет как конец отрезка (ср. опр. I, 3 Евклида), — значит, положение как таковое, сама возможность иметь положение (= быть точкой), предполагает возможность *второй* точки, отличной от первой, т. е. отличие точки от самой себя. Деление отрезка, отрезание от него частей сути дела не меняет. Повто-

¹ «...Граница и то, чему она принадлежит, суть разные вещи» (Физ. IV 1, 231a29).

² Там же. 231b15; Физ. VI 2, 232a24. См. также аргумент „всцелой разделенности”, разобранный В. П. Зубовым в «Развитии атомистических представлений» (с. 131—135).

ря деление половинки пополам, нельзя дойти до *точки* начала или конца¹ — там, где есть возможность иметь положение, всегда будут *две* точки. Если же места для точки нет, то и одной точки — по определению — нет. Ни в фантазии, ни в мысли...

Точки определяют законченное (полное) бытие отрезка, но сами это бытие не составляют. Ничто не может составить „что”. *Что* же такое *ничто* начала и конца, которые ведь есть *что-то*? Если точки-концы суть что-точки, т. е. относятся к „природе” отрезка, тогда что такое в нем то иное, неточечное „между”, благодаря которому тождественная в себе точка обретает существование и различие по множеству возможных положений? Что такое «геометрическая (или „фантастическая”) материя»,² как она *есть*? Если же точка есть существо иной „природы”, чем отрезок, то что это за „природа”, если не ничто?

В логически значимом пределе вопрос стоит так: либо отрезок исчезает в точке (вместе с самой точкой), либо он есть некое неделимое двучие, неустранимое отличие точки от себя. Если же точка определяется как точка-отрезок, т. е. дву-точие, то каждая точка между двумя снова дву-точие — и размножение это уходит в бесконечность...³

Затронутые трудности становятся особо наглядными и озадачивают, пожалуй, более всего, когда Аристотель хочет разобраться, навести порядок, расклассифицировать разные случаи.

Существуют, говорит он (Физ. V 3), разные виды взаимоположения вещей (я перечислю их по степени приближения к непрерывной связности): (1) *рядоположность* или *следование по порядку* (τό ἐφεξῆς), когда в промежутках между единицами нет ничего с ними однородного (как атомы или числа в натуральном ряду); (2) *смежное* (τὸ ἐχόμενον), то, что, следуя по порядку, *касается* соседнего существа. (3) *Касание* (τό ἄπτεσθαι) имеется там, где края одного и другого совмещены, т. е. находятся в одном и том же месте. (4) Наконец, если касающиеся края сливаются в одно (ἐν εἶναι), получается их *срастание* (σύνφυσίς) и возникает *непрерывное* (συνεχές). «Следовательно, — заключает Аристотель, — если,

¹ Этот аргумент — *дихотомия* — лежит в основании большинства апорий, выдвинутых Зеноном против возможности движения (см.: Фрагменты... С. 307 (фр. А25)). Ведь движение точки (конца отрезка) вдоль положений и производит на деле то *деление*, о котором мы говорим. Оно поэтому не может начаться, оно не может кончиться и т. д.

² См.: Proclus. In Eucl. 51, 16; 55,5 (см. пер. Ю. А. Шичалина. С. 135, 143). См. ниже, с. 764, прим. 1.

³ См. апории Зенона во фр. В1—3 (Фрагменты... С. 315—316).

как говорят, существуют обособленные точки и единицы, то единица и точка не могут быть тождественными (οὐχ οἷόν τε εἶναι μονάδα καὶ στιγμήν τὸ αὐτό), так как точкам присуще касание (ταῖς μὲν γὰρ <sci. ταῖς στιγμαῖς> ὑπάρχει τὸ ἄπτεσθαι), единицам же — следование друг за другом (ταῖς δὲ μονάσιν τὸ ἐφεξῆς); и в промежутке между точками может находиться что-нибудь (ведь всякая линия лежит между [двумя] точками), для тех же такой необходимости нет; между двойкой и единицей нет ничего промежуточного» (227a27—33). Отличие непрерывной величины от ряда единиц (количества) отсюда ясно: точки в линии не суть отдельные единицы, но описание характера *связи* точек в непрерывной величине скорее поражает немислимым соединением понятий.

Непрерывное не есть ни точка, ни многоточие. Это — что-то другое, некий «трудный и смутный вид» (Платон. Тим. 49a), некая „стихия“, в которой точки *могут* иметь положение (т. е. могут *быть*). Положения не образуют *ряд* единиц. Но они не могут быть и *смежными*, потому что не могут *касаться*, их *края* не могут занимать одно и то же место: точка ведь и есть сам край, дальнейших краев не имеющий.¹ Край одного *отрезка* может совпасть („срастись“) с краем другого и образовать непрерывную линию, но что при этом происходит с точками краев (как они сливаются и куда деваются?) неясно. *Две* точки могут существовать вместе, сосуществовать только как начало и конец отрезка, который всегда находится *между* ними, т. е. всегда содержит возможность полагания *еще одной, двух... бесконечных* точек. Значит, если точка есть единое, имеющее положение и в этом смысле существующее, — единое оказывается бесконечным множеством (Платон. Парм. 143a).

Итак, рассмотрение отрезка, т. е. некоего „между“, неустранимо присущего самому понятию *положения* точки (собственно, и содержащему эти положения), приводит к странной двуточечности положения точки.

Апория в буквальном смысле состоит в том, что от точки невозможен *переход* к *соседней* точке просто потому, что точки соседствовать не могут, между ними всегда *расстояние*, „вмещающее“ бесконечность точечных положений. Точка, которой ничего не начинается и не заканчивается, вообще не есть: не имеет места (положения). Существующая же точка мыслится как начало или конец,

¹ Чуть дальше Аристотель сам это подробно разъяснит: «Ведь края точек не сливаются воедино (так как у неделимого нет ни края, ни какой-либо другой части) и крайние границы не находятся вместе (так как у не имеющего частей нет крайней границы, ибо граница и то, чему она принадлежит, суть разные вещи)» (Физ. VI 1, 231a25—29).

т. е. всегда в соотношении с иным, в становлении иным, в выходе из себя, в начинании линии или в завершении ее, в *переходе*, — который, как сказано, невозможен.

Словом, между линией — шире говоря, не-определенным — и точкой — пределом пределов — нет ничего общего, они несоизмеримы, разделены бесконечностью, одно есть *конец* другого (в точке прекращается линия, в линии прекращается точка).

Но и *начало*. В качестве начала бытия отрезка точка начинает *быть* сама. Но это и значит, что только в этом внутреннем взаимопредполагании взаимоисключающих *ничто* — точки и непрерывности — мыслимо само бытие: сущее, сосредоточенное в точке начала и (или) конца, так начинающееся и завершающееся.¹

Б. Точка — как точка деления

Итак, точка, мыслимая как *одна*, мыслится не точно. Точнее сказать, точка есть некое „*между*” ни одной и двумя (бесконечно многими), между не-бытием и бытием не-точки.

Но у всякой величины помимо конца и начала есть еще и середина, которая есть *конец* и *начало* разом.² Может быть, точка *есть* одна в качестве точки деления, и так ее и надо определять³ Мо-

¹ Уже этих соображений достаточно, чтобы уяснить онтологический смысл понятия *предела*, открытый и продуманный греческой мыслью. Сущее, мыслимое в его существе (что оно такое есть?), т. е. в целостности и полноте его бытия (ср. определение *целого* у Аристотеля (Физ. III 6, 207a1—17. См. с. 704)), мыслится на своих *пределах*, там, где оно и *есть* предельно, полностью, в средоточии *всего* свое бытия, т. е. на границе с небытием. Для метафизики речь заходит о точке *перехода* из мира в мир. «Точка, — пишет, например, П. Ф. Флоренский, — {...} мыслится на границе бытия и небытия, или местом перехода от того, что мы считаем в здешней нашей жизни действительностью, — к ее отрицанию, или, напротив, переходом от потусторонней реальности в здешнее ничтожество, но во всяком случае соединяющей два мира: мир действительного и мир мнимого, она есть место трансценза» (Флоренский П. А. Соч.: В 4 т. Т. 2. С. 582). Только искусство символистского аналогизирования позволяет истолковать греческий *предел* в смысле христианского „трансцензуса”, игнорируя их *архитектоническую* разность. Впрочем, точка содержит в себе и эту архитектурно-отличающуюся от апории *антитезу* до-бытийного ничто и сверх-бытийной полноты. См. ниже, с. 772, прим. 1.

² «Так как существуют три: начало, середина и конец, середина по отношению к каждому будет и тем и другим [т. е. началом и концом] и, будучи по числу единой, по определению (τῷ λόγῳ) будет двумя» (Физ. VIII 8, 262a20—22).

³ «...Точки — деления линий» (αἱ δὲ στίγματα ἰσὺς διαίρεσεις γραμμῶν)» (Arist. Met. XI 2, 1060b15). «...Точка есть деление (διαίρεσις γὰρ ἡ στίγμα)» (ibid. 1069b19).

жет быть, мы с самого начала загнали себя в тупик, взяв *отрезок*, т. е. величину, определенную двумя точками, тогда как ищем, собственно, положение (бытие) *одной* точки? Между тем точка находится везде, где *можно* произвести всего лишь одно деление.

Аристотель, как известно, отыскивает выход из апорий элеатов, допуская некое особое, *промежуточное* бытие, бытие между полным бытием и вполне небытием (между что-точкой и ничто-точкой), а именно бытие-в-возможности ($\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota \delta\upsilon\nu$). В частности, то „между”, которое отличает непрерывность (пространства или времени), как раз и существует этим между-бытием возможности. Возможности быть собой, скажем непрерывной линией, или — возможности бытия точки? Ведь это о точке говорится, что она находится в линии, как форма в материале, т. е. в возможности. Некое *действие* — *движение* или, напротив, *остановка* — переводит точку из возможного бытия в осуществленное бытие на деле.¹

В данном случае говорится о действии деления: перелом линии в угол, пересечение двух линий, разрыв линии в точке. Но тем же делом деления возникает, собственно, и определенная линия: луч, отрезок, сторона.² Иными словами, в точке (в момент, в действии) деления происходит переход из возможного бытия в настоящее — „возникает”, „осуществляется” — не только точка, но и линия, на которой эта точка получает положение. Линия полагается (в существование) вместе с точкой (пределом), точка же вне линии, равно как и линия, лишенная делящей (определяющей) ее точки, лишь пред-полагаемы, мыслимы в возможности.

Точка, стало быть, тоже может быть понята как бытие линии в возможности: линия есть на деле, осуществляется, становится — как след движения точки, как луч, как сторона угла, как радиус сферы... Точка сама по себе, в себе (или в мысли) становится точкой на деле только *вместе* с тем, где она *может* иметь положение,

¹ Текст, приведенный в прим. 2 на с. 754 продолжается так: «Одно дело — существовать в возможности, другое — в деятельности ($\tau\eta\ \epsilon\nu\epsilon\rho\upsilon\epsilon\iota\varsigma$); так что любая точка, лежащая на прямой между ее концами, в возможности есть середина, в деятельности же не будет ею, пока не разделит прямую и остановившееся на ней [тело] снова не начнет двигаться» (Физ. VIII 8, 262a22—25).

² Я всюду имею в виду линию как простейший образ бытия-возможности, т. е. как одномерно-непрерывное (пространство), а не как, например, границу, которая сама имеет положение, т. е. уже существует на поверхности как сторона, контур, ребро.

пред-полагая ту возможность своего полагания, каковой и является непрерывное.

Но что же такое деление на деле? Деление есть там, где непрерывное прервано (уничтожено) в *точке* деления. Если бы не было этой точки, этого *ничто*, невозможно было бы деление. Если бы не было *что* делить — разрывать, завершать, прекращать, начинать, сосредоточивать, — деления, точки деления, точки-на-деле также не могло бы быть. И вот *внутренняя* двойственность, в которой мы уже давно заподозрили точку (саму, одну), обнаруживается прямо в точке деления, в тот момент (заметим этот *момент!*), когда она становится точкой деления.

Линия, говорим мы (вместе с Аристотелем¹), не состоит из неделимых (атомарных) точек (как и время — из единиц-моментов „теперь”, оно лишь пред-полагается по ту сторону „дней”, „часов”, „минут”...). Тем не менее стоит только линию хоть раз разделить (а бытие времени распознать на деле — *ἐν ἔρωφ* — в ритме „дел и дней”²), эта точка появляется на свет во всей свое загадочности.

Здесь, в одной точке деления, загадочность точки, пожалуй, даже удваивается. Перед нами уже не две *разные* (как кажется) точки начала и конца, разделенные длиной отрезка. *Две* точки появляются в *одной* точке как точке деления: ведь разделенная линия — это

¹ См., например: Arist. De Gen. et corr. I 2, 317a8—12.

² Ср., например, как проступает бытие времени в распределении „трудов” по „дням” в земледельческом эпосе Гесиода «Труды и дни» («Ἐργα καὶ ἡμέρας»).

«Строго следи, чтобы *вовремя* крик журавлиный услышать
Из облаков с поднебесных высот *ежегодно* (ἐνιαύσια) звучащий;
Знак (σῆμα) он для сева дает, провозвестником служит дождливой
Зимней погоды (собств. *поры* — ὄρην)...»

(Ст. 448—451);

«Только лишь царственный Зевс шестьдесят после солнцеворота
Зимних отмеряет дней...»

(Ст. 564—565);

«В пору, когда (ὀπὸτ' ἄν) от Пляяд убегаю...»

(Ст. 571);

«В пору, когда артишоки цветут...»

(Ст. 582);

«Вот как дели полевые работы в течение года
(πλειὸν δὲ κατὰ χρόνον ἄρμενος εἶη — *собств.*
вот как складывай (прилаживай, смыкай друг с другом)
множество земледельческих (трудов))».

(Ст. 617).

уже две линии, и есть (имеет место,¹ положение) одна точка, которой оканчивается одна линия, и другая точка, которой начинается другая.² Всякое деление непрерывной (т. е. всюду делимой, допускающей деление) линии, позволяющее, например, образовать из нее ломаную или многоугольную фигуру, выявляет всюду же скрытые (возможные) в ней точки-двуточия, концы и начала.

Итак, по отношению к бытию линии (континуума) точка оказывается сразу и тем, что (1) *не есть* (не „что”), а только может быть, и тем, что (2) может *быть* неким *одним* „что” (начало, конец, вершина угла), и тем, что (3) *стало* (когда деление произведено) *двумя* „что”: точка *есть* — вполне, *на деле* — двуточие (как минимум) раздела: конец одного, начало другого. Если же выйти из одномерности, которой мы здесь простоты ради ограничиваемся, придется добавить: точка оказывается еще и тем, что (4) может быть *пределом* (концом или началом) *беспредельного* множества точек — концов и начал, поскольку она *на деле* осуществляется как точка *пересечения* множества линий или в качестве *центра* сферы.

Стало быть, *крайности* конца и начала свойственны и срединному положению точки: одна и та же (каждая) точка, поскольку она не просто *мыслится* (т. е. пребывает в возможности), но и *сбывается* в качестве точки деления, есть сразу точка, и *разделяющая* непрерывную линию, прекращающая, разрывающая ее непрерывность, открывающая непроходимое двуточие конца-начала в каждой (возможной) точке величины, и — *соединяющая* два разных отрезка в одну непрерывную линию, нечто тонущее, исчезающее в непрерывности, возможности, небытии...

4.3. Бытие и событие

А. Мета-физика точки

Все это можно привычно считать отвлеченными, — а по сюжету уместно сказать схоластическими — казусами, пока недоумение апории не поразит изнутри наше умение обходиться с вещами и проходить мимо них. Важно поэтому не упускать из вида, *что* привлекает (и увлекает) внимание, сказывающееся в „отвлеченной” мысли.

¹ Место, по определению Аристотеля (см. с. 748, прим. 1), есть граница объемлющего тела, его возможность, стало быть, обусловлена *разделением* на объемлющее и объемлемое.

² См. Физ. VIII 263а24: «В самом деле, если кто-либо делит непрерывную [линию] на две половины, тот пользуется одной точкой как двумя, так как он делает [эту точку] началом и концом; так поступает и тот, кто считает (измеряет. — А. А.), и тот, кто делит пополам».

Стоит, к примеру, заметить, *во-первых*, что логически несовместимые моменты, обнаруживаемые в понятии точки — существующей, имеющей положение единицы, — совмещаются на деле там, где что-то вообще *происходит*, в любом элементарном *переходе* через границу — от „не есть” к „есть” (от того, что *до* точки начала, к тому, что *после* нее), от одной точки к другой точке, вообще от *одного* к *другому*. Речь идет о *движении* в самом широком — греческом, аристотелевском — смысле слова. *Всякое* движение-изменение-становление-событие включает в себе — в каждой *точке* и в любой *момент* — непостижимость перво-движения (возникновения из ничто). Всякое перемещение точки (конца отрезка), движущейся по линии (по положениям), на деле решает (но для мысли задает) задачу перехода от точки к точке. Всякий переход есть переход через ничто или, как выяснилось, переход через бесконечность.

Затрагивая проблему *движения*, мы, кажется, входим в сферу теоретической *физики* (опять-таки в греческом смысле слова). И правда, апории точки, места, момента обсуждаются Аристотелем преимущественно в «Физике», здесь он занимается и решением Зеноновых апорий движения.

Нетрудно заметить, однако, что мы подошли к движению, не переходя без видимой причины к рассмотрению какой-то особой сферы феноменов («физических»), а продолжая вдумываться в парадоксы (апории) точки, т. е. единого, имеющего положение, пытаясь ответить на исходный вопрос: что это значит — иметь положение? Полагаю, не вызовет серьезных возражений, если сказать, что речь у Аристотеля в «Физике» идет об онтологических основаниях физики, о том, как она возможна. Решусь, однако, сказать и большее. Наш вопрос в том, как конститутивная проблема физики, проблема движения, оказывается собственной проблемой *онтологии*. Наш вопрос в том, иными словами, как физика входит в *основания* онтологии, как движение пред-полагается бытием.

Это значит, *во-вторых*, что речь идет о началах, по отношению к которым и „специальная” *физика* (частная наука о частном — становящемся, изменяющемся — сущем) оказывается чем-то *вторым*.¹ Речь идет о *первых* началах, о самом *начинании* — перво-переходе. А в первичном смысле вопрос о начале может относиться только к бытию как таковому: начало всех начал таится у порога,

¹ По Аристотелю, *физика* и *математика* суть две *частные* (вторые) сферы умозрения относительно объемлющей их и образующей их общее начало — потому *первой* — сферы: онтологии. См.: *Metaph.* IV 1; VI 1.

отделяющего *есть* и *не есть*. По определению самого *Философа* это вопрос *первой философии*¹ или, традиционно говоря, того, что в порядке обучения следует за физикой, но в порядке оснований पहले физики: *мета-физики*.

Дело, однако, сложнее. Уже элеаты заставили нас заметить, что именно этот переход „мета”, „за” физику мира к его бытию (или возврат), и оказывается непроходимым, местом апорий. „Единица” (ἕν) истинного бытия оборачивается здесь „двойкой” (μορφᾶς ὑπὸ κατέθεντο δύο...²) „неистинного” мира. Теперь мы видим, что здесь-то все и происходит. Все происходит, сбывается *на деле* именно на этом перекрестке, на этом пределе, на этом разделе, в этой дву-точечной точке. Важно, стало быть, обратить внимание, *в-третьих* (хотя это и есть наипервейшее), на то, что проблема-то, апория, как раз и ожидает нас на *границе*, к которой не *подходит* „физика”, ограниченная в качестве частной науки (только об „изменчивом существе”), и которую уверенно (чтобы не сказать, не долго думая) *переходит* метафизика, как если бы речь шла просто о переходе от одного „предмета” к другому, из одного мира („чувственного”) в другой („умственный”). Поэтому именно *остановка* на этой границе, раскрытие ее внутренней (не „для нас”, а „по природе”) апорийности (необходимой непроходимости), возвращение к *началу-начинанию* (возможности) способны вернуть ходячую метафизику в изначальную философию.

Апория начала, которую мы рассматриваем здесь как апорию ничточности точки бытия и не-точечности бытия точки, не решается, а устраняется, если бытие-безначально-начальствующее и бытие-подначальное распределяются по разным странам мира. Бытие-единое, бытие-тождество, бытие-безначальность (исключающее из своей истинности все, что начинается и кончается) и бытие многообразно существующее, бытие-происходящее (событие), бытие-начинание — суть два противоборствующих смысла, содержащиеся мыслью о бытии. Как возможна эта сосредоточенность в себе в становлении иным? Как возможно, спрашиваем мы, *бытие точки*, исчезающей в себе и вместе исполняющейся как двуточие, как бесконечно-точие виртуально исходящих лучей?

Словом, занимаясь апориями точки, мы находимся в средоточии философии.

¹ См.: *ibid.* I 3, 983a25; IV 1; VI 1, 1025b1—4.

² Этим полаганием в основу (в начало) „двух форм” определяется, по Пармениду (В8, 53. Фрагменты... С. 291), водораздел между истиной бытия без мира и дву-смысленностью мира, не сосредоточенного в единство бытия. См. с. 591—593.

Б. Время

До сих пор мы разбирали апории точки как некой геометрической сущности, чего-то такого, что имеет положение, подразумевается — в пространстве (для простоты — в одномерном пространстве линии). *Действия* — деления, переломы, переходы, начинания и заканчивания — исполнялись не самой точкой, а нами, *мысленно*.¹ Между тем выяснилось, что сама положенность точки как точки начала (или конца) предполагает более изначальную трудность: загадку начинания, полагания, вообще — движения. Таким образом, проблема движения открывается в средоточии первичнейшей онтологии, а *частная* физика оказывается лишь следом, тенью этой изначальной онтологической проблемы, отображаемой монолитом метафизического бытия.

Именно возможное *движение* точки — точка как начало прочерчиваемой (предполагаемой) ею линии, линия как след движущейся точки — впервые на деле полагает положение, т. е. возможность существования точки. Именно элементарное (пусть и только возможное, мысленно совершаемое) *смещение* (возникновение) точки — как движущегося „субъекта” — к иному положению покоя на *пути* (бесконечно-точечном) движения — и обнаруживает апорию: необходимую непроходимость. Элемент движения, неделимый шаг, ход — *атом движения* — необходимо разделен по местам — *атомам положения*, — *между* которыми происходит — и не может происходить — ход движения. Невозможность эту на разные лады и показывает Зенон.²

Словом, намеченные выше апории точки, рассматривавшейся преимущественно как геометрическая сущность (в горизонте пространства), обнаруживают свою нешуточность, когда выясняются как апории *точки движения* (в горизонте пространства-времени).

Этим выражением я хочу сказать, что (1) движение появляется здесь не как особый род феноменов („физических”), а поскольку оно — его начало — находится в онтологических дебрях точки, в самой точке, *необходимо* мыслимой как *начало движения*; (2) движение занимает нас здесь в своем начале, в элементе, атоме, — в точке, мыслимой как *момент* возможного движения. Речь ведь, напомним еще раз, идет об апориях точки не в логико-математическом, а в онто-логическом контексте. Бытие сосредоточено в един-

¹ Это следует заметить. См. ниже, раздел «Точка души».

² См.: Фрагменты... С. 307—313.

стве, которое вместе с тем имеет место, занимает положение (такое определение точки). Положение предполагает то, где оно может быть, — непрерывную величину. Величина же предполагает движение: линия есть след движения точки. А движение в свою очередь предполагает нечто такое, как время (см.: Физ. IV 11, 219a10).

Только в точке, мыслимой как точка движения и, стало быть, как начало (?) времени, как *момент*, в полной мере раскрывается именно онто-логический смысл рассматриваемых апорий.

На всякий случай повторю еще раз. Дело не в противопоставлении вневременного, неизменного, самотождественного бытия, целиком заключенного в пределы и мыслимого таким образом в его истинном виде, с одной стороны, и неопределенно-изменчивой неразберихи привычных недоразумений повседневного мира — с другой. Вопрос в необходимом взаимопредполагании обеих „сторон”. Вопрос в апорийности самого бытия (что значит *быть*), а не в недоразумениях „очевидного” мира, где царят «смерть и время» и «все, кружась, исчезает во мгле» под неизменным «солнцем любви» (неизвестно, правда, *что* же греющем и любящем в этом круговороте смерти и времени). Загадка начинания, а с ней загадка движения-становления и времени открывается в началах бытия.

В точке, точкой единое полагается. Оно *становится* началом *бытия*, и этим полаганием, выходом из пред-полагаемого „нутра” (простой возможности) „наружу”, вне, в не-единое обнаруживает само бытие как сущую апорию. Эта обнаруженность бытия — сущая апория — есть *мир*. Точнее — архитектурно (логически) определенный *образ* мира. В частности, для греческой мысли это именно мир как *образ*, заверченный в себе прекрасный эйдос, *космос-убранство*. Соответственно парадоксальность бытия (как бытия мира) определяется здесь как *апория* единого-многочисленного или формы-движения. В апориях движения эйдетическая логика греческой мысли превращает загадку бытия в теоретическую проблему.¹

...Движение *на деле* связывает те стороны, которые *мы* до сих пор соотносили лишь мысленно и которые поэтому, казалось, можно было при необходимости развести по разным рубрикам: дискретность и непрерывность, тождественность и инаковость, точка как единый „субъект” движения и точка как множественность точечных положений в пространстве и времени.

Моменты, которые можно разделить, рассматривая проблему *in abstracto*, неразделимы в событии движения. Впрочем, „событие

¹ Как это делается, детально продумано в упоминавшейся уже работе В. С. Библера. См. с. 709, прим. 1.

движения” — плеоназм. Достаточно сказать: „событие”. Достаточно затем услышать сказанное „событие”, чтобы захотеть досказать то, что подсказывает, кажется, само слово: речь, собственно, идет о *бытии*, о бытии как событии. Вся трудность в двух смыслах бытия: бытие, сосредоточенное в себе, схваченное в неделимой точности своей „идеи”, и — бытие-мир, бытие-событие, происшествие...

По отношению к движению эти два смысла в свою очередь отображаются в двух его „измерениях” — пространство и время.

Занимаясь точкой в пространстве (одномерном), мы не всегда замечали, что давно уже вовлекаем в рассмотрение *время*. Элементарное событие движения на деле связует то, что мы аналитически разделили как стороны апории: непрерывность пути, всюду *делимую* на точки-места, точечные положения покоя, которые проходит (?) движущаяся точка, и нигде *не делимую* непрерывность времени. Если точка движения рассматривается в проекции на путь, она может быть разделена на *две* покоящиеся точки, два определенных положения. «Ведь точка, — напомним замечание Аристотеля, — и связывает величину в непрерывную, и разграничивает ее, будучи для одного началом, для другого концом. Но если кто принимает последнее, пользуясь одной точкой как двумя, ей необходимо остановиться, если одна и та же точка будет началом и концом» (там же. IV 11, 220a11—14). Эта-то остановка в каждой точке деления и образует скрытую до поры апорию движения.

Ведь бытие движения предполагает необходимость, во-первых, действительного разделения, различения по меньшей мере двух точек-положений, во-вторых, отличной от них, тождественной себе точки, — того, *что* движется. Тогда апория движения (становления) выразится в том, что точка как „субъект” движения либо всегда покоится в точке-положении, либо вынуждена занимать сразу два положения.

Элементарный *ход* смещения *точки* (*что* движется) из одной точки-положения в другую точку-положение предполагает *исполнение* этой невозможности: тождество одной точки и двух разных: „здесь-теперь” конца „здесь-теперь” начала.

Неделимая на отдельные местоположения непрерывность движения воплощается временем. Время и есть стихия *неделимой* непрерывности, чистой текучести, не-точ(еч)ности. В отличие от геометрических величин время не имеет ни начала, ни конца, ни деления. Время не может временно прекратиться, оно, кажется, течет все время. Даже покой длится во времени. Если что может по праву претендовать на роль *первой* материи, так это время, непонятно только, как эта материя вообще может принимать форму.

Впрочем, как раз движение позволяет выявить бытие времени через соотнесение одного с другим, представить время через путь. Течение (или *длине*) времени можно сопоставить с протяжением (или *длиной*) линии, *поскольку* можно увидеть линию как *след* движущейся (во времени) точки, — обозримый, делимый на отрезки, измеримый определенным числом таких (единичных) отрезков. Лишь рассматриваемое со стороны пройденного пути и его возможных делений само время кажется делимым на „теперь-положения”. Так, время измеряется движением, например движением тени гномона вдоль шкалы, т. е. отрезка, разделенного точками на интервалы.¹ Однако если отрезок и разделен точками, то само движение (времени) ни в одной точке не останавливается и то, *что* измеряется таким пространственным образом, сохраняет в себе именно неизмеримость, не-прерывность (непрерываемость) непрерывного. „Точка” времени — момент „теперь” (относительно которого различается предыдущее и последующее) — время не разрывает, т. е. не осуществляется, не исполняется, не сбывается во времени как точка. «„Теперь”, — говорит Аристотель, — есть непрерывная связность (συνέχεια) времени, ибо оно связует (συνέχει) прошедшее и будущее время; но „теперь” есть и граница (πέρας) времени, ведь „теперь” *〈как граница〉* есть начало одного *〈последующего, будущего〉* и конец другого *〈предыдущего, прошлого〉*. Впрочем, для „теперь” это не так ясно, как для покоящейся точки, поскольку „теперь” *〈момент настоящего〉* делит *〈время всегда только〉* в возможности [никогда не настает на деле]; и лишь поскольку „теперь” разделяет *〈есть — в возможности — точка деления〉*, момент времени — всегда иной, поскольку же „теперь” связывает, это всегда то же самое, подобно тому как и *〈точка〉* в случае математических линий. Ведь для мысли (τῆ νοήσει) точка не всегда та же самая; если линия мыслится разделенной, точки деления различаются друг от друга [положением²],

¹ Мы распознаем время, замечает Аристотель, «когда разграничиваем движение, определяя предыдущее и последующее. (...) Мы разграничиваем их тем, что воспринимаем один раз одно, другой раз другое, а между ними — нечто отличное от них; ибо когда мы мыслим крайние точки отличными от середины и душа отмечает два „теперь” — предыдущее и последующее, — тогда это [именно] мы и называем временем...» (Физ. IV 11, 219a25—30). Отсюда известное определение: «Время есть число движения в отношении к предыдущему и последующему» (там же. 229b25).

² «...Так же, как софисты считают иным [человеком] Кориска в Ликее и Кориска на рыночной площади. И он различен именно потому, что каждый раз находится в другом месте» (там же. 219b20).

если же линия мыслится единой, точка [соединяющая, возможная, мыслимая] повсюду та же самая. Так и „теперь“: с одной стороны, это ⟨точка⟩ деления времени в возможности, с другой — ⟨общая⟩ граница обеих частей и их единение. Ведь одно и то же и одним и тем же разделяет и соединяет, но бытие этого не то же самое» (Phys. IV 13, 222a10—21. Курсив и текст в скобках добавлены мной. — А. А.).

Бытие точки как точки разделяющей и бытие точки как точки соединяющей — разные бытия. Точечность (единость) бытия и бытие (положенность) точки различаются как два бытия, два модуса бытия. Если точка разделяющая (отделяющая) *существует на деле*, поскольку имеет положение конца или начала, то точка соединяющая имеет *возможное* положение, *существует в возможности*. *Бытие возможного положения* есть особое бытие — бытие *непрерывной* величины. В этом различении Аристотель, как уже отмечалось, думает найти выход из апорий Зенона.

Следует заметить, что бытие в возможности двояко, предполагает всегда два возможных бытия: возможность положения и возможность полагания (полагаемого), „в чем” и „что”; бытие-возможность-1: ускользающее от понятия „неопределенное” („беспредельное”) и бытие-возможность-2: могущий „понимать” предел; возможность как *материя* и возможность же как просто *мыслимое*, „мысленная материя” по Аристотелю.¹

Что движущаяся точка проходит (как бы пересчитывает) бесконечное число положений покоя (или „половинок” расстояния), это обстоятельство для непрерывной величины побочное, говорит Аристотель, это происходит κατὰ συμβεβηκός — по совпадению, косвенно, а не напрямую (ἀπλῶς δ’οὐ), не на самом деле, потому что «сущность ее ⟨непрерывной величины⟩ и бытие иные (ἢ δ’οὐσία ἐστὶν ἕτερα καὶ τὸ εἶναι)» (ibid. VIII 8, 263b9).

Бытие непрерывной величины² — т. е. бытие возможного положения — располагается *между* простой (мысленной) единицей парменидовского бытия и просто небытием. Но в горизонте этого

¹ Арист. Метаф. VII 10, 1036a8—12: «А есть, с одной стороны, материя, воспринимаемая чувствами (ἄλη ... αἰσθητή); а с другой — воспринимаемая умом (νοητή); воспринимаемая чувствами, как например медь, дерево или всякая движущаяся материя, а постигаемая умом — та, которая находится в чувственно воспринимаемом не поскольку оно чувственно воспринимаемое, например предметы математики (τὰ μαθηματικά)». (См. также: там же. VIII 6, 1045a33).

² Неуловимо-необходимое бытие, которое греческие мыслители со времен Анаксимандра принимали в расчет под именем ἄπειρον — *неопределенное, беспредельное*.

возможного бытия-положения мысленная единица бытия оказывается также лишь *возможностью* — возможностью занять положение, иметь место, сбыться. Невзрачная точка — *единое, имеющее положение* — содержит в себе всю мистерию этого события.

Вдумываясь в апории Зенона, Аристотель обращает внимание на то, что природа непрерывного (величины, движения, времени) не только (даже не столько) в делимости, сколько именно в не-прерывности, связности, и положение точки на деле можно понимать не как раздел, разрыв на две точки, а, наоборот, как соединение начала и конца в одну точку, как величину, *охваченную* точкой, как круг, в котором начало движения (откуда) есть и конец, цель его (куда) — или — возможность движения совпадает с его завершенностью.

В. Момент бытия

Вспомним логические этапы пройденного пути. Речь идет о бытии, о том, как возможно бытие. Бытие логически схематизируется как единое, имеющее положение, т. е. как точка. Положение предполагает величину, величина же предполагает движение. Но движение, полагающее точку, есть возвращающееся в себе движение, начало которого совпадает с его концом. Это движение неотлично от покоя: вращение центра, движение по кругу, в котором некоторым образом нет различия мест (начала, середины, конца)...

Трудности и странности, однако, возрастают, когда обращают внимание на то, что вместе с движением в „положении” точки обнаруживается еще кое-что, а именно — *время*. Следуя за Аристотелем, мы начинаем понимать, как возможно стоячее движение, движение-форма, форма, определяющая *возможности* движения.¹ Но обращаясь к времени, которое тут предполагается с тою же необходимостью, что и движение, и с тою же необходимостью должно быть усмотрено *в точке* бытия, мы попадаем в предельное затруднение.

Время необходимо входит в положение точки (в положенное *бытие* единого, поскольку оно — бытие — иное, чем единое²), но на деле точке этой в себе быть не дает, поскольку делимо *только* в возможности. Время поэтому представляется некой стихией возможности как таковой. Время — это *хроническая возможность*.

¹ См. подробнее в упомянутой выше (с. 709, прим. 1) работе В. С. Библера.

² «Если только единое причастно бытию, оно причастно и времени» (Платон. Парм. 152а).

Оно поэтому есть нечто такое, замечает Аристотель, что «или совсем не существует, или едва [существует], будучи чем-то неясным» (Физ. IV 10, 217b35).

Неясность, кажется, только усугубляется, когда Аристотель пробует разъяснить, как обстоит дело с точкой во времени, с моментом „теперь”. С одной стороны, различие моментов (точек) для существа времени посторонне. С другой, если моменты „теперь” во времени (предыдущее-последующее, раньше-позже) не различаются и существует только одно „теперь”, «нам не кажется, что прошло сколько-нибудь времени, так как не было и движения» (219a32). Значит, действительное, хотя, кажется, и невозможное различие временных точек-положений, *моментов* (событий, состояний, сроков, „времен”) необходимо для бытия времени в качестве времени. Течение времени выявляется посредством различения моментов¹ (предыдущее и последующее) и измеряется посредством счета неких конечных движений.

Вот текст Аристотеля, наглядно передающий эти затруднения. «...Как движение всегда иное и иное, так и время. Но разом [взятое одновременно, синхронно] — все время [в каждый момент] одно и то же;² ведь „теперь” то же самое, когда бы оно ни было (τὸ ὑὰρ νῦν τὸ αὐτὸ ὅ ποτ' ἦν), но [полагаемое] ему бытие — другое, а именно „теперь” измеряет время, поскольку [оно разделяется на] предыдущее и последующее. Итак, „теперь” в одном отношении то же самое, в другом — не то же самое; поскольку оно всегда в ином и ином, оно разное (это ведь и значит для него быть „теперь” [τοῦτο δ' ἦν αὐτῷ τὸ νῦν εἶναι]), поскольку же „теперь” каждый раз есть то, что оно есть, — оно то же самое [ὃ δὲ ποτε ὄν ἐστὶ τὸ νῦν τὸ αὐτό]» (Phys. 219b10—15).

¹ См. с. 763, прим. 1.

² ὃ δ' ἅμα πᾶς χρόνος ὁ αὐτός — смысл ἅμα здесь понимается по контексту, в котором *последовательности* моментов противопоставляется каждый момент, взятый отдельно, безотносительно к другим и остающийся поэтому одним и тем же на всем протяжении времени. Вот, к примеру, несколько переводов. Р. Хоуп: «To be sure, all simultaneous time is the same. — *Разумеется, все время, взятое в одно и то же время, есть то же самое...*» (Aristotle's Physics / Transl. by R. Hope. University of Nebraska Press. Lincoln and London, 1961. P. 80). Ф. Корнфорд: «But at any given moment time is the same everywhere. — *Но в каждый данный момент время повсюду то же самое*» (Aristotle. The Physics. Cambridge (Mass.); London, 1963. Vol. I. P. 389). Г. Варнер: «Im simultanen Querschnitt allerdingis ist der Zeit in ihrer ganzen Breite jeweils identisch eine. — *Но в каждом мгновенном сечении время на всем своем протяжении всегда тождественно одно*» (Aristoteles. Werke / Übers. von H. Wagner. Berlin: Akademie Verlag, 1967. Bd 11. S. 113).

Так что же, собственно, значит для „теперь” *быть*: быть повсюду одним и тем же моментом настоящего, — когда то ли само время исчезает в нем, то ли настоящее исчезает во времени между „уже не есть” и „еще не есть”, — или, напротив, быть разными „теперь”, в соотношении (измеримом) которых („еще до того, как”, „прежде чем”, „третьего дня”, „в тот самый момент, когда”, „потом”, „еще будет время”) время только и становится временем? И если „теперь” — одно, оно, кажется, и есть только одно без всяких „до” и „после” или же вообще не есть (а только может быть), ибо исчезает в непрерывном потоке, одновременно и связывая прошлое и будущее друг с другом без перерыва на себе, и осуществляя их в качестве таковых относительно себя. Для бытия времени необходимо действительное различение моментов — т. е. остановка времени! — которое невозможно вследствие неделимой непрерывности (непрерываемости) того же времени.

Значит, и бытию момента времени присуща двойственность, с которой мы столкнулись, изучая точку как единое, имеющее положение: странная тождественность тождественности и инаковости. Но теперь эта странность — эта апория — выявилась, кажется, вполне.

Что же такое вообще бытие времени? Или как время входит в бытие, а бытие занимает время?

Пройдем еще раз уже знакомым путем и всмотримся внимательнее в некоторые стороны. Мы подошли к времени от движения, а к движению от положения точки на линии, а в положении точки нашли (схематическое) средоточие бытия. Величина, движение, время пред-полагаются точкой как *место* ее возможного полагания, как возможность самого *со-бытия* полагания и как *момент* возможного *события*. Однако точка — единица, имеющая положение, — вместе со всеми включенными в это положение пред-положениями — оказывается скрещением апорий. В основе лежит исходная апория: бытие точки как положенной единицы есть взаимопредположение и взаимоотрицание неположенной единицы и положенного двуточия (конец или/и начало). Точка и *есть* схематическое средоточие самой атории бытия как *связи* (*связки*) единого и многого, тождественного и изменяющегося, мысленного и „телесного” (пространственно-временного)...

Входя в положение точки как в наглядное средоточие этой атории (едино-точечность в-идее-бытия и дву-точечность на-деле-бытия), мы отметили несколько ее оборотов. (1) Речь идет о бытии точки в качестве *конца* или *начала*, границы, предела величины (линейной). *Бытие* точки (пред)полагает (= начинает) величину,

чтобы — в качестве бытия *точки* — (тут же) положить ей конец. Следовательно, (2) *одна* точка, имеющая положение, имеет положение начала и конца, иначе говоря, есть *две* точки в одной, что и становится явным в точке, положенной как точка деления. (3) Формальные апории оказываются сущностными, когда в бытии-положении точки открывается бытие-полагание, т. е. точка, мыслимая как начало движения (вы-ступания, ис-хождения...). Здесь-то и развертываются известные Зеноновы апории движения как невозможности начинания движения (бытия), оканчиваяния движения (завершения) или перехода точки (движущейся) от одной точки (положения) к другой точке. Попытка разрешить апории Зенона приводит Аристотеля к следующим выводам. (4) Апории бытия, логически определившиеся как апории движения (изменения вообще), схематизированные как апории бытия (положения) точки, совмещающей в своем точечном единстве два несовместимых положения, — можно вроде бы разрешить, рассматривая одно *невозможное* событие бытия в горизонте двух *возможностей*. Один горизонт возможного (один *смысл* возможности) — это *мыслимое* единое как единая идея *возможности* бытия (закрывающая один ответ на вопрос: что значит быть?), можно сказать — единое как *замысел* бытия, лежащий в начале начал и в конце концов (цель, завершение, исполнение).¹ Единое — идея, *начало* бытия сущего — есть *δύναμις* в смысле *могущего*, способного.² Тот же самый „замысел“ единого, понятого как *цель, конец*, внушает мысль, что в нем-то бытие и окончательно исполняется...

Другой горизонт (смысл) возможного противоположен первому: это внутренне лишенная пределов (непрерывная) стихия *пустой возможности*, пассивно допускающая многообразные положения и определения.³ Бытие как *иное* мысленного единства (другой ответ на вопрос: что значит быть?).

¹ Можно сказать, что *исполненное* в мысли бытие Парменида Аристотель понимает как *замысел* бытия, подлежащий исполнению на деле, как начало и цель, само-цель.

² По Аристотелю, возможность-способность (*δύναμις*) может быть действительно-могущей, как например способность начинать движение или изменение или как способность успешно достигать задуманное. Но возможность-способность имеет соответственно и обратную сторону: способность (или неспособность) претерпевать — приводиться в движение, принимать форму. См. вкратце: Arist. Metaph. V 12.

³ Этому смыслу *возможности* у Аристотеля соответствует понятие *лишенности* (*στέρησις*). См., например: Metaph. XII 5, 1071a10.

Здесь, как видно, намечается роковое распутье. Имея в виду идеальное единство замысла как предел, цель и завершение, именно в нём, в простоте его мысленного бытия и усматривают предельное средоточие исполненности — осуществленность, действительность, бытие. Как если бы именно замысел, изначально бывший и хранимый в уме художника (или в умной душе мира), совершенством и бытийностью превосходил все его возможные воплощения (путь, ведущий к неоплатоникам¹). Если же в замысле видеть прежде всего начало движущее, которое без движимого *на деле* остается *возможностью* (движущим, начинающим, вершащим только в возможности: двигатель без движимого, начальник без подчиненных, вершина без вершимоного), его идеальная (мысленная, ноуменальная) *полнота* окажется только еще подлежащей исполнению,² подобно тому как точка, положенная (сущая) в качестве центра, нуждается в периферии, чтобы быть, иметь положение центра.

Концы, кажется, можно свети с концами, если понять точку начала и точку конца как одну точку. Точка, в которой точка конца и точка начала как различаются, так и совпадают, есть *поворотная точка*, начало и конец на периферии круга, или предельное — центр вращения. Это различие как бы подсказывает необходимые посредствующие формы: точка — центра вращения — круг — круговращение — вращаемое — возвращающееся (поворотная точка).

Соответственно осуществленность и изначальность мыслятся не просто как неподвижная форма, а как форма *завершенности*, определяющая вместе с тем *возможности* движения: структура естественных мест, умный космос. Тем не менее Аристотель до-

¹ «...Красота, присущая искусству, не приходит в камень, а покоится в себе, в камень же приходит лишь менее значительная, производная красота, которая не остается в чистом виде в самой себе и так, как ее задумал художник, но открывается лишь в ту меру, в какую камень повиновался искусству» (Plot. Enn. 5.8.1, 6—22). Цит. по кн.: Панофский Э. IDEA. К истории понятия в истории искусства от античности до классицизма. СПб., 1999. С. 22. (Ссылка, которая в этом издании указана неверно, у нас исправлена).

² Подобно тому, замечает однажды Аристотель, как учитель считает свою цель достигнутой, когда показывает способности своего ученика на деле, так и в природе бытие чего бы то ни было есть бытие обнаруженное, сказавшееся. «Ибо дело — цель, а деятельность — дело, почему и „деятельность“ производно от „дела“ и нацелена на „осуществленность“ (τὸ γὰρ ἔργον τέλος, ἢ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον. διὸ καὶ τοῦνομα ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον, καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέθειαν)» (Арист. Метаф. IX 8, 1050a15—23).

полняет это „умное небо” живым — изменчиво-многообразным — *миром*, миром, приводимым в движение, в котором ум может показать себя *на деле*. Тем самым единственно только *событие мира* оказывается исполненностью бытия, относительно которого и приводимое, и приводящее в движение суть только бытия-в-возможности.

Аристотель, иными словами, включает возможность в бытие, делает ее онтологически значимой. Физический („подлунный”) мир, мнившийся элеатам мнимым, включается Аристотелем в истинный мир не по соображениям здравого смысла, требующего считаться с „феноменами”, и не из эклектического пристрастия к досократовскому „физиологизму” или — того хуже — какому-то „биологизму”. Существование „подлунного” — изменчивого, несовершенного, протекающего во времени, вязнувшего в возможностях, блуждающего и теряющегося в неопределенностях мира — не случайное недо-разумение божественного ума, а, напротив, его необходимое пред-положение, допущение, позволяющее ему самому выйти из само-довольной возможности, чтобы до(по)казать себя на деле вразумления (= определения [ὄρισμός, λόγος], собирания [συλ-λέγειν], устройства [διακόσμησις]) хаоса, который, следовательно, тоже оказывается при деле.

Таким образом, характер *апории бытия* (схематизируемый в *апориях точки* — единицы, имеющей положение, занимающей место, но такое, которое частей не имеет, места не занимает) у Аристотеля (и после него) меняется. Точка есть *энергия* единого. Она полагается (наполняется) двумя противоположными движениями: она оказывается следом *величины*, устремленной, *сходящейся* в единое, и одновременно явлением *единого*, движущего, *происходящего* многим. Точка — положенное единое — раскрывается теперь как точка, полагаемая равнодействием противодвижений, движения исхождения и движения восхождения (возвращения). Так мыслимая точка скрывает в себе противоборство двух смыслов *исполнения*: единство как предел *целостности* изделия, замысел, средоточие, источник замысла... и различенность — вплоть до *единственности* — всех точек как предел отделки изделия, члено-раздельной исполненности.

Вернемся, однако, на шаг назад. Само бытие в возможности, заметили мы, оказывается двояким. „Что” — идея-замысел, форма, единое — определенная возможность-могущество (тем не менее *возможность*), с одной стороны, и, с другой стороны, „в чем” или „из чего” (устрояемое) — неопределенная возможность-лишенность. Обе возможности суть моменты действительного бытия как

бытия-энергии (эйдос-сущий-существом [$\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\nu\omicron\nu\nu^1$], существо-энергия-эйдоса²). Перед нами, кажется, вариация на известную со времен Анаксимандра и пифагорейцев тему о беспредельном и пределе. Смысл этих „начал” (условий-возможностей) бытия сущего теперь можно было бы уточнить так: *хроническая* возможность неделимой непрерывности: *беспредельное* время³ (чистая материя) и неподвижный, мысленно отвлеченный *предел*, положенное единое: единица-мера, единица-точка, единица-мгновение. Теперь, впрочем, этот предел уже не последнее (не первое): „за” ним, „единицей-мерой”, „единицей, имеющей положение” пред-положена единица, положения не имеющая, не существующая *посредством* осуществления. Как-то ведь „есть” — не забудем — и единое просто, единое, которое единее единства точки, единое, не имеющее места-времени, сущее и без бытия, просто так. Единое, *могущее* быть, но *могуществом* быть превосходящее все возможные полагания, определения, осуществления бытия.⁴

Время как „предельно” беспредельное (хроническая возможность) требует поставить вопрос таким образом: как же возможно что-то сделать из этой материи, положить предел ее течению, как мысленная точка может занять положение в том, что, кажется, не допускает никаких положений и тем не менее само впервые становится собой (чем-то вообще), будучи на деле разделенным на разные моменты: раньше, теперь, потом..? Мы возвращаемся к вопросу: что же такое *бытие* момента времени или момента времени в бытии?

Ясно, что здесь, во времени, где нет ни начал, ни концов, ни делений, нельзя отделаться относительными или условными положениями отрезков, интервалов, углов, поворотов. Точку во времени

¹ См.: Arist. Metaph. VII 11, 1037a29: «Сущее [в сути его бытия] есть внутренне присущий сущему [неотделимо пребывающий в сущем; лат. in-esse, inherens; англ. indwelling] эйдос, из которого и из материи [образовано] так называемое целостное существо — $\eta \gamma\alpha\rho \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota \tau\omicron \epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma \tau\omicron \acute{\epsilon}\nu\omicron\nu \acute{\epsilon}\xi \omicron\upsilon \kappa\alpha\iota \tau\eta\varsigma \acute{\upsilon}\lambda\eta\varsigma \eta \sigma\omicron\nu\omicron\lambda\omicron\varsigma \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ ».

² Ibid. IX 8, 1050b3: «Ясно., что существо и эйдос есть энергия — $\phi\alpha\nu\epsilon\rho\omicron\nu \delta\tau\iota \eta \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha \kappa\alpha\iota \tau\omicron \epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ ».

³ Как показал А. В. Лебедев, за „апейроном” Анаксимандра как раз и скрывался Хронос. См.: Лебедев А. В. ТО ΑΠΕΙΡΟΝ: не Анаксимандр, а Платон и Аристотель // Вестник древней истории. 1978. № 1—2.

⁴ В. В. Биbihин улавливает такой смысл — *могущество* — в Парменидовом бытии: «[Парменид] бытием называет не в частности, а *прежде всего* то, чего безусловно нет и никаким образом существования нет, но что есть *так*, как ничто не умеет быть, и вполне, и безусловно, и с размахом, и без конца *умеет* „и так” без всякого бытия». Это, замечает В. Биbihин, тот же смысл сверхбытийности бытия, что «Могу»—«Posse» Николая Кузанского (*Биbihин В. В.* Чтение философии // Историко-философский ежегодник. 2006. С. 139).

(ему, времени) не поставишь. Точка, положенная во времени, не может быть ни только началом, ни только концом, ни чем-то (ничем) между концом и началом. Точка не может иметь положение *во* времени, безначальном, бесконечном и непрерываемом. Поэтому если возможна точка, в которой единое имеет положение во времени, то это есть точка, со-держащая, сводящая воедино *все* время. Таков смысл *момента* — временной положенности (исполненности) единицы бытия: всего бытия как одной единицы.¹ Момент как временная положенность единого (т. е. цельное событие бытия) — это точка не *внутри* времени и не *вне* времени, а на пределе, на краю (ἐν ἀρχῇ, ἐν ἑσχάτῳ) времени, на границе между текущим временем и началом-исполненностью времен.

Греческое слово τὸ ἑσχάτον (край, конец) подсказывает, что всякая внимательная онтология обязательно включает, несет в себе определенную форму *эсхатологии*.² В отличие от других возможных оборотов онтологической эсхатологии (например, в отличие от средневековой *эсхатологии*, определяющей (осмысляющей) историческое время „сего века” со стороны конца времен, финала истории, рубежа „века будущего”) эйдо-логическая мысль античности находит „предел”, „конец”, исполненность времен не в неисследимых началах и концах времен, а, напротив, — *в теперь*, так сказать в середине времени, в центре, на вершине.

¹ См. с. 715, прим. 1.

² Два свидетельства в подтверждение этих выводов: (1) М. Хайдеггер в работе «Изречение Анаксимандра» говорит, что в изречении Анаксимандра заключена мысль, сказавшаяся однажды, на самом восходе исторической судьбы Запада. Теперь, на закате этой истории, «восходящее однажды этой судьбы приходит — как это „однажды” [в целом] — к концу (ἑσχάτον), т. е. растает с сокровенной по сей день судьбой бытия. Бытие сущего сосредоточивается (λέγεσθαι, λόγος) в конце своей истории. Прежняя суть бытия закатывается в своей все еще сокровенной истине. История бытия сосредоточивается в этом расставании. Сосредоточение в этом расставании как сосредоточение (λόγος) предельных крайностей (ἑσχάτα) прежней сути есть эсхатология бытия. Само бытие в качестве судьбоносного эсхатологично» (Heidegger M. Holzwege. Frankfurt am Main, 1963. S. 301—302); (2) Подобная логика приводит Н. А. Бердяева, мыслящего в совершенно ином, чем Хайдеггер, идейном контексте, в духе христианской эсхатологии, к заключению: «Эсхатология есть учение о конце истории, об исходе, о разрешении мировой истории. Эта эсхатологическая идея совершенно необходима для того, чтобы была осознана и конструирована идея истории, для осознания свершения, движения, имеющего смысл и завершение. Без идеи исторического завершения нет восприятия истории, потому что история по существу — эсхатологична» (Бердяев Н. А. Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. Париж, 1969. С. 41). См. также прим. 1 на с. 754.

Точка времени — единое, положенное во времени, — возможна только как *все* время, „положенное” в единственную точку: временной *момент* всего вневременного *бытия*. В момент бытия время каждый *раз* некоторым *образом* все целиком, *разом* содержится сейчас, сей момент. Но сей момент (каждый) „располагается” как бы на границе времени, т. е. в точке *кануна* и *конца* времен,¹ исполненности и готовности. Так, мыслимый момент можно поэтому назвать „временной эйдос”. В качестве такового он отличается неделимой (атомарной) единственностью: вершина, *пик* (ἄκμή) существования. Момент этот неделим не как частица времени, а как „образ вечности”, не имеющий ни „до”, ни „после”. Тем не менее это момент *времени*, т. е. той стихии, которая и допускает возможность движения (изменения, становления), есть условие его возможности, и сама не существует вне движения. Поэтому момент бытия как конец и канун имеет характер *события*: исполняющегося становления, в котором то, что становится, готово на деле быть тем, что оно есть, и чем — по своей природе — оно и было.²

Иными словами, бытие как единое, имеющее положение во времени, т. е. *момент* как момент *бытия*, есть бытие как событие: бытие как бытие-сбывающееся и бытие-могущее. Каждое сущее можно постигнуть в том, что оно есть, застигнув его в его *свое время*, в момент исполненности и готовности, в средоточии сбывшейся судьбы (природы, этоса) и в расцвете бытийных возможностей. Греки именовали такой момент словом *καιρός* — *срок, пора, своевременность*, — шла ли речь о природе „дней” (времен, сезонов, сроков) земледельческого *года* и соответствующих им „дел”, как в поэме Гесиода, или о моменте успеха, удачи в состязаниях, как у Пиндара,³ или о роковом сроке свершения судеб, как у трагиков. *Кайрос* — момент вызревания, поспевания, момент, когда выходит на свет, на деле сбывается то, что собственно есть и всегда уже некоторым сокровенным *образом* — как *природа* или *судьба*, как *внутренняя форма* или *идея* — было и будет; момент, в который по-настоящему настает, сбывается (конец) все то, что в возможности было и что содержит в себе все то, что может быть, будущее

¹ Именно так понимаемый *момент* (а не просто все время в целом) отвечает платоновскому определению времени как подвижному образу вечности (Tim. 38A). Вопрос в том, чтобы понять не только „вечность” в средоточии „подвижности”, но уяснить и смысл „подвижности” в качестве бытийного момента „вечности”.

² См. подробнее в работе: Ахутин А. В. Physis и Natura. Понятие „природа” в Античности и в Новое время. М., 1989. С. 124—163.

³ См.: Hes. Op. et D. 694. Pind. Ol. 2, 54; 13, 47. Pyth. 8.1 et passim.

(канун). *Καῖρος*, роковой срок раскрытия того, что есть, также имеет характер поворотной точки, но по отношению ко времени в целом им схвачено (сцеплено, собрано) *все* время.

Приведу только две иллюстрации.

Внимание к событиям лежит в основании историографии. Греческий историк классической эпохи начинает свой труд словами: «Фукидид, афинянин, описал войну пелопонессцев с афинянами, как они воевали между собой. Приступил же он к своему труду тотчас после начала военных действий, предвидя, что война эта будет важной и наиболее достопримечательной (ἄξιολογώτατον — букв. *наиболее достойной внимания и отчета*) из всех, бывших дотоле. А рассудил он так, потому что обе стороны взялись за оружие, будучи в расцвете сил (ἄκμάζοντες) и в полной боевой готовности». ¹ Настал, иначе говоря, момент, когда все участники находятся в полноте сил, в готовности к тому (канун), чтобы в сражении на деле обнаружить, что они суть, и дать свершиться судьбе (конец). Раз так, то в сражении этом сказывается не столько случайность обстоятельств, сколько сама судьба, логика вещей, потому-то оно и достойно „логоса“. Здесь и сейчас настает как то, что было, так и то, что будет. «И в самом деле, — продолжает Фукидид, — война эта стала величайшим потрясением для эллинов и части варваров и, можно сказать, для большей части человечества. {...} Исторические события далекого прошлого не представляли ничего значительного как в военном отношении, так и в остальном». ²

Другим примером (и, пожалуй, даже более, чем примером) ментального события бытия может служить тот поворотный пункт во временной последовательности действий, который Аристотель считает смысловым средоточием („душой“) *трагедии*. В средоточии трагического склада событий стоит момент *перипетии*, ³ когда последовательно преследуемая цель в момент достижения внезапно, против ожиданий, оборачивается противоположной и герой *попадает* на том, что он есть и каково оно есть. Перипетия — это трагический „кайрос“. ⁴ Герой успел в исполнении задуманного,

¹ Фукидид. История / Пер. Г. А. Стратоновского. Л., 1981. С. 5.

² Ibid.

³ От *περί-πίπτω* — букв. *падать вокруг* (как бы обнимая; так Аякс в трагедии Софокла «насквозь пронзенный свесился с меча». Ст. 920 [в другом изд. 908], пер. С. В. Шервинского), т. е. *наткнуться, напороться, впасть, попасть* (в тупик).

⁴ Так, Эдип в трагедии Софокла «Царь Эдип» в момент появления пастуха, который сейчас расскажет его историю, говорит: «ὁ καίρος ἤρθησθαι τάδε. — *Вот срок всему раскрыться*». Ст. 1050.

но *смысл* успеха меняется: трагическая ирония сталкивает героя с самим собой как собственным противником.

Перипетия открывает глубинную апорийность бытия как момента времени: время здесь, в самом деле, *останавливается*, оно присутствует, настаёт, может быть охвачено, понято все целиком, разом — от неисследимо бывшего до неисследимо будущего (как, например, в «Прометее» Эсхила).

Можно различить три стадии втягивания героя и зрителя в это средоточие момента бытия. Столкновение противоположных сил, мотивов, смыслов поражает *амеханией* (невозможностью действия), амехания сопряжена с *узнаванием* (открытием всего, как есть), узнавание завершается *катарсисом* (очищением), смысл коего слишком сложен, чтобы обсуждать его здесь,¹ но связано это *очищение* с тем, что горизонт узнавания распахивается на *все время*.

4.4. Точка души

Точка как момент трагической перипетии подводит нас к последнему, может быть неожиданному, повороту всей темы, который нужно хотя бы вкратце наметить.

„Положение точки”, последовательно раскрывавшееся как апория точки-двучия конца и начала отрезка, как апории движущейся точки, апории момента времени (один? множество? ничто?), апории момента как события бытия, охватывающего разом все время, заключает в себе нечто еще. Не кто иной, как Аристотель, рассуждая о логических апориях момента времени („теперь”) в «Физике» (кн. IV, гл. 10—11), привлекает внимание еще к одному участнику событий, необходимо пред-полагаемому самой возможностью единого быть положенным точкой-моментом-событием бытия. После того как в моменте бытия открылся смысл исторического и трагического события, нам нетрудно заметить присутствие *души*, но для сути дела важно, что Аристотель как бы невольно наталкивается на душу в контексте «Физики», в средоточии логических апорий времени.

Бытие времени предполагает изменение, т. е. различение моментов „теперь” (тождественных по своей природе) как предыдущих и последующих. Различать, однако, значит также сличать, соотносить друг с другом, со-поставлять в чем-то одном, не сливая воедино. Возможность различания предполагает, стало быть, *раз-*

¹ См. с. 727, прим. 4.

личающее, благодаря которому только и может существовать (или выявляться в существовании) время, т. е. со-поставленность разных моментов. Различающее различает, поскольку различное оказывается в нем различием *того же самого*, различием *внутренних* состояний. Различающее поэтому отличается коренным двуличи-ем: оно есть сразу и *одно*, могущее поэтому с-личать, со-относить, со-поставлять, и *многое*, могущее различаться в самом себе. Тако-ва *душа*, живая апория...

Тут нам уже мерещится чуть ли не Кант, но не будем торопиться и поддаваться соблазну ассоциаций, лучше перечитаем внима-тельнее однажды уже приводившиеся тексты Аристотеля.¹

Время неотделимо от изменений. «Ибо когда не происходит никаких изменений в нашем мышлении (τὴν διάνοιαν)² или когда мы не замечаем изменений, нам не будет казаться, что протекло время...» (Phys. IV 11, 218b22—25). «... Не замечать время связано для нас с тем, что мы не разграничиваем никаких изменений, и ка-жется, что душа недвижно пребывает в едином и неделимом, когда же воспринимаем и разграничиваем, тогда говорим, что прошло время...» (ibid. 218a30—34).

«...И если даже темно, и мы не испытываем никакого воздейст-вия на тело, а какое-то движение происходит в душе (κίνησις δὲ τις ἐν τῇ ψυχῇ), нам сразу же кажется, что вместе с тем протекло и ка-кое-то время» (ibid. 219a5—7). «...Мы и время распознаем, когда разграничиваем движение, определяя предыдущее и последующее (...). Мы разграничиваем их тем, что воспринимаем один раз одно, другой раз другое, а между ними — нечто отличное от них; ибо ко-гда мы мыслим (νοήσωμεν) крайние точки отличными от середины и душа отмечает два „теперь“ (καὶ δύο εἴτη ἢ ψυχὴ τὰ νῦν — букв. *и душа произносит два „теперь“*) — предыдущее и последующее, — тогда это [именно] мы и называем временем...» (a27).

Душа различает („один раз“, „другой раз“...), оставаясь тожде-ственной себе и именно благодаря этой тождественности, допускающей сличение разного.³ Лишь благодаря простой самотождественности души, — способной, однако, различать, т. е. самораз-личаться, — простая разность разного связывается (душою) в

¹ Мы уже не раз в цитировавшихся текстах Аристотеля встречались с „ду-шой“, но не обращали на нее внимания. См., например, цитату в прим. 1 на с. 763.

² Ф. Корнфорд переводит: «When we experience no changes of consci-ousness... — *Когда мы не испытываем никаких изменений сознания...*» (Aristotle. The Physics. Vol. I. P. 383).

³ См.: Arist. De Anima. III, 2.

целостность *сообщенных* друг другу (в душе) различий (когда «крайние точки отличены от середины», они *сообщены* друг другу и середине в качестве „раньше”, „позже” и „теперь”).

Скрытая дву-точечность положения точки открывается опять-таки душой, которая *может* „воспользоваться” (χρῶμενος¹) одной и той же точкой то как одной, связующей непрерывное, то как двумя, разделяющими (конец-начало) и останавливающими. Но здесь, в душе, где, собственно, все и происходит, трудность, казалось преодоленная с помощью различения двух модусов бытия — в возможности и на деле, — возникает вновь и вырастает в настоящую апорию.

Душа есть сущая апория, поскольку она-то и есть та точка, которой единое положено во многом, а многое — в едином. Как средоточие чувственных восприятий она вос-принимает многообразие восприятий — и соответственно воспринимаемого — воедино, открывая тем самым их различие (ибо зрение, например, не знает о слухе и т. д.) и воспринимая не только отдельные восприятия, но и общее, целое, сущее, наделенное разными качествами. Мы не видим слухом и не слышим зрением, душа воспринимает разное неким «последним, предельным, окончательным чувствилищем (τὸ ἔσχατον αἰσθητήριον)» (Арист. О душе. III 2, 426b15). Было отмечено: чтобы различное было различенным, оно «вместе должно быть ясно чему-то одному (δεῖ ἐνὶ τινὶ ἄμφω δῆλα εἶναι)» (426b18). «...Не могут обособленные друг от друга чувства различать обособленное одно от другого. Отсюда также явствует, что это невозможно в разные промежутки времени. Ведь точно так же, как одно и то же определяет, что благо и зло различны, так и тогда, когда оно определяет, что первое не есть второе, оно и определяет, что второе не есть первое <...> Так что различает нечто неделимое и в неразделимое время (ἀχώριστον καὶ ἐν ἀχώριστῳ χρόνῳ).

Но невозможно, чтобы одно и то же неделимое и в неделимое время совершало вместе противоположные движения...» (426b22—29). Когда я вижу Луну, я не вижу Солнца; когда я слышу одно слово, я не слышу других. Может быть, и здесь поможет спасительное различие „бытий”: одна и та же (по числу) душа по бытию, однако, может различаться: в возможности она *все*, в том числе и противоположное, на деле каждый раз нечто определенное и различное. Что-то, впрочем, здесь настораживает Аристотеля, заставляет сомневаться: «Или это не так? (ἢ οὐχ οἶόν τε;)» (427a5), —

¹ Phys. IV, 11 220a13. См. с. 756, прим. 4.

спрашивает он себя. В самом деле, ведь только что он подробно объяснял нам, что *быть* различающей (и, значит, на деле различной) и *быть* одной (т. е. тем, по отношению к чему различное может быть различным) — это *одно* бытие: душа различает сличая, собирая, сводя воедино, и зрение не видело бы света, не видя его отличия от тьмы, а слух не слышал (не понимал) бы слова, не слыша его из целого членораздельной речи...

По отношению к „модусам” бытия бытие души есть невозможная середина между возможностью и действительностью. Да и в чем, собственно, ее действительность: в самозабвенной поглощенности мгновенным восприятием или в сосредоточенной обращенности в свое единство?

И тут Аристотель вновь обращается к апориям точки. «Впрочем, — заключает он, — здесь дело обстоит так, как с тем, что некоторые называют точкой (στίχμη): как одна [она неделима], как две — делима. Действительно, [рассматриваемое] как неделимое, различающее едино, и [различает] одновременно; поскольку же оно бывает делимым, оно одновременно дважды обращено на одну и ту же точку (букв. *двойко пользуется одной и той же точкой* — δις τὰ αὐτὰ χρήται στίχμῳ ἅμα). Поскольку оно рассматривает границу как два, то и различает два свойства, и они разделены как бы посредством отдельных способностей. Поскольку же оно едино, оно различает чем-то единым и одновременно» (427a10—14). Беда только в том, что в отличие от точки, которую можно рассматривать (или пользоваться ею) двойко, само рассматривающее, или различающее (τό κρίνον), именно различая, остается одним.

Душа, следовательно, есть апория всех апорий, причем не только как проблема для теоретизирующего о ней ума, но и сама для себя, причем в средоточии своего бытия. Предельность этой сущей апории в том, что душа — «жилица двух миров» — есть простое единое, которое вместе с тем есть «некоторым образом все и каждое сущее (ἡ ψυχή τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα)» (О душе. III 8, 431b21).

Словом, апории точки как «единого, имеющего положение» — т. е. *апории бытия*, — казавшиеся, пока мы занимались величинами и движениями, отчасти обходимыми путем введения новых различий (например, бытия в возможности и бытия на деле), отчасти вообще отвлеченными от „жизни”, открываются со всей неустранимой необходимостью в средоточии, в *начале* самой жизни, а именно в бытии души.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Оправдания и благодарности	7
Введение. Философия как архео-логика	16
1. Ум в начале	19
2. Современная философия как спор о начале	29
3. Отвлеченность философии	34
4. Философии и философия	40
Часть первая	
ФИЛОСОФСКОЕ ПОНИМАНИЕ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И СМЫСЛ АНТИЧНОГО НАЧАЛА В ФИЛОСОФИИ	
Глава 1. Припоминание греческого начала	44
Глава 2. Философия и история философии	58
§ 1. Между беспредпосылочностью и предвзятостью	58
1.1. История философская и история объективная	59
1.2. Дух и буква в истории философии	64
§ 2. Музей самомнений или опыты самостоятельного мышления? 2.1. Философские мнения и самомнение философов	70
2.2. Урок Канта. Разум: изначальное самостояние	75
2.3. История философии: архив недо-разумений или общение в любо-мудрии?	81
§ 3. Общее место философии	87
3.1. Философия как место общения метафизик	87
3.2. Онтологическое основоположение: тождество мышления и бытия	90
3.3. Тождество мышления и бытия как априорное условие опыта	97
3.4. По ту сторону тождества: метафизическая онтология и фи- лософская онто-логика	101
Глава 3. Философское бытие античного начала	112
Предварительные замечания	112
§ 1. Античность в логике Гегеля: Диалектический тезис	120
1.1. Философия как самопознание человека в опыте историче- ского бытия	120

1.2. Снятие: критика, возводящая в истину	122
1.3. Греческий „дух” в духе научно-технической цивилизации.	129
§ 2. Гегелевские начала „греческой философии”	137
2.1. Греческая философия как начало философии	137
А. Мир как дом	137
Б. Мысль, нашедшая и не узнавшая себя	140
В. Греческое начало как непреходящий момент	143
2.2. Прекрасная индивидуальность	144
2.3. Мера	147
§ 3. Греческое начало в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера. Истина бытия	150
3.1. История европейской философии как составная часть фундаментальной онтологии (предварительный очерк)	150
3.2. Философия как феноменологическая <i>археология</i>	154
3.3. Метафизическая онтология и феноменологическая онтология	159
А. От феноменологии к истории бытия	159
Б. Метафизика метода	161
В. Онто-тео-логический склад метафизики	164
3.4. Подход к истории философии в размежевании с Гегелем.	170
А. Онтологическое „не”	170
Б. Шаг назад	171
В. Спекулятивный идеализм и традиция метафизики	174
Г. Истина Гегеля и истина греков	176
3.5. Греческая истина	179
А. Другая истина	179
Б. Греческое начало	186
§ 4. Античная философия в диалогической онто-логике В. Библера: Собеседник	192
4.1. Истина в смысле...	193
А. Гегелевское „снятие” и хайдеггеровское „преодоление”	193
Б. Странность и спорность бытия.	196
В. История философии как сократическая беседа	197
4.2. Философия как диалогическая со-временность исторических философий	198
А. Философия и метафизика с точки зрения диалогики	201
Б. Фило-софия как диалог „софий”. Драматургия философии	203
В. Диалогическая реконструкция истории философии как форма современной философии	205
4.3. От науки логики к логике культуры	207
А. История философии и логика	207
Б. Диалектическая дедукция и диалогическая трансдукция	209
4.4. История философии как философия: диалогическая археология онтологических начал	213
4.5. Диалогическая онто-логика и фундаментальная онтология	215
А. Хронотоп философии	215

Б. Фундаментальная онтология как онтологическая герменевтика и редуцирующее трансцендирование	216
В. Герменевтический спор бытия и диалогический парадокс онто-логики	219
4.6. Диалектическое самосознание начала, метафизическое забвение начала и диалогическая логика онто-логических начал	223
4.7. Диалогика как парадоксо-логика	227
§ 5. Античная философия и современность	230
5.1. Начала античной философии в диалогике	231
5.2. Античные начала в современной философии	239
А. Стихия начала	241
Б. Идея бытия	245
В. Эстетичность и поэтичность идеи бытия	246
Г. Диалогизм идеи бытия	252
Часть вторая	
НАЧАЛА И АПОРИИ АНТИЧНОГО МИРА.	
АРИТМОЛОГИЧЕСКАЯ АРХИТЕКТОНИКА МИРА ИЛИ УМ-УСТРОИТЕЛЬ	
Пролог в «Филебе»	259
1. Начало пути	263
2. Как все становится быть	264
3. Образ мира и образ мысли	269
4. Ум-строитель	273
Глава 1. Открытие философии	278
§ 1. Философия и теория	278
1.1. Мудрец и любо-мудр	278
1.2. Театр теории	283
§ 2. Космос	287
2.1. Космос-украшение	287
2.2. Космос хозяйства	289
2.3. Космос искусства	291
2.4. Хорейский образ космоса	292
Глава 2. Начала аритмологической поэтики	294
§ 1. Арифметика как теория музыкального космоса	294
§ 2. От музыкального космоса к космосу числа	297
§ 3. Гармоника и пифагорейская арифметика	300
Глава 3. Теория всеобщей симметрии и аналогии	306
§ 1. Геометрия чисел	306
§ 2. Пифагорейско-платоновский космос и его начала	310
Глава 4. Форма и движение	317
§ 1. Ум-художник	317
§ 2. Аристотелевская мета-морфоза теоретического космоса	323
2.1. Проблема Аристотеля	323

2.2. Механика	326
2.3. Аристотелевская форма	329
Глава 5. К началам	333
§ 1. Единица и двойца	333
§ 2. Начала как апории	340
§ 3. Начала античной философии	347
3.1. Конец теории и начало философии	347
3.2. Средоточие апории	352
Часть третья	
МИРЫ НАЧАЛ	
Раздел I	
ГЕРАКЛИТ, ИЛИ ПОЭТИКА НАЧАЛА	
Вступление. Гераклит и Парменид как начала греческой философии: два средоточия апории бытия	358
1. Апории начала	358
2. Полемика мыслителей или полемичность (спорность, диалогичность) бытия?	361
Глава 1. Многознание мудрецов и странность мудрости	365
§ 1. „Эпохэ” Гераклита. Отстранение от мудрецов и философов	365
§ 2. Странность мудрого	372
Глава 2. Начала ума: „я сам” и „всеобщее”	378
Глава 3. Логос	410
§ 1. Логос: семантика и поэтика	410
1.1. Слово „логос”	410
1.2. „Логос” поэзии	418
§ 2. Философский логос Гераклита	425
2.1. „Логос”: сочинение о сущем или сущее сочинение?	425
2.2. Три оборота „логоса”: логос-космос, логос-я и логос-люди	434
2.2.1. Логос-мир. «Образ мира, в слове явленный»	434
А. Онто-логическая гомо-логия	435
Б. Формы „логосов”	444
2.2.2. Гераклит и «Кратил»	446
2.3. „Логос”-„я”	460
2.3.1. Обращение к себе	460
2.3.2. Коллективный „мифо-логос” и всеобщий „логос” Гераклита	465
2.3.3. „Логос” как внутренняя речь	468
2.4. „Логос” и „люди”	496
2.4.1. Мифический мир людей и лирическая эфемерность человека	497

2.4.2. Загадка, оракул, трагедия	513
2.5. Единица „логоса”	519
Глава 4. Мир начала	524
§ 1. Сложение бытия	524
1.1. Противоположности	524
1.2. Сражение	538
1.3. Течение-горение бытия	546
Раздел II	
МИРЫ НАЧАЛА. ПАРМЕНИД, ИЛИ ЛОГИКА НАЧАЛА	
Вступление. Припоминание начала	561
Глава 1. Эпос Парменида	571
§ 1. Эпическое бытие	571
§ 2. Путешествие Парменида	578
Глава 2. Открытие бытия	583
§ 1. „Истина” и „мнение”	583
§ 2. От различий мира к единству бытия	596
Глава 3. Ход бытия	602
§ 1. Распутье Парменида	602
§ 2. Критерии бытия	612
Глава 4. Бытие и мышление	629
§ 1. Парадокс тождества	629
§ 2. То (же) самое	638
§ 3. На пути к пониманию греческого начала философии: эйдети- ческое тождество	643
А. Гносеологическое тождество	644
Б. Понимание эйдетического тождества современной филосо- фией	649
§ 4. От понимания в бытии к идее бытия	673
4.1. То самое	673
4.2. Сущее тождество	680
§ 5. Тождество предела	689
5.1. Между двумя тождествами	689
5.2. Знаки истинного пути	693
5.3. Сфера бытия	699
5.4. Средоточия бытия	707
Вместо заключения. Апории точки	718
1. Философия точки	718
2. Что такое апория	722
3. Онто-логика точки	736
4. Апории точки	747

Научное издание

Анатолий Валерианович Ахутин
АНТИЧНЫЕ НАЧАЛА ФИЛОСОФИИ

*Утверждено к печати
Редколлегией серии «Слово о сущем»*

Редактор издательства *М. В. Орлова*
Художник *Е. В. Кудина*
Технический редактор *О. В. Новикова*
Корректоры *О. И. Буркова, О. В. Гусихина, Н. И. Журавлева*
и *А. К. Рудзик*
Компьютерная верстка *Т. Н. Поповой*
Фотография Ахутина А. В. выполнена *С. М. Малаховым*

Лицензия ИД № 02980 от 06 октября 2000 г. Сдано в набор 17.05.06.
Подписано к печати 29.03.07. Формат 60×90 $\frac{1}{16}$. Бумага офсетная.
Гарнитура Таймс. Печать офсетная. Усл. печ. л. 49,1. Уч.-изд. л. 52,7.
Тираж 2500 экз. Тип. зак. № 3944. С 43

Санкт-Петербургская издательская фирма «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 1
E-mail: main@nauka.nw.ru
Internet: www.naukaspb.spb.ru

Первая Академическая типография «Наука»
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

ISBN 5-02-026918-2



9 785020 269187

