Мартин Хайдеггер

МОЙРА (ПАРМЕНИД VIII, 34–41)

Связь между мыслью и бытием — движущая сила всего западного мышления. Она была и остается нерушимым критерием определения того, в какой мере и каким образом даны нам склонность и возможность приблизиться к тому, что представляется историческому человеку достойным осмысления. Парменид говорит об этой связи в своем речении (фрагмент III):

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

«Ибо мыслить и быть суть одно и то же».

Парменид поясняет это речение в другом месте (фрагмент VIII, 34–41). Этот отрывок гласит:

ταὐτόν δ’ ἐστὶ νοεῖν τε και οὕνεκεν ἔστι νόημα. οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ὧ πεφατισμένον ἐστιν, εὑρήσεις τὸ νοεῖν× οὐδὲν γὰρ ἢ ἔστιν ἢ ἔσται ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τὸ γε Μοῖρ’ ἐπέδησεν οὖλον ἀκίνητον τ’ ἔμμεναι× τῶ πάντ’ ὄνομ’ ἔσται, ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ, γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί, καὶ τόπον ἀλλάσσειν διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν.

Одно и то же суть мыслить и то, о чем мысль[[1]](#footnote-1); ибо без того сущего, в связи с которым она выражена, не можешь ты найти мысль. Ведь нет и не может быть ничего иного, кроме сущего, поскольку Мойра подлинно связала его, дабы оно оставалось цельным и неподвижным. А потому все прочее есть лишь имя, которое дали смертные, полагая его истинным: «возникать» и «погибать», «быть» и «не быть», «перемещаться» и «сменять яркие краски».

Каким образом эти восемь стихотворных строк проливают более яркий свет на связь между мыслью и бытием? Кажется, они скорее затемняют эту связь, сами погружаясь во мрак и оставляя нас в нем беспомощными. Давайте же сперва поищем какое-нибудь разъяснение связи между мыслью и бытием, следуя прежним толкованиям в их основных чертах. Толкования эти обычно вращаются вокруг какой-либо одной из трех точек зрения, о которых следует вкратце упомянуть, не вдаваясь в излишние подробности относительно того, в какой мере они находят себе подтверждение в тексте Парменида. Во-первых, мысль определяют с учетом того, что она есть нечто наличествующее в числе многих прочих и в этом смысле она «есть», существует. Соответственно, это сущее должно быть причислено к прочим сущим и вместе с ними сведено в некую обобщающую совокупность. Это объединение сущих именуется бытием. Поскольку же мысль как нечто сущее аналогична прочим сущим, мысль оказывается аналогичной бытию.

Чтобы утверждать подобное, вряд ли вообще нужна философия. Сведение наличествующего в совокупность сущего кажется само собой разумеющимся и имеет отношение не к одной лишь мысли. Плавание по морю, возведение храмов, речи в народном собрании — любые человеческие деяния относятся к сущему и, таким образом, аналогичны бытию. Можно лишь недоумевать, зачем Пармениду, да еще в отношении человеческого деяния под названием мысль, настаивать на категорическом утверждении, что оное деяние относится к области сущего. И совсем уж удивительно, зачем Парменид приводит для этого соотнесения некое особое обоснование, да еще путем повторения общего места, что вне сущего и помимо сущего в совокупности иного сущего не существует.

Стоит, однако, заметить, что там, где учение Парменида представляется описанным выше образом, уже давно никто ничему не удивляется. Там просто прошли мимо его мысли, павшей (конечно, не без борьбы) под натиском грубых и беспомощных попыток соотнести любое попавшееся на пути сущее, в том числе и мысль, с совокупностью сущего.

Поэтому для наших размышлений вряд ли имеет какой-то смысл вдаваться в это громоздкое толкование связи между мыслью и бытием, где все представляется исключительно исходя из общей массы наличествующего сущего. И в то же время это толкование дает нам отличный повод раз и навсегда заявить, что Парменид нигде не ведет речь о том, будто мысль есть также одно из многочисленных ἐόντα, разнообразных сущих, каждое из которых то существует, то не существует, и потому всегда выставляет на вид одновременно и то, и другое: происходящее и преходящее.

В противоположность вышеописанному толкованию Парменидова речения, тотчас доступному пониманию каждого, другой, более вдумчивый анализ этого текста, по крайней мере, находит в строках VII, 34 и далее «трудные для понимания выражения». Дабы облегчить понимание, следует оглядеться в поисках соответствующих подсказок. Где их можно найти? Очевидно, в интерпретации, глубже проникающей в ту связь между мыслью и бытием, которую пытался осмыслить Парменид. Подобное проникновение проявляет себя в вопросе, касающемся мысли, т. е. познания относительно связи между ним и бытием, т. е. реальностью. Рассмотрение понимаемой таким образом связи между мыслью и бытием представляет собой одну из главных задач современной философии. Для этой цели была создана даже особая дисциплина — теория познания, которая в наше время нередко воспринимается как основное занятие философов. Дисциплина эта сменила лишь название и теперь зовется «метафизикой» или «онтологией познания». Ее основная и наиболее широко распространенная форма развивается в настоящее время под именем «символической логики» (Logistik). В ней речение Парменида, путем некоей странной, неожиданной трансформации, обретает решительное господство. Таким образом, современная философия всюду уверена, что ее положение позволяет ей с высоты своего мнимого превосходства раскрывать потаенный смысл речения Парменида о связи между мыслью и бытием. Ввиду несокрушимой мощи современной мысли (экзистенциальная философия и экзистенциализм, наряду с символической логикой — ее наиболее активные отрасли), необходимо яснее очертить ту основополагающую точку зрения, вокруг которой вращается современная интерпретация Парменидова речения.

Современная философия воспринимает сущее как объект. Она становится лицом к лицу с ним посредством перцепции и ради перцепции. Percipere как потребность, что ясно видел Лейбниц, бросается вслед за сущим и набрасывается на него, чтобы, ухватив его суть, овладеть им в качестве некоего понятия и вновь увязать его присутствие (Präsenz) с percipere (repraesentare). Repraesentatio, представление определяется как перцепирующее, обращено к себе (к своему Я) восприятие того, что проявляется.

Среди направлений современной философии особенно выделяется один тезис, который должен казаться спасительным каждому, кто пытается с помощью этой философии объяснить речение Парменида. Мы имеем в виду тезис Беркли (Berkeley), основывающийся на основном положении Декартовой метафизики и гласящий, что «esse = percipi», «существовать» есть то же самое, что «быть воспринимаемым». Бытие оказывается подчинено представлению в значении перцепции. Этот тезис положил начало смысловому пространству, в пределах которого речение Парменида становится доступно для научно-философской интерпретации и, таким образом, оказывается извлечено из туманной области полупоэтических догадок, к которой обычно относят любую досократическую мысль. Esse = percipi, «существовать» есть то же самое, что «быть воспринимаемым». «Быть» существует в силу восприятия. Бытие равняется мысли, поскольку предметность предметов составляется и формируется в представляющем сознании, в «я мыслю нечто». В свете этого утверждения о связи между мыслью и бытием речение Парменида выглядит как некая грубая заготовка современного учения о реальности и ее познании.

Конечно, неслучайно Гегель в своих «Лекциях по истории философии» (Книга 1, часть С, глава 2 «Парменид») цитирует и переводит речение Парменида из фрагмента VIII о связи между мыслью и бытием:

«Мышление и то, ради чего существует мысль, суть одно и то же. Ибо без сущего, в котором оно высказывается (ἐν ὧ πεφατισμένον ἐστιν), ты не найдешь мышления, ибо ничего нет и ничего не будет, кроме сущего». Это — основная мысль Парменида. Мышление производит себя, и производимое есть мысль. Мышление, следовательно, тождественно со своим бытием, ибо нет ничего, кроме бытия, этого великого утверждения»[[2]](#footnote-2).

Бытие для Гегеля есть утверждение самопродуцирующейся мысли. Бытие есть продукт мышления, перцепции, в качестве каковой истолковывается уже idea Декарта. Посредством мысли бытие как утверждение и установка представления переносится в область «идеального». Также для Гегеля, хотя и в несравнимо более осмысленной, через посредничество Канта, манере, «существовать» равняется «мыслить». «Существовать» есть то же самое, что «мыслить», то есть первое есть высказанное и утвержденное вторым. Таким образом, с точки зрения современной философии, Гегель может сделать следующий вывод об этом речении Парменида:

«Так как в этом нужно видеть восхождение в царство идеального, то мы должны признать, что с Парменидом началась философия в собственном смысле этого слова… Это начало, правда, еще смутно и неопределенно, и нужно объяснить, далее, то, что в нем содержится, но это объяснение и есть именно эволюция самой философии, эволюция, которой здесь еще нет».

Философия для Гегеля наличествует лишь там, где самомыслие абсолютного знания есть сама реальность как таковая. В спекулятивной логике — и в качестве спекулятивной логики — происходит самосовершенствующееся возвышение бытия до мысли духа как абсолютной реальности.

С точки зрения этого совершенствования современной философии речение Парменида представляется началом собственно философствования, т. е. логики в гегелевском понимании — но все же лишь началом. Мысли Парменида все еще не хватает спекулятивной, т. е. диалектической формы, которую Гегель, однако, находит у Гераклита. Об этом последнем он говорит: «Здесь перед нами открывается новая земля; нет ни одного положения Гераклита, которого я не принял в свою «Логику» (там же, Книга 1, часть D «Гераклит»). Гегелевская «Логика» — это не просто единственно уместная современная трактовка тезиса Беркли; это безоговорочная реализация последней. Не вызывает никаких сомнений, что тезис Беркли «esse = percipi» основывается именно на том, что было впервые высказано в речении Парменида. Но в то же время подлинной основой этого исторического союза современного тезиса с древним речением является некое различие между сказанным и помысленным тогда и сейчас — и различием решительнейшим.

Различие это простирается так далеко, что уничтожает саму возможность познания различного. Ссылаясь на это различие, мы одновременно указываем, насколько тот образ мышления, из которого исходит наша интерпретация Парменидова речения, отличен от гегелевского. Содержится ли в тезисе «esse = percipi» надлежащее толкование речения «τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι»? Говорится ли в обоих этих утверждениях, если можно считать их таковыми, о том, что мыслить и быть суть одно и то же? И даже если говорится — говорят ли они об этом в одном и том же смысле? Внимательный взгляд тотчас заметит некое различие между этими двумя утверждениями, от которого иные могли бы легко отмахнуться как от очевидно поверхностного. В обоих отрывках (фрагменты III и VIII, 34) Парменид облекает свое речение в такие слова, что νοεῖν (мыслить) каждый раз предшествует εἶναι (быть). Беркли, напротив, упоминает esse (быть, существовать) прежде percipi (мыслиться, восприниматься). Может показаться, будто это указывает на то, что Парменид отдает преимущество мысли, а Беркли — бытию. В действительности же дело обстоит ровно наоборот. Парменид подчиняет мысль бытию. Беркли отсылает бытие к мысли. Дабы более или менее соответствовать греческому речению, современный тезис должен был бы звучать как «percipi = esse».

Современный тезис утверждает нечто о бытии в значении предметности для всеобъемлющего представления. Греческое речение относит мысль как сосредотачивающее восприятие к бытию в значении присутствия. Таким образом, любая интерпретация греческого речения с точки зрения современной мысли изначально ущербна. И все же подобные интерпретации, принимающие самые разные формы, выполняют необходимую задачу: делают греческую мысль доступной современному представлению и поддерживают это последнее в его самовольном восхождении на некую «более высокую» ступень философии.

Первая из трех точек зрения, определяющих все интерпретации Парменидова речения, представляет мысль как нечто наличествующее и ставит ее в один ряд с прочим сущим.

Вторая точка зрения рассматривает мысль, в современной манере, в значении представленности предметов как предметности для Эго субъективности.

Третья точка зрения следует одному из принципов античной философии платоновского направления. Согласно учению Сократа и Платона, идеи составляют «существование» любого сущего. Однако идеи не принадлежат к области αἰσθητά, чувственно воспринимаемого. Идеи можно узреть во всей их чистоте лишь в νοεῖν, в не-чувственном восприятии. Бытие принадлежит к области νοητά, не- и сверх-чувственного. Плотин понимает речение Парменида в платоновском смысле. Согласно этому пониманию, Парменид говорит: «Бытие есть нечто не-чувственное». Основной упор здесь делается на мысль, хотя и в несколько ином смысле, нежели это делает современная философия. Таким не-чувственным образом обозначается бытие. Согласно неоплатоновской интерпретации Парменидова речения, в нем говорится не о мысли и не о бытии, но о сущности со-принадлежности обоих как различных. То есть это речение — утверждение о равной принадлежности обоих к области не-чувственного.

Каждая из трех этих точек зрения перемещает древнегреческую мысль в область господства вопросов, ставящихся метафизикой последующих веков. Однако же любая позднейшая мысль, стремящаяся к диалогу с мыслью древней, должна, по-видимому, постоянно прислушиваться из своей собственной области пребывания и таким образом облекать в слова молчание древней мысли. Вследствие этого древняя мысль неизбежно окажется приобщена к позднейшему дискурсу, перенесена в его область слышания и систему координат и, таким образом, в некотором смысле лишена собственной свободы высказывания. Тем не менее, подобное приобщение никоим образом не принуждает нас к принятию интерпретации, посвященной исключительно перетолковыванию помысленного у истоков западной мысли в духе позднейших способов представления. Все зависит от того, дает ли себе возможность этот начатый диалог — с самого начала, а потом снова и снова — отвечать вопрошающим запросам древней мысли или же закрывается от них и набрасывает на древнюю мысль покрывало позднейших доктринальных воззрений. Подобное случается всякий раз, когда позднейшая мысль пренебрегает целенаправленным исследованием области слышания и системы координат мысли древней.

Однако попытки такого исследования не должны исчерпываться неким историческим расследованием, которое лишь констатирует, что именно лежит в основе древней мысли в качестве скрытых предпосылок, и оценивает эти предпосылки лишь постольку, поскольку позднейшие интерпретации считают их уже установленной истиной или же, напротив, отказывают им в этом на том основании, что они успели устареть в ходе последующего развития. Исследование должно представлять собой диалог с глазу на глаз, осмыслением древних областей слышания и систем координат в соответствии с их сущностным происхождением, дабы начал выражать себя тот призыв, которому повинуется, каждая по-своему, и древняя, и последующая, и будущая мысль. В опыте подобного исследования стоит прежде всего обратить внимание на темные места древнего текста, а не довольствоваться теми, которые кажутся понятными; иначе диалог окончится, не начавшись.

Нижеследующее обсуждение ограничивается разбором приведенного выше текста посредством ряда отдельных пояснений. Возможно, они могут оказаться полезны для подготовки вдумчивого перевода древнегреческой речи на язык грядущей мысли, сознательно обращенной к началам.

I

Предмет нашего обсуждения — связь между мыслью и бытием. Прежде всего необходимо обратить внимание на то, что в тексте (VIII, 34 и далее), где эта связь осмысляется подробнее, говорится об ἐόν, а не об εἶναι, как во фрагменте III. На основании этого можно немедленно и даже с некоторым правом сделать вывод, что во фрагменте VIII речь идет не о бытии, а о сущем. Однако Парменид никоим образом не мыслит под словом ἐόν «сущее в себе», то целое, к которому принадлежит и мысль, поскольку она также является неким сущим. Также никоим образом ἐόν не обозначает εἶναι в смысле бытия в себе, как если бы мыслитель был обязан разделять и противопоставлять не-чувственный характер бытия и сущее как чувственное. Ἐόν, сущее, мыслится здесь скорее в контексте дуальности бытия и сущего и выражается через причастие, хотя грамматическое понятие еще не вмешивается непосредственно в науку о языке. Дуальность, по крайней мере, дает знать о себе посредством оборотов «бытие сущего» и «сущее в бытии». Однако то, что проявляется в дуальности, скорее скрывается в этих падежах и предлогах, чем дает понять нечто о своей сущности. Эти обороты далеки от того, чтобы осмыслять дуальность как таковую или ставить под вопрос ее проявление.

«Бытие как таковое», на которое столь часто ссылаются, пребывает в области истинного до тех пор, пока познается опытным путем как бытие, постоянно переживается как бытие в значении бытия сущего. Между тем, истокам западной мысли дано было в определенной мере проникнуть взором в высказанное в слове εἶναι, «быть» — проникнуть в него в понятиях Φύσις, Λόγος, Ἕν. Поскольку господствующее в бытии сосредоточение объединяет все сущее, размышления об этом сосредоточении создают неизбежное и непрестанно крепнущее впечатление, что бытие (сущего) не только равносильно сущему в целом, но и, как равносильное, также является объединяющим и даже наисущим (das Seiendste). В представлении все становится сущим.

Может показаться, что дуальность бытия и сущего вследствие своей дуальности растворяется в ирреальности, несмотря на то, что мысль, начиная уже с ее греческих истоков, постоянно движется в пределах проявления этой дуальности, не осмысляя, однако, свое положение и вообще не задумываясь о проявлении дуальности. В начале развития западной мысли произошло незаметное угасание дуальности. Однако это угасание — не пустота. Напротив, оно придало греческой мысли характер начала: мысль эта сокрыла в себе светлую ясность бытия сущего именно в качестве ясности. Это сокрытие угасания дуальности, в сущности, воцарилось так же, как и то, во что погрузилась дуальность. Во что же она погрузилась? В забвение. В то забвение, чье длящееся господство сокрывается в качестве Λήθη, к которой Ἀλήθεια непосредственно принадлежит, настолько, что первая может отойти в сторону в пользу последней и предоставить ей право чистого откровения посредством Φύσις, Λόγος, Ἓν, как если бы это вовсе не нуждалось в сокрытии.

Однако в этом кажущемся пустым освещении всецело господствует тьма. Проявление дуальности остается в нем сокрытым так же, как и его угасание для начальной мысли. Тем не менее, мы должны обращать пристальное внимание на дуальность бытия и сущего в ἐόν, если не хотим потерять нить дискуссии, которую Парменид посвящает связи между мыслью и бытием.

II

Во фрагменте III со всей лаконичностью говорится о том, что мысль принадлежит к бытию. Как нам охарактеризовать эту принадлежность? Вопрос этот задан слишком поздно. Ответ на него уже дан в первых словах этого краткого речения: τὸ γὰρ αὐτὸ, одно и то же. Теми же словами начинается другой вариант этого речения во фрагменте VIII: ταὐτόν. Отвечают ли эти слова на вопрос, каким образом мысль принадлежит к бытию, утверждая, что оба они суть одно и то же? Эти слова не дают никакого ответа. Во-первых, потому, что определение «одно и то же» исключает возможность вопроса о какой-либо совместной принадлежности, которая может существовать лишь между различными предметами. Во-вторых, потому, что слова «одно и то же» не говорят вообще ничего о том, в каком отношении и на каком основании различное переходит в тождественное. Таким образом τὸ αὐτὸ, «одно и то же», «тождественное», остается словом-шифром в обоих фрагментах, если не для всей мысли Парменида в целом.

Впрочем, если мы сочтем, что слово τὸ αὐτὸ, «тождественное», означает идентичное, если мы полностью примем идентичность в качестве абсолютно очевидной предпосылки для мыслимости всего мыслимого, то посредством этого мнения будем постепенно становиться все более глухими к слову-шифру, если, конечно, вообще услышим призыв этого слова. Достаточно и того, что наш слух хранит это слово как нечто достомысленное. Таким образом, мы остаемся слушателями, сохраняем готовность оставить в покое слово как шифр, дабы сперва прислушаться к неким речениям, которые могут помочь осмыслить загадочное во всей его полноте.

Определенную помощь предлагает нам Парменид. Во фрагменте VIII он несколько яснее говорит о том, как должно мыслить «бытие», к которому принадлежит νοεῖν. Теперь вместо εἶναι Парменид употребляет ἐόν, «сущее», которое в своей двусмысленности указывает на дуальность. Νοεῖν же обозначает νόημα: то, что принято во внимание внимающим восприятием.

Ἐόν намеренно определяется здесь как οὕνεκεν ἔστι νόημα: то, по причине чего присутствует помысл. (О мысли и помысле ср. лекцию «Was heißt Denken?» / «Что есть мысль?», Niemeyer, Tübingen 1954, стр. 91 и далее).

Мысль присутствует вследствие дуальности, оставшейся невысказанной. Присутствие мысли находится на пути к дуальности бытия и сущего. Дуальность присутствует в принятии во внимание; последнее, согласно фрагменту VI, уже сосредоточено в дуальности посредством предыдущего λέγειν, оставления предлежать. Как и каким образом? Ничем иным, как посредством того, что дуальность, вследствие которой смертные приходят к мысли, требует такой же мысли для себя самой.

Мы все еще далеки от того, чтобы опытно познавать, в ее подлинной сути, дуальность как таковую, т. е. одновременно ее саму и то, что она требует мысли. Однако из речения Парменида становится ясно одно: мысль присутствует не вследствие ἐόντα, «сущего в себе», и не ради εἶναι в значении «бытия для себя». Иными словами — «сущее в себе» не делает мысль необходимой, а «бытие для себя» не нуждается в мысли. Ни одно из них в отдельности не позволяет узнать, каким образом «бытие» требует мысли. Но вследствие дуальности обоих, вследствие ἐόν, является мысль. На пути к дуальности присутствует «принятие бытия во внимание»[[3]](#footnote-3). В подобном присутствии мысль принадлежит к бытию. Что говорит об этой принадлежности Парменид?

III

Парменид говорит, что νοεῖν есть πεφατισμένον ἐν τῶ ἐόντι. Это переводят как «мысль, которая как изреченное пребывает в сущем».

Но разве сможем мы опытно познать и понять эту изреченность, если сперва не озаботимся вопросом, что здесь означает «прореченное», «говорить», «речь», если поспешно примем ἐόν как «сущее» и оставим смысл бытия пребывать в неопределенности? Разве сможем мы познать отношение νοεῖν к πεφατισμένον, если не дадим νοεῖν должное определение с учетом фрагмента VI? (ср. «Что есть мысль?», стр. 124 и далее). Νοεῖν, принадлежность которого к ἐόν мы хотели бы осмыслить, обретает свою основу и присутствие в λέγειν. В этом последнем совершается оставление присутствующего предлежать в своем присутствии. Только в качестве предлежащего таким образом присутствующее как таковое может иметь отношение к νοεῖν, к «принятию во внимание». Соответственно, νόημα как νοούμενον, относящееся к νοεῖν, уже представляет собой некое λεγόμενον, относящееся к λέγειν. Однако сущность говорения, как ее опытно познавали греки, коренится в λέγειν. Поэтому νοεῖν по своей сущности, а не только лишь дополнительно или случайно, есть нечто сказанное. Однако не всякое сказанное (Gesagtes) есть непременно и прореченное (Gesprochenes). Оно также может и даже должно порой оставаться покрытым молчанием. Все прореченное и покрытое молчанием уже есть нечто сказанное. Но обратное неверно.

В чем же состоит различие между сказанным и прореченным? Почему Парменид характеризует νοούμενον и νοεῖν как πεφατισμένον? Лексически верный перевод этого последнего слова — «прореченное». Но в каком смысле следует опытно познавать речение, поименованное посредством φάσκειν и φάναι? Означает ли здесь речение лишь озвучивание (φωνή) того, что обозначает (σημαίνειν) некое слово или строка? Надо ли понимать здесь речение как выражение чего-то внутреннего (душевного), разделенное, таким образом, на две составные части —фонетическую и семантическую? Ни единого намека на это мы не находим в опытном познании речения как φάναι и речи как φάσις. В φάσκειν заложены значения «взывать, хвалебно именовать, называть»; все это, однако, потому, что φάσκειν осуществляется как позволение чему-либо проявляться. Φάσμα есть явление звезд, луны, их появление перед нами, их сокрытие себя. Φάσεις означает «фазы». «Фазы Луны» — это меняющиеся способы ее свечения, ее явления. Φάσις есть сказание; «сказать» означает «выявить». Φημί, «я сказал», имеет ту же самую, но не аналогичную сущность, что и λέγω: выявлять и слагать присутствующее в своем присутствии.

Парменид, таким образом, намеревается обсудить, к чему принадлежит νοεῖν. Ибо лишь в том, к чему оно по природе принадлежит, можем мы найти его и через эту находку открыть для себя, каким образом мысль сопринадлежна знанию. Если Парменид опытно познает νοεῖν как πεφατισμένον, это не означает, что первое есть нечто изреченное и, следовательно, его надлежит искать в устном разговоре или в начертанном письме как в неких чувственно воспринимаемых сущностях. Полагать так, пытаться представить речение и изреченное им как переживания сознания и поместить мысль как акт сознания в область этих переживаний — значит ошибиться и удалиться от греческой мысли настолько, насколько это вообще возможно. Νοεῖν, «принятие во внимание», и то, что оно восприняло, суть нечто сказанное, выявленное. Но в чем? Парменид говорит: ἐν τῶ ἐόντι, в ἐόν, в дуальности присутствия и присутствующего. Это дает нам пищу для размышлений и абсолютно освобождает нас от поспешного предположения, что мысль выражается в изреченном. Об этом речь не идет нигде.

Каким образом νοεῖν, мысль, может и должна проявляться в дуальности? Поскольку раскрытие в дуальности присутствия и присутствующего влечет за собой оставление предлежать, λέγειν, и вместе с высвобожденным таким образом предлежанием предлежащего дает νοεῖν нечто такое, что оно может принять во внимание, дабы хранить это в себе. Впрочем, Парменид еще не мыслит о дуальности как таковой; он вовсе не мыслит о раскрытии дуальности. Парменид говорит (фрагмент VIII, 35 и далее): οὐ γὰρ ἄνευ τοῡ ἐόντος… εὑρήσεις τὸ νοεῖν; «ибо не можешь ты найти мысль в отрыве от дуальности». Почему нет? Потому что мысль принадлежит к одному сосредоточению с ἐόν, вызываемому этим последним; потому что сама мысль, имея основание в λέγειν, завершает это вызванное сосредоточение и таким образом отвечает своей принадлежности к ἐόν как чему-то используемому этим последним. Ибо νοεῖν воспринимает не что угодно, но лишь то Единственное, которое упоминается во фрагменте VI: ἐὸν ἔμμεναι, присутствующее в своем присутствии.

Чем чаще дает знать о себе в изложении Парменида непомысленное достомысленное, тем яснее проявляет себя то, что необходимо прежде всего остального для должного осмысления Парменидова утверждения о принадлежности мысли к бытию. Мы должны научиться мыслить о сущности языка через сказание, а о сказании — как об оставлении предлежать (λόγος) и выявлении (φάσις). Удовлетворить этому требованию, однако, все еще нелегко, так как первый проблеск сущности речи как сказания тут же исчезает под неким покровом, оставляя господствовать лишь одно определение речи, упорно представляющее ее, исходя из озвучивания, φωνή, как некую систему указания и обозначения и, в конечном итоге, извещения и информации.

IV

Даже теперь, когда принадлежность мысли к бытию проявила себя несколько яснее[[4]](#footnote-4), мы вряд ли в состоянии полнее услышать слово-шифр Парменидова речения — τὸ αὐτό, «тождественное» — во всей полноте его загадочности. Но если мы увидим, что дуальность ἐόν, присутствие присутствующего, сосредотачивает мысль у себя, то, возможно, господствующая дуальность даст нам некий ключ к загадочной полноте того, что сокрыто в пустоте привычного значения слова «тождественное».

Из раскрытия ли дуальности эта дуальность, в свою очередь, призывает мысль на путь под названием «ради нее самой» и вследствие этого требует сопринадлежности присутствия (присутствующего) и мысли? И что такое «раскрытие дуальности»? Как оно происходит? Можем ли мы найти в словах Парменида какое-либо основание для того, чтобы соответствующим образом исследовать раскрытие дуальности, расслышать то, что составляет ее сущность, в том, о чем умалчивает слово-шифр этого речения? Напрямую — никакого.

Однако нельзя не заметить, что в обоих вариантах речения о связи между мыслью и бытием слово-шифр стоит в самом начале. Во фрагменте III говорится: «Одно и то же суть принятие во внимание и присутствие (присутствующего)». Во фрагменте VIII, 34 говорится: «Одно и то же суть принятие во внимание и (то), на что направлено внимающее восприятие». Что означает этот порядок слов, помещенный в начале речения, для содержания речения? Что хотел подчеркнуть Парменид, позволяя нам различить сделанный здесь акцент? Это, по всей вероятности, основной акцент. В нем звучит предвосхищение того, что будет сказано в речении. С грамматической точки зрения, сказанное таким образом называется предикатом (сказуемым) предложения. Субъектом же, или подлежащим этого предложения является νοεῖν (мысль) в ее отношении к εἶναι (бытию). Из греческого текста вытекает, что структуру предложения Парменидова речения следует толковать в этом смысле. Тот факт, что словошифр стоит в начале речении как предикат, побуждает нас задержать внимание на этом слове и возвращаться к нему снова и снова. Но в то же время это слово ничего не говорит нам о том, что мы желали бы опытно познать.

Таким образом, мы должны, не отрывая взора от приоритетной позиции слова «τὸ αὐτὸ», «одно и то же», сделать рискованную попытку прийти через дуальность ἐόν (присутствие присутствующего) к осмыслению ее раскрытия. В этом нам может помочь понимание того, что мысль, будучи выявлена в дуальности ἐόν, есть нечто сказанное в ней: πεφατισμένον.

Вследствие этого, в дуальности господствует φάσις, говорение как призывающее, требующее выявление. Что выявляет говорение? Присутствие присутствующего. Господствующее в дуальности, сбывающее ее говорение есть сосредоточение присутствия, в свете которого может явиться присутствующее. Φάσις, о которой мыслит Парменид, Гераклит именует Λόγος, «сосредотачивающим оставлением предлежать».

Что происходит в Φάσις и Λόγος? Может быть, господствующее в них, сосредотачивающе-призывающее говорение и есть то внесение, что прежде чего бы то ни было привносит являющее сияние, длящееся озарение, в длительности которого вначале озаряется присутствие, дабы в его свете явилось присутствующее, и таким образом господствует в дуальности обоих? Может быть, раскрытие дуальности состоит в появлении озаряющего сияния? Греки опытно познавали его основную черту как откровение. Соответственно, в раскрытии дуальности господствует процесс откровения. Греки называли его Ἀλήθεια.

Таким образом, и Парменид должен мыслить в некотором смысле внутри раскрытия дуальности — если, конечно, он говорит что-либо об Ἀλήθεια. Упоминает ли Парменид о ней? Несомненно, причем непосредственно во вступлении к своей поэме «О природе». И даже более: Ἀλήθεια — его богиня. Прислушиваясь к сказанному ею, Парменид высказывает помысленное им. Тем не менее он оставляет несказанным, в чем состоит сущность Ἀλήθεια. Неосмысленным остается также и то, в каком значении божественности Ἀλήθεια является богиней. Все это для ранней греческой мысли остается так же определенно за пределами достойного осмысления, как и какое бы то ни было объяснение слова-шифра τὸ αὐτό, «то же самое».

Вероятно, однако, что между всеми этими неосмысленными предметами существует некая скрытая взаимосвязь. Вступительные строки поэмы «О природе» (I, 22 и далее) — не просто поэтические одежды некой абстрактной операции понятиями. Игнорировать мифический опыт в словах мыслителя, заявляя, что богиня Ἀλήθεια слишком неопределенна в сравнении с ясно очерченными «божественными личностями» Геры, Афины, Деметры, Афродиты и, следовательно, представляет собой чисто мысленную конструкцию — значит представлять себе диалог с Парменидовым образом мысли чересчур легким. Подобные заявления делаются так, как будто мы обладаем давно подтвержденным знанием о том, что представляет собой божественность греческих богов, и потому имеет смысл говорить здесь о «личностях»; как будто уже решено, что, буде сущность истины окажется явлена как богиня, она может быть таковой лишь в качестве абстрактной персонификации некоего понятия. По сути говоря, мифическое еще практически не осмыслено, прежде всего в отношении того, что μῦθος есть сказание, в то время как говорение есть призывающее выявление. Поэтому лучше для нас будет проявлять осторожность в вопросах и прислушиваться к тому, что сказано (фрагмент I, 22 и далее):

καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρί

δεξιτερὴν ἓλεν, ὧδε δ’ ἔπος φάτο και με προσηύδα

«И богиня меня приняла благосклонно, десницей

Взявши десницу, рекла ко мне так и молвила слово»[[5]](#footnote-5)

Однако сущностное происхождение того, что дано здесь мыслителю для осмысления, остается скрытым. Это не исключает — скорее, напротив, включает — тот факт, что в сказанном мыслителем господствует откровение, будучи тем, к чему мыслитель прислушивается, поскольку оно указывает направление к тому, что должно быть осмыслено. То же, что должно быть осмыслено, названо в слове-шифре τὸ αὐτό, «то же самое», и это названное выражает связь между мыслью и бытием.

Поэтому нам надлежит, по крайней мере, задаться вопросом, не в αὐτό ли, в «тождественном», сокрыто в молчании раскрытие дуальности, особенно в смысле откровения присутствия присутствующего. Предполагая это, мы не выходим за пределы осмысленного Парменидом, но лишь возвращаемся к тому, что должно быть осмыслено еще ранее.

Анализ речения о связи между мыслью и бытием, таким образом, неизбежно приобретает видимость случайного и вынужденного.

Теперь структура предложения в речении τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, с грамматической точки зрения, предстает в ином свете. Слово-шифр τὸ αὐτό, «то же самое», с которого начинается речение, больше не вынесенное в начало подлежащеепредикат, но сказуемое-субъект, собственно лежащее, влекущее и останавливающее. Неприметное ἐστίν, «суть», теперь означает «существует», «длится», более того — исполняет исполняющееся. Τὸ αὐτό, «то же самое», господствует как таковое исполнимое, а именно как раскрытие дуальности в смысле процесса откровения. Это открывающее дуальность раскрывающееся исполняет принятие во внимание на пути к сосредотачивающему восприятию присутствия присутствующего. Истина, обозначенная как откровение дуальности, позволяет мысли, исходя из этой дуальности, принадлежать к бытию. В слове-шифре τὸ αὐτό, «то же самое», пребывает в молчании открывающее исполнение сопринадлежности дуальности и проявляющейся в ней мысли.

V

Итак, мысль принадлежит к бытию не потому, что также является неким присутствующим и, таким образом, должна быть отнесена к совокупности присутствия, то есть совокупности присутствующего. Может показаться, впрочем, что Парменид именно так представляет отношения между мыслью и бытием. Однако он, посредством употребления γάρ (ибо), приводит и обоснование (VIII, 36 и далее), звучащее как πάρεξ τοῦ ἐόντος: «помимо сущего, не было, нет и не будет иного сущего» (согласно конъектуре Берга: οὐδ’ ἦν). Однако τὸ ἐόν не означает «сущее», но называет по имени дуальность. Разумеется, вне последней не существует никакого присутствия присутствующего, ибо это присутствие как таковое основывается на дуальности, является и появляется в ее раскрытом свете.

Но зачем же Парменид нарочно приводит упомянутое обоснование относительно связи мысли и бытия? Затем, что именование νοεῖν, «мысль», звуча по-другому, нежели εἶναι, должно создавать вид того, что оно является неким ἄλλο, «другим», противоположным бытию и, таким образом, находится вне последнего. Однако не одно только буквальное звучание именования, но и то, что оно называет, указывает на свое положение «наряду с» и «вне» ἐόν. Этот вид — также не просто видимость. Ибо λέγειν и νοεῖν оставляют присутствующее предлежать в свете присутствия. Соответственно, сами они лежат напротив присутствия — хотя, разумеется, «напротив» не значит в качестве двух предметов, наличествующих каждый сам по себе. Связка λέγειν и νοεῖν делает (согласно фрагменту VI) ἐὸν ἔμμεναι, присутствие в его появлении, свободным для восприятия и тем самым в известной мере держится в стороне от ἐόν. Мысль в некотором отношении находится вне дуальности, на которую она, удовлетворяя ей и будучи требуема ей, остается ориентирована. В другом отношении именно эта «ориентация на» остается в пределах дуальности, которая ни в коей мере не является лишь неким небрежно представленным различием между бытием и сущим, но осуществляется из открывающего раскрытия. Это последнее, как Ἀλήθεια, дарует всякому присутствию тот свет, в котором присутствующее может явиться.

Однако, даруя это озарение присутствия, откровение в то же время, дабы присутствующее явилось, нуждается в оставлении предлежать и восприятии и, нуждаясь в этом, удерживает мысль в принадлежности к дуальности. Поэтому никоим образом, нигде и никак не существует никакого присутствующего вне дуальности.

Рассмотренное нами сейчас осталось бы произвольной выдумкой и запоздалой подменой, если бы сам Парменид не приводил обоснования того, почему нечто находящееся вне присутствия и наряду с ἐόν — невозможно.

VI

То, что мыслитель говорит здесь об ἐόν, вынесено, с грамматической точки зрения, в придаточное предложение. И те, кто не обладает сколько-нибудь значительным опытом слушания того, что говорят великие мыслители, порой останавливаются в недоумении перед тем странным фактом, что эти мыслители вдруг выносят собственно предназначенное к осмыслению в какое-нибудь дополнительное придаточное предложение и ограничиваются этим. Игра зовущего, открывающегося и расширяющегося света бывает не вполне зрима. Она является так же неприметно, как утренний свет в спокойном великолепии полевых лилий и садовых роз.

Парменидово придаточное предложение, которое на самом деле есть предложение всех его предложений, гласит (VIII, 37 и далее):

…ἐπεὶ τό γε Μοῖρ’ ἐπέδησεν

οὖλον ἀκίνητον τ’ ἔμμεναι̇

…поскольку Мойра подлинно связала его (сущее), дабы оно оставалось цельным и неподвижным.

Парменид говорит об ἐόν, о присутствии (присутствующего), о дуальности и никоим образом о «сущем». Он упоминает о Μοῖρα, о судьбе как уделе, которая разделяет и наделяет и таким образом постепенно раскрывает дуальность. Удел ниспосылает (обеспечивает и дарует) дуальность. Удел есть сосредотачивающее в себе и раскрывающее ниспослание присутствия как присутствия присутствующего. Μοῖρα есть предназначение «бытия» в значении ἐόν. Она выпустила это предназначение, τό γε, в дуальность и тем самым привязала его к цельности и покою, из которых и в которых совершается присутствие присутствующего.

Однако в этом предназначении дуальности лишь присутствие достигает сияющего явления, а присутствующее — появления. Предназначение удерживает дуальность как таковую, а также и ее раскрытие, в сокровенности. Сущность Ἀλήθεια остается скрытой. Ниспосланная ею зримость позволяет присутствию присутствующего восставать как «облик» (εἶδος) и как «лик» (ἱδέα). Таким образом, воспринимающее соотношение с присутствием присутствующего определяется как некое видение (εἰδέναι). Знание, несущее на себе печать visio, и его очевидность также не могут отрицать своего сущностного происхождения от озаряющего откровения, даже там, где истина превратилась в уверенность самосознания. Lumen naturale, естественный свет, т. е., здесь, озарение разума, уже предполагает откровение дуальности. То же самое справедливо для Августиновой и средневековой теорий света, которые, не говоря уже об их родоначальнице — Платоновой теории, могли возникнуть и развиваться лишь в сфере Ἀλήθεια, уже воцарившейся в предназначении дуальности.

Желая вести речь об истории бытия, мы должны прежде помыслить о том, что бытие означает: присутствие присутствующего: дуальность. Только из осмысленного таким образом бытия сможем мы с должной осмотрительностью вывести вопрос о том, что называется здесь «историей». История есть предназначение дуальности. История есть открывающее и раскрывающее ниспослание озаренного присутствия, в котором появляется присутствующее. История бытия — это ни в коем случае не последовательность неких событий, сквозь которую проходит бытие само по себе. История — это и не некий предмет, предлагающий все новые возможности исторического представления, каковое намеревается занять место общепринятых до сих пор размышлений об истории метафизики, самоуверенно полагая, будто все знает лучше.

То, что Парменид говорит в неприметном придаточном предложении о Μοῖρα, в чье связывание ἐόν оказывается выпущен в качестве дуальности, открывает мыслителю широкую перспективу, дарованную судьбой его пути. Ибо на этих просторах становится явным то, в чем обнаруживает себя само присутствие (присутствующего): τὰ σήματα τοῦ ἐόντος. Этих σήματα — множество (πολλά). Они — не указатели чего-то иного. Они суть множественные проблески самого присутствия из раскрытой дуальности.

VII

Но мы еще не до конца разъяснили, что же Μοῖρα, ниспосылая, разделяет. Вследствие этого, некая существенная черта характера ее господства все еще остается неосмысленной. Каковы последствия того, что предназначение выпускает присутствие присутствующего в дуальность и, таким образом, привязывает его к ее цельности и покою?

Дабы оценить то, что Парменид говорит об этом сразу после вышеупомянутого придаточного предложения (VIII, 39 и далее), необходимо обратиться к изложенному им ранее (III). Раскрытие дуальности господствует в качестве φάσις, говорения как выявления. Дуальность сберегает в себе νοεῖν и его помысленное (νόημα) в качестве сказанного. Однако то, что бывает воспринято в мысли, есть присутствие присутствующего. Мыслящее говорение, удовлетворяющее дуальности — это λέγειν как оставление присутствия предлежать. Оно совершается лишь на пути мышления тех мыслителей, кто был призван Ἀλήθεια.

Но что станет с господствующим в открывающем предназначении φάσις (сказанием), если предназначение предаст раскрытое в дуальности повседневному восприятию смертных? Эти последние принимают (δέχεσθαι, δόξα) все, что непосредственно, немедленно и ранее прочего предлагается им. Они не дают себе труда сперва подготовиться к какому-либо пути мышления. Они никогда не прислушиваются к зову откровения дуальности. Они держатся того, что раскрыто в ней, а именно того, что непосредственно претендует на смертных: присутствующего без учета присутствия. Они предают все свои дела и занятия тому, что обыкновенно принято, τα δοκοῦντα (фрагмент I, 31). Они принимают это за несокровенное, ἀληθῆ (VIII, 39); ибо оно являет себя им и, таким образом, есть нечто открытое. Но что станет с их говорением, если оно окажется не в состоянии быть λέγειν, оставлением предлежать? Поскольку смертные не обращают внимания на присутствие, т. е. не мыслят, их обыкновенное говорение сводится к произнесению имен, основной упор в которых делается на озвучивание и непосредственно доступную восприятию форму слова, то есть на слова озвученные и записанные.

Разъятие говорения (оставления предлежать) на слова-указатели уничтожает сосредотачивающее принятие во внимание. Оно превращается в κατατίθεσθαι (VIII, 39), в установление, непосредственно закрепляющее то или иное в поспешном мнении. Все установленное подобным образом остается ὄνομα. Парменид никоим образом не говорит, будто обыкновенно принятое превращается в «простое» имя. Но это «обыкновенно принятое» остается во власти говорения, руководствующегося единственно расхожими словами, которые, поспешно произнесенные, говорят все обо всем и блуждают в «как… так и…».

Восприятие присутствующего (ἐόντα) также называет по имени εἶναι и знакомо с присутствием, но знакомо так же поверхностно, как и с неприсутствием; разумеется, оно не знает присутствия так, как знает его мысль, обращающая, в свою очередь, внимание на то, что удержано из дуальности (μὴ ἐόν). Обыкновенное мнение знает лишь εἶναι τε καὶ οὐχί (VIII, 40), присутствие, также как и неприсутствие. Основной вес подобного знания падает на τε-καί (VIII, 40 и далее), «как… так и…». И там, где это обыкновенное, говорящее через слова восприятие сталкивается с восстанием и падением, оно довольствуется одним лишь «как… так и…» того, что возникает, γίγνεσθαι, и того, что проходит, ὄλλυσθαι (VIII, 40). Оно никогда не воспринимает место, τόπος, как местопребывание, как то, что дуальность дарует присутствию присутствующего в качестве родного дома. Мнение смертных прослеживает в этом «как… так и…» лишь время от времени меняющиеся (ἀλλάσσειν VIII, 41) позиции. Обыкновенное восприятие вращается в сфере озаренного присутствием, видит являющееся в сиянии (φανόν VIII, 41) и цвете, однако отвлекается на чередование (ἀμείβειν) этих цветов и не обращает внимания на тихий свет озарения, исходящий из раскрытия дуальности и являющийся тем Φάσις, выявлением, тем способом, которым говорит слово — но не тем, которым разговаривают слова как озвученные наименования.

Τῶ πάντ’ ὄνομ’ ἔσται (VIII, 38), «тем самым все (присутствующее) начинает присутствовать в мнимом откровении, которое приводит к господству слов». За счет чего это происходит? За счет Μοῖρα, за счет предназначения откровении дуальности. Как это следует понимать? В раскрытии дуальности, с явлением присутствия, появляется присутствующее. Присутствующее также есть сказанное, но сказанное посредством слов-наименований, в области произнесения которых вращается обыкновенное говорение смертных. Предназначение откровения дуальности (ἐόν) предает присутствующее (τὰ ἐόντα) повседневному восприятию смертных.

Как происходит эта предназначенная передача? Лишь посредством того, что дуальность как таковая и, следовательно, ее раскрытие остаются сокрыты. Значит ли это, что в откровении господствует самосокрытие[[6]](#footnote-6)? Дерзкая мысль. Гераклит осмыслял ее. Парменид же опытно пережил это помысленное, не осмысляя его, поскольку он, слыша зов Ἀλήθεια, мыслил о Μοῖρα, относящейся к ἐόν, о предназначении дуальности с учетом присутствия, так же как и присутствующего.

Парменид не был бы мыслителем, стоящим у древних истоков той мысли, что ориентируется на предназначение дуальности, если бы не мыслил в широкой области загадочного, скрывающегося в молчании слова-шифра τὸ αὐτό, «то же самое». Здесь сберегается достомысленное, в возобладании присутствующего (τὰ ἐόντα, τὰ δοκοῦντα) предоставляющее себя нам для осмысления как связь между мыслью и бытием, как истина бытия в значении откровения дуальности, как удержание из дуальности (μὴ ἐόν).

Диалог с Парменидом не обретает завершения — не только потому, что многое в сохранившихся фрагментах его поэмы «О природе» остается темным, но и потому, что сказанное им не перестает быть достойным осмысления. Впрочем, эта нескончаемость диалога — отнюдь не недостаток. Это знак безграничности, таящей в себе возможность преображения судьбы —и предлагающей помнить об этой возможности.

Тот, однако, кто ждет от мысли лишь некоего заверения и пытается вычислить день, когда ее можно будет отбросить за ненадобностью — требует от мысли самоуничтожения. Требование это предстает в причудливом свете, если мы вспомним о том, что сущность смертных призвана быть внимательной к призывам, влекущим ее к смерти. Смерть есть высшая возможность наличного бытия (Dasein) смертных — не конец возможного, но наивысшее сбережение (сосредотачивающее сберегание) тайны призывающего откровения.

1. Хайдеггер приводит данный фрагмент произведения Парменида в немецком переводе В Кранца (W. Kranz), толкующего данное место как «одно и то же суть мыслить и мысль о том, что «суть» существует» (Dasselbe ist Denken und der Gedanke, dass IST ist). Подобное понимание греческого текста представляется неверным, поэтому в настоящем переводе приводится иное (и традиционное для русскоязычных переводов Парменида) толкование. — Примеч. пер. [↑](#footnote-ref-1)
2. Здесь и далее цит. по: Г. В. Ф. Гегель. Собрание сочинений в 14 томах, т. 9: Лекции по истории философии, кн. 1 (пер. Б. Г. Столпнера), Партийное издательство, 1932. — Примеч. пер. [↑](#footnote-ref-2)
3. Каким образом? (Прим. авт.) [↑](#footnote-ref-3)
4. Каким образом? [↑](#footnote-ref-4)
5. Цит. по: Парменид «О природе» (фрагменты из произведений ранних греческих философов 1) ч. 1. Изд-во Наука, 1989. [↑](#footnote-ref-5)
6. Забвение. [↑](#footnote-ref-6)