

УДК 1 (091)

ББК 87.3

Б 86

© 1973 by Les éditions de Minuit

© Издательство «Владимир Даль»,
2007

ISBN 5-93615-074-7 (кн. 1) © В. Ю. Быстров, перевод на рус-

ISBN 5-93615-047-X ский язык, статья, 2007

ISBN 2-7073-0204-X © П. Палей, оформление, 2007

ПРЕДИСЛОВИЕ

Письмо Мартину Хайдеггеру по случаю его восьмидесятилетия

26 сентября 1969 г.

Немногим более тридцати лет тому назад — это было за два года до начала Второй мировой войны — под обложкой одного коллективного сборника появилось несколько Ваших страниц. Они неизвестны еще и сегодня, хотя и упомянуты в библиографии Уильяма Дж. Ричардсона. В том же 1937 году Вы были приглашены в Париж организаторами конгресса, собиравшегося весной в честь трехсотлетия *Рассуждения о методе*, а затем в декабре, французским философским обществом. Однако если в Германии профессор Хайдеггер и продолжал заниматься своим ремеслом преподавателя, то как писатель уже несколько лет он был окружен почти полным молчанием. Это продолжалось еще десятилетие.

Ваши страницы 1937 года были названы *Wege zur Aussprache* (*Пути к дискуссии*). «Дискуссия», пути к которой Вы искали, была дискуссией, спором между двумя соседними народами, немцами и французами. Речь, следовательно, шла о послании, которое было адресовано и тем и другим сразу. Это послание до сих пор остается без ответа. И мое сегодняшнее письмо могло бы быть первой попыткой ответа, ответа француза на то, что Вы говорили в 1937-м.

Когда в сентябре 1946-го мы в первый раз встретились в Тодтнауберге, я не ведал о существовании

Wege zur Aussprache, и знание о нем не принесло бы мне тогда ничего существенного. Только в 1959-м я попросил Вас прочесть эти старые страницы, но моя просьба была вызвана еще и внешними обстоятельствами. Тогда я не имел иной цели, кроме как быть, как говорится, лучше информированным о временах, когда мне было известно только Ваше имя.

Тем не менее в *Wege zur Aussprache* Вы писали, что своеобразие «одного из самых немецких мыслителей Германии», Лейбница, состояло в том, что «в своей мыслительной работе он постоянно руководствовался дискуссией с Декартом». В связи с этой дискуссией, никогда не отпускаящей от себя Лейбница, Вы и определили и для немцев, и для французов двоякое «условие» взаимного согласия, то есть подлинного спора, в следующих терминах: «*Der lange Wille zum Aufeinanderhören und der verhaltene Mut zur eigenen Bestimmung*».¹ Это *страстное* желание понять речь другого выражалось, разумеется, не без некоторой нетерпимости со стороны Лейбница, который иногда говорит о Декарте такие слова, какие многие французы упорно находят несправедливыми. Раздразниться по этому поводу — значит не желать понять, что другим именем Δίκη является Ἔρις и что периоды без бурь и потрясений являются, как говорит Гегель, лишь *leere Blätter* (чистыми страницами книги истории). Но Лейбниц и сам, как никто другой, мог, поднявшись над обыденностью, охарактеризовать так, как подобает, свой собственный спор с Декартом, за который его обвиняли в том, что «он

¹ «Страстное желание понять друг друга и окончательное, но также и сдерживаемое, ощущение предназначения, свойственного каждому».

желает погубить репутацию».² Он писал Филиппи в 1680 году: «Когда я разговариваю с упрямыми схоластами, которые с презрением относятся к Декарту, я подчеркиваю его блестящие достоинства, но когда я имею дело со слишком ревностным картезианцем, я нахожу необходимым сменить тон».³ Ибо «истинный способ следовать за великими и становиться причастным к их славе, ничего у них не заимствуя»,⁴ состоит не в том, чтобы подражать учителю, повторять и «перифразировать» его. Так всегда относились и Вы к Вашему учителю Гуссерлю, и посвященное ему *Бытие и Время* — это гораздо более величественная и более долговременная дань признательности, чем сочинения многих весьма ревностных гуссерлианцев.

Тем не менее в чем же мышление Лейбница, если оно в своем отношении к Декарту является *langer Wille zum Hören* (устойчивой волей к слушанию), представляет собой также и *verhaltener Mut zur eigenen Bestimmung* (сдержанное ощущение своего предназначения)? Вы не говорите об этом с ясностью, а лишь ограничиваетесь упоминанием, что Лейбниц был в такой же степени немцем, как и Декарт французом. Ницше скажет здесь об *geschmeidige Stärke* (эластичной силе) Лейбница, которая позволяет ему жить «между крайностями». Но сказать так — значит оставить нас еще не утолившими свой голод. В чем «предназначение», свойственное Лейбницу как немцу? Оно является вопрошанием, говорите Вы в *Ницше*.⁵ Гельдерлин

² *Gerhardt. Phil.*, IV, 342.

³ *Ibid.*, p. 286–287.

⁴ *Ibid.*, p. 309.

⁵ *Хайдеггер М.* Ницше. Т. I. СПб., 2006.

выразил это другими словами, которые Вы научили нас слушать: «Aber der Schatz, das Deutsche, der unter des heiligen Friedens Bogen lieget, er ist Jungen und Alten gespart» («Но это сокровище, немецкий дух, который лежит под аркой священного мира, он сохранен для юношей и старцев»). Вы, между прочим, на той же самой странице *Ницше* добавляете по поводу упомянутой загадки: «Ясно одно: история отомстит нам, если мы ее не поймем».⁶ Пусть и мне будет позволено сказать о французах то, что Вы говорите о немцах. Их собственное предназначение не менее загадочно и опасно. Но Вы также говорите, что «никогда вечная истина не появляется на небе за одну ночь и нет такого народа в истории, которому когда-либо его истина, как говорится, просто упала в подол».⁷

Возможно, слушая другого, каждый из нас узнает больше и о себе самом. Не только потому, что как раз здесь каждый сталкивается с опытом странной невозможности, неспособности полностью отождествить себя с другим, но и потому, что способ, каким другой видит меня, часто объясняет мне меня самого в большей степени, чем я мог бы узнать о себе сам, своими силами, так как то, к чему я привык, другому может показаться необычным. Благодаря заметке из *Veobachtungen* 1764 года я узнал у Канта, каким необычным могло быть французское общество XVIII века: «Согласно французским манерам, не говорят: дома ли господин? Но: дома ли мадам? Мадам в своей туалетной комнате. У мадам жар... Короче, исключи-

⁶ Там же. С. 107.

⁷ Там же. С. 31.

тельно мадам посвящены все беседы, и именно мадам в центре всех развлечений». То, что мадам де Сталь (опять мадам!) написала о Германии, могло в не меньшей мере поразить немецких читателей. И когда в 1955 году Вы приехали во Францию в первый раз, некоторые Ваши рассуждения помогли мне открыть Париж так же, как и какие-то из моих наблюдений во Фрайбурге, в Месскирхе, в Тодтнауберге, возможно, были способны помочь Вам увидеть что-то в Вашей собственной стране. Но выход из *Gewöhnliches* (обыденного) еще не объясняет *Wohnen* (обитания), даже если бы оно и было тайной последнего.⁸

Более важным иногда, в ходе наших бесед, в то время, как мне они показывали как в философии, так и в поэзии, было само существо немецкого языка, то, что составляет, как говорил Гофмансталь, его *Wert und Ehre* (величие и славу), было Ваше открытие во французском некой радости именования, которой Вам случалось восхищаться. Я вспоминаю, что в 1947 году, в Тодтнауберге, когда я сказал Вам, что французское *concerné* (имеющее отношение) могло бы соответствовать немецкому *ereignet* (случившееся) в том смысле, в каком Вы его понимаете, Вы мне ответили: «Ein schönes Wort, denn es sagt zugleich: getroffen, aufgerührt, umschlossen» («Прекрасное слово, так как в то же самое время оно означает: встречаться, соприкасаться, обнимать»). И через восемь лет, во время декады Сериси, Вы призываете Вашу французскую аудиторию вслушаться в свой собственный язык,

⁸ Хайдеггер М. Что значит мыслить? // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 134–145.

подчеркивая, что французское слово *représentation* (представление) имеет такой же богатый смысл, как и немецкое *Vorstellung* (представление, знакомство), хотя оно таит в себе совершенно иное богатство и волнует своим тайным родством бытия и времени. Я также вспоминаю, как однажды, по поводу немецкого перевода Бодлера, о котором Вы спросили, что я о нем думаю, я ответил Вам: «Все это весьма точно и, несомненно, хорошо, но недостает лишь одного: связи с французским языком». Так как именно у Вас мы узнали, что язык — это не система знаков, а само отношение к миру. И дело не в положении мира языка между вещами и нами, как хотел того Гумбольдт, но в открытии самого мира, в котором язык, в свою очередь, открывает каждую вещь, как говорил Бодлер, «в сияющей истине ее прирожденной гармонии». Таким образом, один и тот же мир и одни и те же вещи по зову того или иного языка изначально показывают это отношение того же самого и иного, исключаящее как сведение к тождественному, так и перечисление различий в пользу более высокой тайны «мирности» мира и «вещности» вещи. Может быть, это предчувствовал Аристотель, если самым важным изречением Аристотеля является: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς.

Тем не менее в Вашем тексте 1937 года рассматривается вопрос не столько о том, что свойственно двум «соседним народам», каждому в своем месте обитания,— народам, таким близким друг другу, что они, как говорили Цезарь и Тацит, отделены лишь *Rheno flumine*, — сколько об общем истоке, который таит в себе их соседство. Имеется в виду не Европа, о которой сегодня много говорят. Но

то, что в Европе еще остается незамеченным,— загадка, которой она сама и является, та «неведомая мистерия цивилизации», к которой она движется, как говорит Бальзак в одном малоизвестном тексте, обнаруженном Э. Р. Курциусом, тексте, с которым тот познакомил Мерло-Понти и который я должен суметь Вам передать. Чудо соседства!

Европейская загадка, источник многих войн! Именно Вам было предназначено ее высказать, не *объяснить* ее, предоставив это историкам и социологам, а *сделать доступной мышлению*, поставить вопрос, что же она собой представляет, загадка, которую Вы иногда называете *griechischer Ansatz* (греческим началом). Это был повод для одной из самых прочных и длительных ошибок в отношении Вашего мышления. Хайдеггер, говорят почти повсюду, это грек. Он намерен реанимировать философию, вновь обратившись к античности. В глазах некоторых французов эта мнимая эллинофилия является лишь оправданием невыраженного «германизма», она якобы выдает себя не менее мнимой враждебностью к латыни, в той же мере, однако, как и греческий, необходимой для «европейского равновесия», волшебство которого заключалось бы во всеобщей гармонии и греческого, и латыни, и всего остального, в космополитизме без границ. Вам в таком случае напоминают о Лейбнице, писавшем Биллете: «Что бы ни произошло, мне все равно, происходит это в Германии или во Франции, так как я желаю блага всему человеческому роду: я не φιλέλληνι или φιλωρωμαίος, но φιλόανθρωπος».⁹

⁹ Gerhardt. Phil. VII, 456.

«Филантропия» Лейбница, в том виде, в каком она воинственно разворачивается у нас в метафизических рамках спора «Кому следует отдать предпочтение — Богу или человеку?», для Вас, разумеется, не является основанием вопроса. Уже в 1947-м *Письмо о гуманизме* показывает, что мнимая *альтернатива* была в реальности лишь *дилеммой* и что задача мышления была в корне иной:

Ибо без бытия,
где оно разворачивается в высказанном,
Ничто не будет мыслимым.

Следовательно, необходимо перейти к вопросу о бытии, вопросу, обнаружение которого было исключительной заслугой греков. Таким образом, следуя за Гельдерлином, Вы глубокомысленно спрашиваете себя, в чем греки и их загадка нам «необходимы», если речь для нас идет не только о борьбе «гуманизмов», но и о *freier Gebrauch des Eigenen* (свободном использовании своеобразного).¹⁰

Греки не являются для нас — как, кажется, считали великие, возможно, Расин, иногда Гете — «классиками», равняясь на которых, мы должны пытаться привести в порядок свое «естественное» начало. И тем более они не являются «первобытными» людьми, огонь которых, возможно, еще мог бы нас воспламенить в том смысле, в каком Дариус Мийо, переложивший на музыку переводы Поля Клоделя, считал необходимым выдвинуть на первый план в *Хозэфорах* Эсхила аспект «каннибализма». Греки, в той мере, в какой они были теми,

¹⁰ *Hölderlin*, 1^{re} lettre a Böhlendorf.

кому бытие открывалось в просвете сущего, для нас скорее *инициаторы*, но такого рода, что сама по себе греческая инициатива является лишь первой стадией удаления, забвения, которое, в свою очередь, представляет собой фундаментальную черту всей истории, включая нашу. Забвения бытия? Вот что странно звучит. Корневое слово в мышлении греков, слово «алетейя», — не является ли оно в этом отношении знаком? В *Бытии и времени* оно было понято еще как *privativer Ausdruck* (выражение, указывающее на отрицание). Но несколько Ваших страниц 1942 года о Платоне уже учат нас тому, что Вы называли: «установить „позитивное“ в „отрицательной“ сущности *алетейи*».¹¹ Ибо, говорили Вы в 1943 году, только на закате греческого мира и в оптике грамматиков изначальное приобретает свой отрицательный смысл. Слово ἄ-λήθεια, таким образом, не просто говорит о триумфе дневного света, в том смысле, в каком, как пишет поэт,

День выходит из ночи с победой.

Оно, скорее, говорит о более глубоком споре (*Streit*), чем любая борьба (*Kampf*). Спор, который представляет собой *алетейя*, — это спор, еще трепещущий в сердце трансцендентальной диалектики, в *Widerstreit* (столкновении), которое является свойством Разума, весьма отличающимся от его простого полемического использования, — свойством, которое вынуждает Канта, с характерной для него точностью языка, сказать о двух сторо-

¹¹ *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993. С. 192–220.

нах противоречия: «Sie haben gut kämpfen» («Обе стороны одерживали здесь немало побед»)¹² Такое столкновение никогда не приводит к триумфу. Сегодня мы люди «борьбы», «чемпионы» добрых дел, иначе говоря, люди злой памяти. Мы утратили греческий смысл спора, того, который, как Вы говорите, высвобождает и ту и другую стороны, который объединяет их, противопоставляя друг другу *in die Selbstbehauptung ihres Wesens* (в самоутверждении своего существа).¹³ В 1937 году именно такому спору Вы учите немцев и французов. Они были брошены в жестокость борьбы без спора. Сегодня, возможно, они предотвращают такое столкновение лишь благодаря тому, что Вы называете *eine vermutlich lange dauernde Ordnung der Erde* (вероятно, уже давно и прочно установленный Порядок Земли).¹⁴ Это *упорядочивание*, этот *порядок*, который предчувствовал Ницше и который повсюду распространяет метафизика, достигающая своей вершины тогда же, когда она сводит человека к образу «рабочего скота», представляет собой не мир необходимости, а двусмысленность крайнего упадка.¹⁵

Однако именно у Вас мы узнаем: мстительная эпоха сражений, ставших планетарными, сражений, в которых, из любви к миру или нет, сталкиваются люди ради господства над землей, идет ли речь о национальных войнах или о *Klassen-kampf*

¹² Кант И. Критика чистого разума. М., 1993. С. 186.

¹³ Heidegger M. Holzwege. Frankfurt a. M., V. Klosterman, 1950. P. 38.

¹⁴ Heidegger M. Vorträge und Aufsätze. Pfullingen, G. Neske, 1954. P. 83.

¹⁵ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 173–175.

(классовой борьбе), от которой новая вера ожидает появления «общества без классов» как «абсолютной формы развития производительных сил»¹⁶, эта эпоха оставляет нас еще на поверхности тайной истории, для которой история видимая является лишь первым наброском. Там, где человек есть некое «вот-бытие», ему уготовлена, быть может, совсем иная судьба, чем та, ради которой он в слепой суете проводит все свое время. Может быть, именно эта иная судьба не перестает сохранять для него, в стороне от того, что Монтень называл «шумом скопища философских мозгов», совсем иную речь, чем философия, которая в наши дни если и не сооружает для себя забавное убежище религиозности без веры, то бесстыдно отдается «вседозволенности» научных замыслов, а именно — поэтическую речь, о которой Вы по поводу Тракля говорите, что она «более древняя, потому что более вдумчивая, более вдумчивая, потому что более безмятежная, более безмятежная, потому что более умиротворенная».¹⁷ Такая судьба не будет концом спора, того, что Гельдерлин в *Эмпедокле* называет «ссорой возлюбленных», но, возможно, будет концом спора как борьбы.

Во втором томе Вашего *Ницше*, перевод которого на французский, кажется, можно вскоре ожидать¹⁸, Вы загадочно, под именем *Grundstellung* (исходного положения) упоминаете о возможности для западного человека совершенно иного места, чем то, что до сих пор определяет ему

¹⁶ *Маркс К.* Капитал, т. III.

¹⁷ *Heidegger M.* Unterwegs zur Sprache. Pfullingen. Neske, 1959. P. 55.

¹⁸ Этот перевод должен был появиться в 1971 году.

его метафизическая позиция. Позвольте мне без комментариев повторить Ваши собственные слова: «Основная позиция, в которой завершается эпоха западноевропейской метафизики, потом, со своей стороны, вовлекается в спор совершенно иного качества. Это больше не борьба за освоение сущего. Данное освоение сегодня всюду истолковывается и направляется «метафизически», но уже без сущностного преодоления метафизики. Данный спор есть противоборствующее взаиморасположение власти сущего и истины бытия. Подготовка к этому является самой отдаленной целью предпринимаемого здесь размышления».¹⁹

Как в таком случае не вспомнить о «предшествующей цели», которой для *Бытия и времени* была интерпретация бытия в горизонте времени? Как в этой предшествующей цели, которую Вы определяете, отталкиваясь от одного размышления Аристотеля, уже не почувствовать предвестие цели более отдаленной, если весь смысл *Бытия и времени* в том и состоит, чтобы высказать то «вот-бытие», в котором каждый из нас, прежде чем быть человеком партии, церкви, нации, профессии, является человеком вообще, где каждый оказывается хранителем более изначальной близости, чем та, что следует из технического сокращения всех расстояний? Именно к этой близости, оставаясь на одном и том же месте, Вы направляетесь уже более сорока лет, не «с претензией», как говорите Вы, «пророческого разума», но при свете «еще занимающейся зари».²⁰ К этой близости

¹⁹ Хайдеггер М. Ницше. СПб., 2006. Т. II. С. 229.

²⁰ Хайдеггер М. Положение об основании. СПб., 1999. С. 74.

принадлежат не только те два «соседних народа», о которых упоминает *Wege zur Aussprache*, те, что исходят из греческой речи, но даже, если выйти за пределы греческого языка, и более далекие народы, с которыми тем не менее нам суждено научиться встречаться в их отдаленности, ибо, как Вы говорили однажды в *Обществе Гельдерлина*, собравшемся в Мюнхене, сегодня уже невозможно в «вот-бытии» оставаться «в своей западной изолированности». Но как может быть открыт диалог «одного дома с другим»²¹, с теми, кто живет в совсем ином доме, чем наш? Как нам добраться до них, если мы предварительно не станем способны добираться до нас самих, до истока, к которому мы все по существу принадлежим? Если ты намерен понять другого, сумей сначала стать тем, что ты есть. *Γένοι' οἷος ἐστὶ μαθών*.²² Такова тайна, которую несет в себе диалог Лейбница с Декартом. Таким был путь Гельдерлина и путь Сезанна. Таким с самого начала является и Ваш путь.

Если вернуться к двум «соседним народам», то позвольте мне теперь указать на тайну их соседства. Вы говорили в 1937 году о Декарте и Лейбнице, показывая, что все мышление Лейбница является в своей основе его спором с Декартом. Благодаря этому спору Лейбниц и становится самим собой. Возможно, здесь необходимо перевернуть отношение и задать себе вопрос, мог бы Декарт оказаться тем, кем он является, без радикально критических размышлений о Лейбнице. Еще до Лейбница, к Декарту, помимо его полной противополо-

²¹ *Heidegger M. Unterwegs zur Sprache*, p. 90.

²² «Werde der du bist (Стань тем, кто ты есть)», — переводит Ницше.

ложности Паскаля, который, как и всякое *анти*, в сущности, примыкает к тому, чему он противоречит, присоединяются Мальбранш и Спиноза. Ни тот, ни другой не были полностью согласны с Декартом, но именно из Декарта они, под именем *Метода*, выводили «горную цепь духа» (Ницше) своих философий. Они отличаются от Декарта — как говорил в 1915 году Морис Блондель, память которого Вы хотели почтить во время Вашего первого пребывания в Айксе — лишь *интуицией* (это слово было тогда в моде), или, скорее, о чем он говорил с большей осторожностью, *интенцией*. Интенция Мальбранша, «христианского философа», целиком направлена на Августина. Интенция Спинозы имеет отношение к совершенно иной теологии. Но под различием теологических интенций остается онтология, в своих основаниях и в своей сущности картезианская. У Лейбница же, напротив, пробивается наружу оригинальный опыт самого бытия. Только поэтому он начинает как философ и заканчивает как теолог. Теперь там, где Мальбранш и Спиноза ограничивались *борьбой* с Декартом по поводу некоторых отдельных положений, вспыхивает глубокий спор. И как раз основу такого спора Декарт и передает Канту, а затем Гегелю, который, наконец, рассказывает всему миру, кем является Декарт, а именно — «героём». Таким образом, французы волей-неволей получили из Германии неведомую им меру Декарта, которой им было необходимо себя подчинить. Отражением влияния Германии был и доклад Валери *Взгляд Декарта*, предложенный им в 1937 году тому конгрессу, где Вы отсутствовали. Он получил это влияние не от Гегеля, но от Ниц-

ше. Не от того весьма немногого, что Ницше сказал о Декарте. Но от предчувствия, что именно в свете Ницше Декарт окажется тем, что он есть. Даже не упоминая о Сезанне, которого я научился узнавать в Берлине, возможно, не было бы преувеличением сказать, что по меньшей мере некоторые из французов становились полностью самими собой, лишь начиная с пребывания на немецкой земле.

Казалось, у Вас медленно рождалась мысль, что отношение Вашего собственного мышления к Франции и французам было, возможно, чем-то существенным. Несомненно, более существенным, чем другие европейские или мировые встречи. Здесь чудо заключалось в том, что некоторые представители этого на первый взгляд легкомысленного народа усердно взялись за работу, чтобы лучше услышать речь, вначале показавшуюся им совершенно чуждой. Некоторые — те, что не всегда были Вашими друзьями — еще продолжают этому удивляться. То, что немногие приносили с собой в своей попытке вслушивания, было, однако, не потребностью в экзотике, но просто «своеобразием французского бытия», как сказал однажды один из моих самых старых и самых близких друзей, который тем не менее никогда не мог понять, почему и каким образом *Бытие и время* смогло оказаться моей настольной книгой. Самые торопливые верили, что находят у Вас «философские новшества». Другие шли гораздо дальше простого любопытства. Вы были для них не философом. Еще меньше профессором. Но, возможно, простым школьным учителем, который впервые, в книге *Философии*, научил их складывать буквы,

выстраивать слоги и читать, наконец, слова. Они приступили тогда к длительному обучению. Тем самым никто из них ни в чем не был похож на Лейбница как на читателя Декарта. Никакой спор на уровне существенного не завязывался. Это Вы в прошлом году на семинаре в Торе сказали нам по поводу Гегеля — это было 5 сентября, — что любое подлинное мышление предполагало существенную ограниченность. И Вы добавили, что только тогда, когда видны границы, мы видим и великого мыслителя. Вы обратились тогда ко всем нам: «Когда вы увидите мои границы, вы меня поймете. Я не могу их увидеть».

Возможно, думали мы, это знамение времени, что передовое мышление, непонятное большинству, смогло тем не менее настолько продвинуться вперед, сказав, позволив себе сказать, не как Гегель, перед одной лишь «дурной бесконечностью», но перед метѡ самой метафизики, что задача мышления остается еще ему неизвестной: *indem über dies Hinausgehen nicht selbst hinausgegangen wird* (поскольку за сам этот «выход-за» мы еще не выходим). Самые смелые верили, что смогут здесь уличить Вас в искажении замысла «преодоления метафизики», даже если Вы сразу же уточняли, что такое выражение всегда используется Вами лишь как «вспомогательное».²³ На самом деле Вы с самого начала указываете не на такое «преодоление», но на нечто противоположное, на то, что Вы называете *Schritt zurück aus der Metaphysik*, шагом, отступающим от метафизики и освобождающим от нее. Такое отступление, в

²³ *Heidegger M. Vorträge und Aufsätze*, p. 71.

свою очередь, возможно, лишь если взгляд направлен на то, что Гельдерлин называет *das Geringe* (пустяки, нечто незначительное), что мы могли бы перевести на французский как *presque rien* (почти ничто). Но внимание к *μικρόν* здесь противоположно тому, что Платон выдвигал под именем *микрологии*. В «почти ничто» нас «трогает» (*ereignet*) не уменьшение *Kleines* (малого), но сверкание *Kleinod* (сокровищ), космос драгоценностей, которые благодаря достижениям мира современной техники были, разумеется, забыты, но не отвергнуты вовсе.

Какова бы ни была сущность сокровища (*joyau*), где можно услышать одновременно и вибрацию латинского *jocari* и, возможно, *gaudium* (радость), почувствовать игру (*jeu*) и, может быть, радость (*joie*) бытия, способность становиться «самой малой из вещей», той, что скрывается в невидимости незначительного,— это дело самого бытия, а не наше. *Ничто так не свойственно расцвету, как удаленность*. Однако тем невидимым сокровищем, которое мышление, направляя на него свой свет, ставит перед собой задачу спасти, для нас, возможно, является прежде всего язык, на котором каждый, не мысля о нем, разговаривает. Нам, следовательно, необходимо стремиться изучить наш собственный язык, понять то, что он нам говорит, говорить об этом так, как говорит он. Если судьба такова, что наш собственный путь проходит через Францию, то именно это некоторые французы у Хайдеггера и узнали.

Поэтому позвольте мне в конце моего ответа на Ваше письмо 1937 года, где Вы называли Лейбница, имея ввиду его отношение к Декарту, «одним

из самых немецких мыслителей Германии», дать слово, возможно, самому французскому из французских поэтов, тому, чье величие в глазах самих французов остается еще неявным, потому что оно таит в себе *сокровище* французской поэзии. Его имя Жан Лафонтен. В пятой книге *Басен* есть одна, шестнадцатая, которая озаглавлена «Змея и пила». Ей можно дать подзаголовок: «Хайдеггер и критики». Вот она без каких-либо комментариев:

Рассказывали мне: Часовщика соседка
(Подобное соседство, к счастью редко),
Змея, из маленьких, не видя в мастерской
Себе поживы никакой
Грызть начала Пилу стальную.
Невозмутимость ледяную
Храня свою, сказала ей Пила:
«Не по себе добычу ты нашла.
Возможно ли так ошибаться грубо?
Скорей, чем на единый грош
Ты сталь мою перегрызешь,
Последнего лишишься зуба,
О сумасбродная Змея!
Лишь времени одних зубов страшуся я».
Умы последнего разбора!
За исключением вздора,
Вы не годитесь ни к чему,
А потому
Зубами рвете все, что истинно прекрасно;
Но их позорный след пытаетесь подчас
На нем оставить вы напрасно:
Творенье гения для вас —
Железо, сталь, алмаз.

РОЖДЕНИЕ ФИЛОСОФИИ¹

Предложенное название таит в себе вопрос. Мы спрашиваем о возможном рождении философии. Но сразу же возникает и другой вопрос: не является ли первый вопрос псевдовопросом, как вопросы о происхождении языка или о неравенстве среди людей? Есть ли на самом деле у философии начало? Или, как язык, и, может быть, как неравенство, она, как бы далеко мы ни заходили в прошлое, уже всегда имеется, и даже почти повсюду? Иными словами, нет ли таких вещей, у которых нет происхождения? И не является ли философия одной из них?

Очевидно, что если философией называют искусство развивать по любому поводу более или менее общие и в целом противоречащие друг другу идеи, вроде тех, что мы обнаруживаем в пословицах, учащих нас одновременно и тому, что по наружности не судят, и тому, что птицу узнают по перу, то необходимо предположить, что философия так же стара, как и сам мир, и что с тех незапамятных времен, как существуют люди, которые мыслят и разговаривают, они должны были начать и философствовать. Но если философия не является простым упражнением мысли, если она, как скажет Гегель, представляет собой весьма своеобраз-

¹ Очерк появился в «Presses du Massif Central» (Guéret (Creuse), 1968) и в «Modern Miscellany» (Manchester, 1969).

разный способ мышления, тогда дело могло бы обстоять совершенно иначе. Могло бы быть так, что люди мыслили бы, и даже с определенной широтой и глубиной, не будучи тем не менее еще философами.

Эта вторая возможность как раз и выходит на первый план, как только мы более внимательно начинаем относиться к слову «философия». В нашем языке оно является прямым и буквальным переводом греческого слова. На первый взгляд в этом нет ничего оригинального. Многие французские слова происходят от греческого или латыни, или от греческого через латынь, которая и сама многое заимствовала из греческого. Но что любопытно, так это тот факт, что не только на нашем, но и на любом другом языке философия называется философией. Не только на английском или на немецком, на итальянском и на испанском, но также и на русском, на арабском и, конечно же, на китайском. С другой стороны, даже в греческом слово *φιλοσοφία* существовало не всегда. Образованное от прилагательного *φιλόσοφος*, которое можно найти у Гераклита в начале V века, и от глагола *φιλοσοφῆῖν*, обнаруживаемого у Геродота, то есть в другой половине того же столетия, это слово входит в язык лишь у Платона, то есть в IV веке. К этому времени *Илиаде* и *Одиссее* должно было быть уже пять веков. Все это время греки и говорили и мыслили, не будучи при этом философами. Платон же, между прочим, представляет философию, которую он таковой и окрестил, как нечто оригинальное и новое. Это происходит в конце *Федра*, где, не претендуя на обладание *σοφία*, которая была, скорее, уделом богов, чем людей, люди

все же оказываются способны к философия, то есть способны если и не обладать тем, о чем говорит слово σοφία, то, по крайней мере, стараться это приобрести, если позволят боги, при этом не становясь им равными.

Но о чем говорит слово σοφία? Обычно его переводят как *мудрость*, что позволяет перевести философия как *любовь к мудрости*. Но здесь мы перенесены, или, скорее, перенеслись из Греции в Рим. На самом деле римляне, а не греки противопоставляли *мудрость* и *науку*, а их единство обнаруживается, между прочим, в глаголе *знать*, который хотя и из той же семьи, что мудрость, также означает владение наукой. Когда сегодня, например, говорят об ученом, то имеют в виду человека науки, а не мудреца. В действительности греки были весьма чужды различию *науки* и *мудрости*, тогда как в наши дни их иногда с безумным упрямством противопоставляют друг другу как *теорию* и *практику*. Нет ничего более не свойственного грекам, чем такое противопоставление. Теория в греческом смысле ни в коей мере не противоположна практике, или *праксису*, как говорят, воспроизводя из немецкого Маркса слово, которое было там лишь калькой с греческого. Иначе говоря, греки не были людьми, предпочитавшими теорию практике, скорее, они были теми, для кого теория и была самой высшей практикой — теория не значила для них, что они посвящали свою жизнь «чисто теоретическим занятиям». Она означала то, что они на самом деле имели ввиду, что им как бы противостояло то, что подлежало обсуждению или то, с чем они *имели дело*. Θεωρεῖν на их языке была высшим способом фактического

бытия, способностью устанавливать взор на существенном и ни в коей мере не бегством в мир спекуляций — латинское, а не греческое слово — с целью уйти от жесткой практической необходимости. Гораздо важнее понять, что для Платона свободный человек имеет не *одно*, а *два* необходимых занятия: философию и политику — ту, которая будет для Маркса самым высшим уровнем праксиса! И что сам Платон сумел дать своему самому длинному и самому яркому философскому диалогу заголовок *Политика*, латинизированный на французском в *Республику*.²

Но в таком случае для Платона философ, в сущности, есть политик? Разумеется; и какой политик: настоящий коммунист! Речь, конечно же, еще не идет, как у Маркса, об обобществлении средств производства, но о переводе производства на нижние ступени социальной лестницы, где его функционирование приобретает социальную форму благодаря давлению высшего на низшее, то есть политики на экономику, из чего следует, что если земля и не обрабатывается сообща, то она тем не менее является общей в мыслях людей, и доля, принадлежащая каждому, принадлежит также и государству в целом. Это предполагает, что производители защищены как от богатства, так и от бедности. Но выше этого уровня все становится явно общим, даже женщины, как у стражей государства, так и еще выше, у тех, кто, как мужчины, так и женщины (ибо для своего времени Платон — феминист), отобранные во всех классах по способности к знаниям, то есть к философии,

² Речь идет о диалоге, в русских переводах известном как *Государство*.

будут поочередно посвящать свои заботы политическим делам и последовательно брать власть в свои руки, руководствуясь одним лишь общественным благом, не так, как принимают почести, а так, как решают определенную задачу, и одним из важнейших аспектов этой задачи был для правителей подбор и подготовка их наследников. Таким было знаменитое *Государство* Платона, необычная структура которого заставит Аристотеля сказать о своем учителе, что он вынужден думать о нем, как о человеке, который «симфонию заменил унисоном или ритм одним тактом». Но в конце концов для Платона, как прекрасно сказал Леон Робен во время моих занятий, «быть философом и быть государственным деятелем — это одно и то же».

Таким образом, ясно, что для греков никакой барьер не отделяет теорию от практики. Если привилегия богов в том, чтобы быть свободными от последней, то у людей, наоборот, постоянно совершается переход от одного к другому, и происходит этот переход на всех уровнях. Однако человеческой практике свойственно находить обоснование на *теоретическом* уровне, которого, к счастью, лишена животная природа. Поэтому Софокл и говорил:

Есть существо на земле: и двуногим, и четвероногим
Может являться оно, и трехногим, храня свое имя.
Нет ему равного в этом во всех животворных
стихиях.

Не является ли тем не менее это особое положение человека в мире свойственным только грекам? Не было ли оно таким же особым повсюду,

еще до Греции и за ее пределами? Или необходимо сказать, что в Греции дело обстояло *иначе* и, может быть, *лучше*, чем повсюду? Гегель в своих лекциях по эстетике устанавливал противоположность между Грецией и Египтом, где особое положение человека давало повод лишь для *загадки*, символизируемой Сфинксом. В греческом мифе, напротив, добавляет он, Сфинкс истолковывается как чудовище, задающее загадки:

...Внемли на гибель себе, злоименная смерти певича,
Голосу речи моей, козней пределу твоих.
То существо — человек. Бессловесный и слабый
младенец
Четвероногим ползет в первом году по земле.

Дни неудержно текут, наливается тело младое:
Вот уж двуногим идет поступью верною он.
Далее — старость приспелет, берет он
и третью опору —
Посох надежный — и им стан свой поникший
крепит.

В ответе Эдипа звучит эхо изречения «познай себя», которое Сократ, гораздо позже, в раздумьях прочел на надписи в Дельфах. Это был, по его мнению, не совет, а приветствие, ἀντί τοῦ χαίρει, «замена простого приветствия». Вместо пожелания каких-либо благ бог говорит нечто более высокое: «познай себя» и тем самым «стань тем, кто ты есть», а именно человеком. Но что значит быть человеком? И как им стать? Человеком был, например, в глазах Платона Перикл, речь которого могла «подниматься на такую высоту» в своем «свободном полете», не теряясь тем не менее в об-

лаках. В не меньшей степени человеком, в противоположность Лисию, был и Исократ. Но почему? Потому что, объясняет Сократ Федру, в диалоге, который носит это имя, «от природы, мышлению такого человека свойственно нечто вроде *философии*». Если человек является человеком, то именно благодаря этой загадочной «философии». Вопрос «Что такое человек?» предполагает, таким образом, вопрос «Что такое философия?». Человек действительно занимает *особое положение* человека лишь благодаря *особому положению* в нем философии!

Что же такое философия, которая в глазах грека IV столетия создает человечность самого человека? Имеем ли мы определение философского *изречения*, так как на самом деле речь идет об изречении, о том, которое способно, как мы видели, подниматься над землей и набирать высоту, «не теряясь тем не менее в облаках»? И является ли это определение собственностью греков? Да. Но такое определение мы находим не столько у Платона, сколько у его ученика Аристотеля. Существует, говорит он, определенное знание — скажем, определенное видение, — которое *в целом направлено на сущее как оно есть*. Быть способным к такому видению и значит быть философом. Но как следует понимать столь скромное определение философии, которая *«в целом направлена на сущее как оно есть»*? *В целом* — на греческом *καθόλου*, от которого происходит наше слово «католический». *Сущее* — использование этого слова во французском (*L'étant*) является настолько же редким, насколько, наоборот, часто оно применяется в немецком (*das Seiende*) или в английском (*a*

being). *Сущее* — это все, что есть, гора или животное, то, что явлено здесь каждому из нас, река или камень, обелиск Мира и т. д. Но речь идет о том, чтобы взять его *так, как оно есть*. Здесь мы остаемся в неопределенности. Как на самом деле можно брать его иначе? Может ли сущее быть чем-то иным, нежели бытием? И взять сущее во всей необходимости — не значит ли это взять его *так, как оно есть*? По правде говоря, это не такой простой вопрос. На самом деле можно находиться перед лицом сущего или быть у него в плену, без необходимости брать его так, как оно есть. Действительно сущее можно есть или пить, садиться на него, одеваться в него, жить в нем, описывать его или рассказывать о нем и даже ожидать от него, если брать его на соответствующем уровне, вечно-го спасения своей души. Но значит ли это брать его *так, как оно есть*? Значит ли это, иными словами, подходить к нему в соответствии с мерой его *бытия*? Или же, наоборот, такой подход к сущему предполагает еще большее отступление от него? Не предполагает ли он, что сущее, прежде всего, следует предоставить самому себе, так, чтобы появилось то *само*, в котором оно есть и есть как таковое? Изречение, которое высказывает Аристотель, имеет в таком случае задачу именовать «то, чем было бытие» прежде, чем оно конкретизируется перед нами в той или иной привычной фигуре: этот человек, эта собака, эта книга, этот дом, это дерево. Иначе говоря, в Греции V столетия происходит движение по кругу.

Наш вопрос уже не является вопросом о таком сущем, как гора, как дом, как дерево, в том смысле, в каком мы должны взобраться на гору, в ка-

ком мы возвращаемся в дом, в котором живем, в каком хлопочем, чтобы посадить дерево. Он, наоборот, представляет собой вопрос о горе, о доме, о дереве как о «сущем», если принимать во внимание, что это сущее, а именно, то, что считается находящимся в глубине слова «сущее» и имеется в виду, когда речь идет о горе, о дереве или о доме.

Как несколько лет тому назад говорил Хайдеггер, самое важное — видеть, что *сущее* уже не является здесь определенным *качеством*, которое можно было бы *охватить* одним определением дома, когда, например, говорят, что дом — это сооружение, которое можно просто занять, или что дерево — это *растение*, состоящее из корней, ствола и ветвей. Несомненно, не всякое сооружение является домом, не всякое растение — деревом; сооружение и растение — это нечто более общее, чем дерево или дом. Но *бытие* находится за пределами того, что является только общим. Где же, следовательно, находится бытие? Ни на переднем плане того, что существует, когда я говорю: «Это дерево цветет», ни на заднем плане, когда я говорю: «Это яблоня». Но в той гораздо более необычной близости, в которой дерево появляется передо мной, чтобы просто позволить увидеть себя таким, как оно есть. Другими словами, здесь задается вопрос ни о *переднем плане*, ни о *заднем плане*, а о самом *плане*, который служит основанием как для первого, так и для второго, не отождествляя себя тем не менее ни с одним из них, и который благодаря этому обстоятельству остается в стороне как от первого, так и от второго.

Возможно, скажут, что здесь слишком много тонкостей. Но именно из этих тонкостей греки и умудрились вывести фундаментальный вопрос, и именно развертывание этого вопроса они и назвали философией. Остальные вопросы интересовали их лишь в силу неотложности одного-единственного вопроса, а именно — вопроса о бытии. Именно он, задолго до Платона и Аристотеля, звучит в изречениях тех, кого современная эрудиция не без определенного пренебрежения назвала досократиками в том смысле, в каком говорят об обитателях доколумбовой Америки, о прерафаэлитах или об ископаемых предках человека. Это все равно, что сказать, что Ронсар — предшественник Малерба и «домалербианец», а Виктор Гюго — предшественник Малларме и «домаллармеанец». Находится ли кто-нибудь из них по отношению к другому в том положении, о котором говорит приставка «до-»? Все, очевидно, сводится к тому, чтобы знать, является ли это «до-» неким «еще не», является ли это «до-» показателем еще неразвитого примитивизма, или, наоборот, признаком предшественника, иначе говоря, инициатора, внезапно и без внешнего принуждения открывающего путь, который теперь всегда будет открыт, но который изначально недооценивается теми, кто им следует. В конце концов, сам Аристотель не далек от того, чтобы рассматривать *досократиков* как своих предшественников, когда представляет их как способных еще лишь на «невнятный лепет». Но сам Аристотель, может быть, и не отличался в этом вопросе особой проницательностью. Все это ни в коей мере не означает, что то, что существует раньше, естественно явля-

ется более совершенным, чем то, что появляется потом и что, как иногда будет модно утверждать, оказывается лишь упадком. Это значит, что в использование таких антагонистических понятий как «прогресс» и «упадок», возможно, следует привнести несколько большую, чем обычно, осмотрительность.

Чтобы вновь обратиться к *досократикам*, которые ни в коей мере не были примитивными в области мышления, я предложил бы вам вместе со мной прочесть фрагмент 18 Гераклита.³ Его можно перевести следующим образом: «Не чая нечаянного, не выследишь неисследимого и недоступного».

«Исследимыми» и доступными всегда являются лишь те качества, которые предоставляет сущее, как на переднем плане, так и на заднем. Неисследимое, наоборот, это план, который служит основанием как первого, так и второго. Следовательно, необходимо, чтобы надежда или ожидание были направлены за пределы того, что можно ожидать, и если возникает Нечаянное, насколько бы предусмотренным оно ни было, именно оно и царит тайно во всяком присутствии сущего. Но как назвать то, с чем мы *сталкиваемся* на более глубоком уровне благодаря тому факту, что такое-то сущее представляет себя как то или иное? Например, эта дверь, как открытая или закрытая, или этот человек, который здесь уместен или нежелателен? Свое «нечаянное» Гераклит называет несколькими способами, один из которых — это греческое слово κοσμος. Он, например, говорит:

³ Фрагменты Гераклита автор приводит в нумерации Дильса—Кранца.

«Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий» (фрагмент 30).

Говоря так, о чем именно говорит Гераклит? Ничто не отдаляет нас больше от его изречения, чем привычный перевод слова «космос» как «мир». Гераклит в таком случае сказал бы нам, что Великое Единство мира предшествует богам и людям, которые сами являлись бы лишь деталями этого Великого Единства. Но перевод слова «космос» как «мир», или как «вселенная», приводит нас к антиподам изречения Гераклита. «Космос» напоминает скорее об упорядоченности, о расположении тех вещей, о которых говорится. Но, тем не менее, не о всяком расположении. Речь идет о расположении, благодаря которому они появляются на вершине своей славы. Именно поэтому у Гомера это слово означает «украшение», и свойство «украшения» состояло не только в том, чтобы сверкать и блистать, но главным образом в том, чтобы наделять достоинством того или ту, кто это украшение носит. Украшение сверкает не столько для себя самого, сколько для чего-то иного.

И разделась моя госпожа догола;
Все сняла, не сняла лишь своих украшений,
Одалиской на вид мавританской была,
И не мог избежать я таких искушений.
Заплясала звезда, как всегда, весела,
Ослепительный мир, где металл и камень...

Здесь, в стихах Бодлера, мы имеем перед собой *космос* в чистом состоянии, который, очевидно, не является космосом космонавтов, но который бо-

лее близок *космосу* Гераклита, хотя его *космос*, вместо того чтобы добавляться извне к тем вещам, которые он показывает на вершине их славы, связан с ними до такой степени, что без него ни одна из них не появилась бы. Но что представляет собой эта извечная драгоценность, которая сверкает во всем и благодаря которой все и сверкает? Это тайное тождество того, что слабые умы стараются, наоборот, разделить и противопоставить как несовместимое: «...*день-ночь, зима-лето, война-мир, избыток-нужда*» (фрагмент 67). Драгоценность, украшение, *космос* — это антагонистическое воссоединение всех вещей, благодаря которому они тайно подобны луку, *приводящему в движение* стрелу лишь посредством *отвода* тетивы, или лире, звучащей, когда колеблются ее струны. Даже боги берут отсюда свою божественность: «Не твори они шествие в честь Диониса и не пой песнь во славу срамного уда, бессрамнейшими были бы их дела. Но тождествен Аид («Срамный») с Дионисом, одержимые коим они беснуются и предаются вакхованию (фрагмент 15)».

«Но тождествен Аид («Срамный») с Дионисом» — Аид, преисподних владыка, которому, говорит в *Илиаде* Гомер, в день всеобщего Разделения достались «подземные мраки»⁴, а Дионис, мало известный Гомеру, хотя смертные и нуждаются в его появлении, есть бог, который дарует радость жизни, ту, что прославляет последний хор в *Антигоне*. Здесь тождество противоположностей достигает вершины, о которой еще умалчивает фрагмент, только что нами прочитанный, так

⁴ Гомер. Илиада, XV, 187–189.

как он провозглашает лишь тождество: «...*день-ночь, зима-лето, война-мир, избыток-нужда*». Теперь речь идет о тождестве жизни и смерти. Отсюда фрагмент 88: «Одно и то же в нас — живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое; ибо эти противоположности, переменившись, суть те, а те, переменившись, суть эти».

Таков фундаментальный, основополагающий *план*, который за пределами всего, что могло бы конкретизироваться в сущем, заставляет *все* появляться и *все* в себе несет, включая и передние, и задние планы. *Космос* Гераклита не является чем-то таким, что могло бы стать *островом* в стихии сущего. Он есть тайное единство того, что различается только в соединении, и людской глупостью было стремление разделить две стороны Единого и привязаться к одной из них, если ее место сразу же занимает другая.

Это путь поиска, от которого я тебя отвращаю,
во-первых,
А затем от того, по которому смертные,
не знающие ничего,
Блуждают о двух головах, ибо беспомощность в их
Груды правит сбившимся с пути умом, а они
носятся
Одновременно глухи и слепы, в изумлении,
невразумительные толпы,
Те, у кого «быть» и «не быть» считаются одним
и тем же
И не одним и тем же и для всего имеется понятный
(противоположный) путь.

На этот раз это уже не изречение Гераклита, но стихи Парменида, которые более чем двухтысяче-

летняя традиция противопоставляет изречениям Гераклита, но которые в ту же самую эпоху, хотя и на другом конце греческого мира, ничего не зная об этих изречениях, на них отвечают, говоря в другой манере о единстве тождественного в ином, царство которого и есть *космос*.

Космос Гераклита и Парменида, который, как мы сказали, является не «Великим Единым», но повсеместным сверканием волшебства бытия или, если угодно, диадемой бытия, украшающей даже самые малые вещи, как скажет Аристотель. И в поэзии Бодлера звучит эхо такого рода представлений, когда он пишет:

Возьми все лучшее, что создано Пальмирой,
Весь жемчуг собери, который в море скрыт.
Из глубины земной хоть все алмазы вырой,—
Венец Поэта все сиянием затмит.

В центре того пейзажа, который мы назвали *сущим*, тайно открывается другой пейзаж, пейзаж *бытия*, в котором первый и находит свою форму. Пейзаж бытия, во всей его непрявленности, есть *космос*, *диадема*, которая постоянно и повсюду сверкает, как только перед нами нечто обнаруживает себя так, как оно есть. В целом мысль Гераклита и Парменида — это мысль о двойном пейзаже, где более тайный план несет в себе более явный, разворачиваясь в нем, но разворачиваясь в молчании, которое соответствует тайне непрявленного. Однажды Хайдеггер сказал: «Например, если весной зеленеют луга, то в явлении зеленых лугов, т. е. в явлении этого сущего, становятся видимыми энергия и господство природы. Однако когда мы бродим по зеленеющим лугам, то приро-

да не обнаруживает себя именно в качестве природы. И даже если мы при этом догадываемся о сущности природы и заключаем то, о чем мы догадались, в определяющее представление или даже в понятие, сущность природы в качестве бытия все еще остается скрытой».⁵ Эти строки он написал по поводу двустихия Ангелуса Силезиуса, которое еще до него прославляли каждый по-своему Лейбниц и Гегель:

Роза есть без «почему»; она цветет, потому что
она цветет,
Не обращая на себя внимания, не спрашивая,
видят ли ее.⁶

Цветению розы, которое само не совпадает ни с одной из цветущих роз, но в котором каждая из них становится тем, что она есть, и которое с этого момента дает нам их все сразу, не отождествляя ни с одной в отдельности,— именно этому цветению и умело отвечать еще на заре нашего мира мышление более раннее, чем наше, мышление одного из самых ранних мыслителей Греции. Возможно, здесь дозволено спросить, не говорят ли их изречения из глубины забвения, становящегося их обителью, о том, о чем следовало бы говорить с большей широтой и глубиной, чем могут допустить точные науки, включая, в частности, и науку ботаники.

⁵ Хайдеггер М. Положение об основании. СПб., 1999. С. 113.

⁶ Там же. С. 86. В книге Ангелуса Силезиуса «Херувимский странник» (СПб., 1999. С. 123) см. следующий перевод стиха 289 Книги I:

Не спрашивай у роз, в чем тайна их цветенья,
Они цветут — и все, без смысла, без значенья.

Попробуем понять экстраординарное различие, отделяющее новые изречения, изречения Гераклита и Парменида, от древних, от изречений, принадлежавших задолго до них поэтам, главным образом такому основоположнику поэтической речи, каким был Гомер. Мы можем сказать, что новые изречения, очевидно, связаны с той областью сущего, внутри которой и располагается то, что видели поэты, то, чему они давали имя, никогда не высказываясь об этом сущем как таковом. Гомер прекрасно видит, что находится *в космосе*, но он не видит его как *космос*, так как увидеть его как *космос* сумели лишь Гераклит или Парменид в таком, скажем мы, *движении по кругу*, где взгляд направлен непосредственно, *καταπύρῳ*, как будет говорить Платон, не на то, что является, но уже на способ явления того, что является. Отсюда и исходит любая философия. Она рождается от взгляда, направленного на способ явления являющегося, и этот взгляд определяет это являющееся, прежде всего, следуя определению, которое подходит для такого способа явления, то есть в греческом смысле для такого способа бытия, а именно — следуя волшебной невесомости *глагола*, а не более тяжеловесному определению, подходящему для застывшего состояния являющегося, то есть для *существительного*. Отсюда странная склонность греческих мыслителей к тому, что позже грамматики будут называть *причастием*. Причастие — «сущее», «поющий», «живущий», «идущий» — на самом деле является и *глаголом*, и *существительным* одновременно. Но то, что оно именуется, оно именуется, отталкиваясь от глагола. Речь, таким образом, идет о наименовании в доминанте глагола. В этом смысле сущее (на греческом

τὸ ὄν) выглядит не так *странно* во множественном числе: сущие (τὸ ὄντα), о которых это число говорит, от первого до последнего выражают своеобразие бытия в том, что в нем имеется уникального. Эта двойная причастность, к существительному и к глаголу, но с преобладанием глагола над существительным, причастность того, что подлечит мышлению и что отталкивается от глагола глаголов, каким является глагол «быть» — такова была, возможно, самая крылатая из рожденных греками мыслей. Она в этом случае предопределяет раскол речи, который, возможно, не знает себе ничего равного во всем мире. До сих пор речь могла быть более или менее поверхностной или глубокой, мелодичной или повествовательной, приблизительной или точной, безыскусной или умело построенной, какой она и остается повсюду, где человечество пребывает в неведении относительно смелого начинания греков. Она еще не дошла там до того раздвоения, которого достигает только тогда, когда греки стали людьми, освободившими свой язык для совсем иной речи, нежели та, на которой разговаривали их поэты.

Чтобы лучше это объяснить, обратимся к одному примеру. Мы намерены сблизить два вида речи, которые звучали почти в одно и то же время. Первая — это речь Чжуан-цзы, который в древнем Китае был одним из продолжателей Лао-цзы и который жил почти в то же самое время, когда в Греции жил Платон. Вот текст Чжуан-цзы, из которого я сумел кое-что перевести, отталкиваясь, разумеется, не от китайского, а на основе одного немецкого и одного французского перевода. Мы можем озаглавить его: «Бесполезное дерево».

Творящий Благо сказал Чжуан-цзы: «У меня во дворе есть большое дерево, люди зовут его Деревом Небес. Его ствол такой кривой, что к нему не приставишь отвес. Его ветви так извилисты, что к ним не приладишь угольник. Поставь его у дороги — и ни один плотник даже не взглянет на него. Так и слова твои: велики они, да нет от них проку, оттого люди не прислушиваются к ним».

Чжуан-цзы сказал: «Не доводилось ли тебе видеть, как выслеживает добычу дикая кошка? Она ползет, готовая каждый миг броситься направо и налево, вверх и вниз, но вдруг попадает в ловушку и гибнет в силках. А вот як: огромен, как заволокшая небо туча, но при своих размерах не может поймать даже мыши. Ты говоришь, что от твоего дерева пользы нет. Ну так посади его в Деревне, Которой нет нигде, водрузи его в Пустыне Беспредельного Простора и гуляй вокруг него, не думая о делах, отдыхай под ним, предаваясь приятным мечтаниям. Там не срубят его топор и ничто не причинит ему урона. Когда не находят пользы, откуда взяться заботам?»⁷

Вот страничка, которая наверняка дает повод для размышлений, и именно поэтому, конечно же, она до нас и дошла. Но имеет ли она отношение к философии? Или же, напротив, пришедшая из иного мира, каким для нас является Китай, она дает повод для размышлений, ни в коей мере не побуждая нас рассуждать философски? В любом случае мы весьма далеки от того, чем занят такой современник нашего китайца, как Платон, который в *Софисте*, связав с *бытием*, взятым, говорит он, как «сопровождение единого», четыре опре-

⁷ Чжуан-цзы / Пер. В. В. Малявина. М., 1995.

деления, которые, в свою очередь, сопровождают бытие, но противопоставив их парами: Покой и Движение, Тожественное и Иное,— стремится узнать, какие сочетания или какие комбинации возможны между этими пятью фигурами. Сразу же панорамой разворачивается целая игра переходов и безвыходных положений, и один из основных переходов — в том, что само *бытие* может рассматриваться вместе с *иным* вплоть до того, что оно представляется как иное тому, что оно есть, так что стремиться к бытию — значит постоянно подвергать себя риску ошибки. Ошибка возможна лишь в области бытия в виду того, что она есть также и область иного, будь это хрупкое, которое выдает себя за прочное, когда слишком тонкий слой стекла покрывает водную поверхность, или дорога, кажущаяся проезжей, тогда как дальше она прерывается обвалом, еще недоступным взору. Нет ничего более свойственного грекам, чем такая интерпретация ошибки. Легко сказать вместе с Декартом, что все является нашим заблуждением и что именно *мы себя* и обманываем. Но греки сказали бы, что нам часто случается быть обманутыми той двусмысленностью, которая причастна присутствию вещей. «Добрый он или злой?» — спрашивает себя Дидро и даже превращает этот вопрос в название комедии. Как узнать об этом в точности, не выходя из относительного безразличия, на котором держится платоновское родство бытия и иного? Вокруг нас кишат специалисты по непогрешимости. Греки в момент рождения своей мысли были не столь высокомерны. Именно поэтому после катастроф и даже после преступлений они в целом больше склонялись к

тому, чтобы жалеть жертвы, чем к тому, чтобы распределять относительную виновность, что, впрочем, не делало их более снисходительными. Но ничто не было им более чуждым, чем то, что позже Ницше назовет «духом злопамятства».

Это, разумеется, лишь отступление. Важно понять, что вместе с Платоном мы оказываемся в совершенно ином мире, чем тот, откуда доходят до нас слова Чжуан-цзы. Таким образом, прежде чем говорить, как это обычно делается, о «китайском философе», необходимо, возможно, задать вопрос: чем же именно является философия? Возможно даже, что в наши дни *все* размышления Мао Цзэ-дуна могли бы иметь гораздо меньшее *отношение к философии*, чем *одна-единственная* мысль Маркса, основанная на гегелевской, то есть на *диалектической* интерпретации бытия. Но от этого они не лишаются ни смысла, ни даже глубины. Просто они приходят к нам из мира, где философия не родилась, а была экспортирована *гораздо позже*, в одной из своих *поздних* форм, а именно в форме диалектического материализма. Впрочем, в Китай был экспортирован не только марксизм. Он также получил извне и необычайное соединение *знания* и *силы*, формула которого триста лет назад была дана на латыни Бэконом, а на французском Декартом. Статье благодаря науке «хозяевами и властителями природы» — подобная программа весьма чужда греческой философии, хотя, возможно, только на основе греческого поворота мышления к философии она и смогла быть позже сформулирована, а ее реализация смогла своим разрушительным воздействием охватить весь мир. Мы переживаем лишь самое нача-

ло этих разрушений. Так как та дорога, которую более двух тысячелетий тому назад проложили греки, и привела, возможно, к тому, чем мы сегодня все охвачены, а именно к возрастающему преобразованию нашего мира в мир техники. Появление техники в современном смысле ни в коей мере не является чем-то само собой разумеющимся, и можно с легкостью согласиться с одним из самых великих ученых нашего времени, с физиком Вернером Гейзенбергом, основательно расшатавшим мир физики своими «отношениями неопределенности», и сделать из этого появления лишь, как он говорит, «биологическое событие крупного масштаба» — аналогичное, несомненно, тому, чем была в начале исторических времен «загадочная миграция сельдей в южных морях», с которой и началась история (согласно, по крайней мере, той хронологии, которая однажды попала мне в руки, когда мне, кандидату в Эколь Нормаль, предложили сделать шестичасовой доклад о Востоке между 1854 и 1914 годами). Шесть часов — это было немало, тем более что хронология останавливалась на 1870 году. Таким образом, мне известна первая историческая дата.

Но, в конце концов, и в том и в другом отношении — и в случае с миграцией сельдей, и в случае с современной техникой — мы весьма далеки от философии и ее рождения. Вернемся к ней еще раз, но теперь чтобы попытаться показать то преобразование, которому было подвержено у Платона и Аристотеля более раннее мышление Гераклита и Парменида, еще, если угодно, не являющееся философией в той мере, в какой *философия* — это имя, каким Платон и Аристотель называют свои

собственные занятия, и в той мере, в какой, по их мнению, их предшественники были способны лишь на «невнятный лепет».

Философия, говорит Аристотель, это изучение сущего таким, как оно есть, иначе говоря, сущего в его бытии. Этим, как мы видели, и занимались первые греческие мыслители, благодаря чему их изречения отделились от изречений поэтов. Они стремились выделить ту область сущего, внутри которой сами поэты видели то, о чем говорили, но не видели и не говорили об этом сущем как таковом. Речь, таким образом, шла, по сути дела, о том, что можно увидеть благодаря размещению выражения «таким, как оно есть» рядом со словом «сущее». Отсюда: принять во внимание в целом сущее таким, как оно есть. Именно в этом смысле Платон мог сказать, что задолго до него разразилось «нечто вроде битвы гигантов из-за бытия». Так, у Гераклита сущее является как *космос*, и он предшествует самим богам, поскольку именно *космосу* Дионис обязан своей божественностью, своей тайной тождественностью с Аидом. Без *космоса*, без *сокровища* такой тождественности сам Дионис был бы лишь именем, указывающим на самую бесстыдную оргию. Благодаря «космическому» началу он и есть бог, жизнь и смерть одновременно, и тем самым бессмертный. О *космосе* Гераклит, как мы видели, говорит, что он один и тот же для всех и для всего сущего. Он называет его также *общим* для всего сущего, *ξυνός*. *Общее* не значит здесь нечто обычное, то есть банальное, но то, что объединяет целое и собирает его воедино. Когда сегодня говорят об *общем благе*, когда *Общиной* называют то, что, между прочим, является

лишь самой маленькой территориальной организацией, или когда Церковь провозглашает *Общность* верующих, это слово еще сохраняет что-то от своей изначальной силы. *Общее*, таким образом, есть то, что относится к самому редкому, и это действительно сокровище, в котором все сверкает, включая самого бога на вершине своей божественности. Но это слово говорит и о своей собственной противоположности. Оно говорит о том, что *в равной мере* принадлежит многим. В этом смысле общее является тем видом сущего, от которого зависят многие индивиды, общим родом, от которого зависят многие виды. Все квадраты имеют «общее свойство» быть прямоугольниками, у которых две противоположные стороны равны. Чем больше мы восходим к общему, тем беднее его содержание. Сначала это лошадь, затем это уже лишь животное, и вот животное, в свою очередь, сводится к простому живому существу. Но что может быть более общим для всего, что есть, чем бытие? Именно этой превосходной степенью Аристотель, в конечном счете, и определяет бытие. Оно в предельном случае есть разновидность ничто или почти ничто, которое тем не менее существует в основе всего сущего, не указывая еще на то, чем оно могло бы быть: «взятые в своей наготе, бытие или небытие не являются показателем ничто, с которым мы могли бы иметь дело; сами по себе они не есть ничто». Это *ничто*, разумеется, не является полным ничто. Оно содержит в себе тайное богатство, но из него можно вывести только то, что можно сказать о чем угодно.

Именно поэтому Аристотель, кажется, и говорит самому себе, что мы не продвинулись бы дале-

ко в области бытия, если бы имели в своем распоряжении лишь мысль о бытии как об общем всему сущему, если бы мы не имели совсем иную мысль, а именно мысль о бытии, которое было бы также *божественным*. Таким образом, божественное и вводится в философию, наравне с бытием, для которого оно становится другим именем. Все это кажется весьма необычным. Как бытие можно определять одновременно и как то, что может быть самым *общим* для всего сущего, и как то, что в наибольшей степени отделено от остального? Как, с одной стороны, оно может раскрываться в еще более широкой общности, чем общность рода, а с другой — быть родом, стоящим выше других родов, которые этажами располагаются под ним, доходя до близкого соседства с ничто? В основе собраний текстов, которые через три столетия после смерти Аристотеля называли при публикации *Метафизикой*, лежит эта странная путаница. Сказать, как это делают сегодня, что метафизика является как *онтологией*, так и *теологией*, значит просто дать затруднению иное имя: это не проливает свет на загадку, которая здесь имеется. В действительности слово «метафизика» лишь обозначает ситуацию, в которой оказывается философия, борющаяся с путаницей. «Метафизическая птица», как ее называет Валери, за которой, как он считает, «охотятся повсюду, выслеживают ее полет, изгоняют из природы, тревожат в ее гнезде, подстерегают в языке, находят себе прибежище в смерти, в картинах, в музыке», мы способны исторически установить ее появление. Метафизика появляется между Гераклитом и Аристотелем, но откуда она приходит? Она не появляется извне,

скорее, она возникает от преобразования более раннего, чем она сама, мышления, завершение или, если угодно, закат которого она собой и представляет. Но в таком случае получается, что от Гераклита до Аристотеля не было прогресса? Может быть, и нет, но и упадка, возможно, тоже не было. Не будем слишком торопиться давать имена тайному движению, которое скрывает в себе история. Осмелимся тем не менее спросить, нет ли определенной наивности в том, чтобы представлять метафизику как *вершину* мышления, даже если одному только Хайдеггеру было суждено поставить тридцать лет назад вопрос: «Что есть метафизика?», чтобы двадцатью годами позже сказать, что это мнимое «учение о бытии» в своей основе было лишь «стадией истории бытия», единственной, добавляет он, которую нам было дано видеть и для которой сегодняшнее развитие наук, возможно, является в свою очередь лишь эпизодом, может быть, завершающим, что ни в коей мере не означает, что наука, как считает Валери, намерена лишить метафизику своей ниши и что наша эпоха является эпохой «преодоления метафизики». Говорить так значило бы бросать слова на ветер, не очень понимая, о чем идет речь, что, как известно, является самым благоприятным условием для не слишком уместных рассуждений.

Но вернемся к Аристотелю. *Божественное*, которое становится для него одним из двух имен бытия (другое имя выражает его сверхродовую или, как говорили в средние века, трансцендентальную общность), мы уже встречали в изречении Гераклита, где даже бог приобретал свою божественность посредством *космоса*. Но по большому сче-

ту *космос* для Гераклита никогда полностью не отождествлялся с божественностью бога. Он нес в себе одновременно и божественное, и человеческое начало, не будучи ни тем, ни другим, но их общим центром или очагом. Их *огнем*, как говорил он в своем кратком изречении. А также огнем печи, возле которой он грелся в своем доме, когда однажды, как рассказывает нам Аристотель, он пригласил войти к себе остановившихся у дверей посетителей, сказав им: «Боги присутствуют и здесь тоже». Но у Аристотеля мысль об изначальной принадлежности и божественного, и человеческого к «непроявленному единству» — ἀρμονίᾳ ἀφανῆς, — которое разделяет их лишь соединяя, уходит на второй план перед мыслью о причинной зависимости и человеческого, и природного по отношению к божественному, расположенному над всем сущим как высший род бытия, и это размещение божественного на вершине бытия, где оно отделяется от всего остального, существует рядом со структурой бытия, которая остается общей для всего сущего, но которая представляет собой уже лишь рамку, применимую к чему угодно. Здесь возникает один вопрос: почему это преобразование, из которого следует, что всегда только из бытия мы и можем узнать о чем-то божественном, совершается совсем иным способом, чем тот, о котором говорит изречение Гераклита? «Почему» здесь весьма обнадеживает. Скажем лишь, что одна возможность накладывается на другую, и удивительно, что более раннее изречение, изречение Гераклита, как бы заранее упоминает об этой возможности. Именно об этом мы узнаем из фрагмента 32 Гераклита, который мы можем прочитать

так: «Одно-единственное Мудрое (Существо) называться не желает и желает именем Зевса».

«Не желает и желает». Во втором случае изучение *Единого* становится, в сущности, изучением *первого* из богов, Зевса, но отделенного и словно вышедшего за пределы того, что его самого сохраняло на уровне божественного в более тайной сфере уникального и вызывающего ужас разделения, от которого зависят как боги, так и люди. Теперь самым характерным названием для изучения бытия, ставшего созерцанием первого из богов, могла бы быть теология. То, что тем не менее поражает нас в изречении Гераклита, который говорит о двойной возможности в форме «нет» и в форме «да», — это «нет», которое предшествует «да». «Не желает» находится на первом месте и тем самым кажется более предпочтительным, чем то, что за ним следует, а именно «желает», хотя с этой стороны мы находим не безвыходное положение, каким была бы простая нелепость, но определенную возможность, которую можно развернуть и даже сделать преобладающей. Для Гераклита совершенно ясно, что такая возможность не является подходящей. *Единое*, о котором он говорит, было не тем Нечаянным или Нежданным, о котором загадочно упоминает фрагмент 18, но чем-то более ожидаемым или, если угодно, более «исследимым», а именно — первым из богов. У Аристотеля, напротив, все переворачивается, и название, наиболее подходящее для первой философии, как раз и оказывается, как он говорит, *теологическим знанием*. Конечно же не теологией (слово «теология» Аристотель всегда использует лишь для ссылок на поэтов, Гомера или Гесиода),

но скорее *теологикой*. *Теологика* по отношению к теологии — это то же самое, что и современная логистика по отношению к простой логике, или статистика по отношению к простой констатации определенного состояния вещей, а именно — преобразование в строгую дисциплину стихийной, но еще приблизительной практики. Как бы то ни было, «теологическое» исследование, кажется, располагается у Аристотеля в самом центре исследования сущего как оно есть, иначе говоря, становится самой характерной задачей философии.

Вместе с этим преобразованием или теологической мутацией предшествующего, более раннего мышления открывается, очевидно, возможность, собственно говоря, религиозного использования греческой философии, и как только религия заметит такую возможность, она будет ее использовать. Такова по преимуществу была судьба христианской религии, начиная с упадка античного мира. Но только в XIII столетии религиозно-философский синкретизм, который в конце концов будет называть себя «христианской философией», приобретает величественные пропорции *Суммы*, которой оказывается *Сумма* святого Фомы Аквинского. Суть дела здесь, согласно формуле выдающегося историка схоластики, Э. Жильсона, уже не в определении, как у Аристотеля, *бытия* через *божественное*, но в «отождествлении *Бога* и *бытия*». Прислушаемся: отождествление *Бога*, который, согласно *Посланию к Евреям*, после того как он когда-то разговаривал с нашими отцами через пророков, является в конце времен, чтобы говорить с нами через своего Сына,

и *Бытия*, того, которое было предметом греческой философии. Такое сближение было бы на самом деле восьмым чудом света, если бы оно не основывалось, как я опасаясь, на фундаментальном недоразумении. Поясним: оно действительно, на первый взгляд, становится возможным благодаря теологической мутации размышлений о бытии, тех, что имели место от Гераклита до Аристотеля. Однако, *теологика* в смысле Аристотеля и теология святого Фомы настолько отличаются друг от друга, что кажется затруднительным, чтобы вторая могла опираться на первую, хотя смелый замысел Аквината в этом и заключался. Разумеется, в *Метафизике* Аристотеля так же имеется *Высшее*, как и в *Сумме* святого Фомы. Но *Высшее*, как его понимает грек Аристотель, это, в сущности, определение модуса бытия в виде *глагола*. Оно ни в коей мере не является определением сущего как *существительного*. Сущие этого модуса бытия, говорит Аристотель не без юмора, «47 их или 55, пусть те, кто сильнее меня, будут их подсчитывать». Он говорит так не потому, что он грек или, как говорят не без доли великодушия, политеист, но потому, что *единичность* божественного как модуса бытия не имеет в его глазах ничего общего со сведением возможного множества индивидов к *единице как числу*. Иными словами, Аристотель мог бы исповедовать *даже* монотеизм, как он это почти и делает в последней книге своей *Физики*, ни в коей мере не переставая быть философом. Напротив, перестать быть философом, в аристотелевском смысле, значит превратить Монотеизм в Истину истин. Это, разумеется, лишь нюанс, но именно от нюансов такого рода и зависит в фило-

софии различие того, что оказывается безвыходным положением, и того, что представляет собой путь.

Следовательно, между тем, что к нам приходит от греков, а именно — философией, и тем, что приходит не от них, а именно — откровением, нет и не может быть и тени противоречия. Но не может быть и непротиворечивости. Другими словами, на вопрос «Где встречаются мир философии и мир веры?» самый мудрый ответ может быть «Нигде!». Столкновения не имеют под собой почвы. Философия и религия не являются ни противоречащими друг другу, ни лишенными противоречий. Чтобы два высказывания могли быть противоречащими или не противоречащими друг другу, необходимо, как говорит Лейбниц, чтобы они имели нечто общее, по поводу чего они могли бы противоречить или не противоречить. В том, что он, напротив, называл *разнородным*, противоречие по меньшей мере невозможно. Между теоремой Пифагора и высказыванием «Кабачок закрыл свои ставни» нет ни противоречия, ни непротиворечивости. Есть разнородность. Нет смысла исследовать, противоречит или нет принцип Карно первой строфе *Марсельезы*. Значит ли это, что философия и откровение являются в том смысле, в каком это понимал Лейбниц, разнородными? Может быть. В любом случае то, что обнаруживается нами в вере, от начала до конца основано на плане *сущего* и никак не зависит от вопроса о *бытии*, вопроса, отталкиваясь от которого, только философия может сообщить нечто новое о божественном. Напротив, Бог Откровения провозглашается непосредственно. «Я есмь Сущий»,— го-

ворит он Моисею. Это ни в коей мере не значит, что, как считал святой Фома, то, что греки искали под именем бытия, и есть «Я». Последнее слово могло бы здесь вернуть нас к Ницше, который в одном афоризме из *По ту сторону добра и зла* говорит: «Что Бог научился греческому, когда захотел стать писателем, в этом заключается большая утонченность — как и в том, что он не научился ему лучше».⁸

Пора все же сделать вывод. А значит, следует еще раз вернуться к нашей теме. Тема: рождение философии. Возможно, стало более ясно, что философия не является вечной необходимостью, которая всегда сопровождала бы передвижение человека по земле, но что у нее есть рождение, есть страны, где она рождается, ее колыбель. Она родилась в Средиземноморье, на берегах Ионии, а также Италии, прежде чем ближе к закату греческого мира обосноваться в Аттике, где она была принята не слишком хорошо, если судить по меньшей мере по изгнанию Анаксагора, первым прибывшего в Афины из Ионии и вынужденного, несмотря на дружбу с Периклом, отправиться обратно, или позже, по казни Сократа, которая была для философии еще более решительным изгнанием. Дело в том, что афиняне очень не любили философию. У них была, как говорят, «ментальность ветеранов» мидийских и других войн. Именно поэтому Сократ был обвинен в развращении молодежи, то есть будущих воинов. Афиняне не имели, впрочем, времени привыкнуть к чему-то новому, так как в Греции, как сказал Шеллинг,

⁸ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. Т. 2. С. 298.

«все движется с невероятной быстротой». Если все, что нас интересует, начинается на самом деле в V веке, вместе с разящими наповал изречениями Гераклита, то заканчивается у Аристотеля, немногим более столетия спустя, но заканчивается, как мы видели, в столь решительном преобразовании первоначала, что этим нельзя не восхищаться.

Философия Греции заканчивается на самом деле на Аристотеле, за которым следовали только чистые доксографы или простые комментаторы, не считая многочисленных шарлатанов, создавших множество сект, которые возникали на первоначальной основе, ничего к ней не добавляя.

Так в прошлом столетии говорил Огюст Конт, у которого кроме экстравагантной жизни были иногда и неплохие идеи.

Сегодня охотно говорят об *ускорении истории*. Это позволяет избежать многих трудностей. Я всерьез опасаясь, что в такой формуле, пущенной в оборот Даниэлем Галеви, история смешивается со средствами коммуникации и транспорта. Возможно, все мы, наоборот, относительно *неподвижны* за счет тех *бегунов*, которые так давно проделали свой путь, тех, чей недолгий бег и проложил дорогу нашей собственной истории.

Так как именно этот раскол речи, раскол в изречениях, которым в момент своего рождения была создана греками философия, и вывел нас в мир, снабдив чем-то вроде особого инстинкта, противоположного всем остальным. Им восхищался Вальери, называвший его «инстинктом безвозвратного отклонения».

Не только греческая философия, но, возможно, и философия как таковая сегодня оказывается у нас за спиной, оставляя свое место освободившимся от нее наукам. Никто не знает, куда ведет мир их стремительный рост. Но если мы все охвачены этим движением, не в силах ему сопротивляться, то причина, возможно, в том далеком и забытом рождении, в рождении греческой философии. Именно поэтому, может быть, неразумно ожидать от философии и от того, что может из нее выйти, предотвращения опасностей, которые как раз и были вызваны ее судьбой. Но, вероятно, также неразумно верить, что есть шанс предотвратить их благодаря внешней помощи, которая всегда, как говорил Ницше, является лишь хитрой уловкой. Не оказываемся ли мы, таким образом, в безвыходном положении? Знаем ли мы об этом? Или мы находимся там, где нам предстоит еще многое узнать? Если мы постепенно начинаем ставить перед собой такие вопросы, чтобы они делались все более и более доступными нашей мысли, то мы не напрасно остановились в раздумьях перед загадкой рождения философии.

ГЕРАКЛИТ И ПАРМЕНИД¹

Посвящается Рене Шафу

Если мир так называемых досократиков вообще богат оригинальными фигурами, то Гераклит и Парменид по праву располагаются в самом его центре. Так как вместе с Гераклитом и Парменидом создается сам фундамент западного мышления. К ним восходит тайна истока всего того, что еще живет и что всегда жило в основе наших мыслей. Можно сказать, что мы мыслим именно благодаря им, даже если о них мы и не вспоминаем, так как они — это свет, освещающий изначальную глубину нашего мира, глубину, которой мы сами не перестаем *быть* и которая тем не менее, чем больше мы приближаемся к самому сокровенному в нашей истории — как той, что уже свершилась, так и той, что еще произойдет — оказывается для нас еще более загадочной, а также еще более далекой.

От Гераклита Эфесского, называемого Гераклитом Темным, нам осталось собрание изречений, из которых приблизительно сто могут считаться подлинными. Их называют фрагментами. Эти фрагменты были, возможно, цитатами из труда, сегодня исчезнувшего. Тем не менее они не являются фрагментами, извлеченными из неизвестного целого, которое до нас дошло бы только в от-

¹ Опубликовано в «*Bottegne Oscure*» (Rome, 1960, N 25). (переработанный текст).

рывках. Фрагменты Гераклита и были такими отрывками или, если угодно, вспышками света, дошедшего до нас из глубины веков, словно зарница таинственной бури, которая нас миновала. Если Гераклита во времена античности называли Темным, то, конечно же, из-за стиля, самого по себе фрагментарного, афористичного в самом полном смысле слова, когда под афоризмом буквально понимают такое ясно очерченное размышление, которое выделяет определенный существенный признак и закрепляет его в изречении, касающемся нашей участи.

От Парменида Элейского, который, несомненно, был немного моложе, чем Гераклит, нам осталось нечто совсем иное. Парменид — автор поэмы, которая целиком до наших дней не дошла, хотя некоторые фрагменты и сохранились. Но здесь это слово имеет совершенно иной смысл, нежели тогда, когда речь идет о фрагментах Гераклита. Если Гераклит фрагментарен по существу, Парменид стал таковым лишь со временем. Именно поэтому древние не относили его к числу странных, загадочных мыслителей, но располагали, судя по всему, рядом с Ксенофаном, Платоном и Аристотелем, среди учителей, которые не пренебрегают объяснением и заботятся, как скажет Симпликий, «о тех, кто все понимает поверхностно». И все же фрагменты поэмы Парменида, которые мы имеем сегодня, представляют собой — как Парфенон рядом с греческими храмами — самые впечатляющие и лучше всего остального сохранившиеся руины мира до Сократа.

Обычно — и этот обычай датируется античностью, так как мы встречаем его уже у Платона —

Гераклита и Парменида противопоставляют друг другу как двух сражающихся гладиаторов, скрещивающих свои мечи-мысли. Разве не является первый философом универсального движения, и разве второй не провозглашает, напротив, радикальную неподвижность бытия? Неотвратимое несчастье подвижности бытия — такой была заря философии. «Все вещи текучи», *πάντα ῥεῖ*, говорит Гераклит, а Платон, весьма не любивший такую манеру высказываться, насмешливо добавляет: «... он презирает и себя, и вещи, в которых будто бы нет ничего устойчивого, но все течет, как дырявая скudelь, и беспомощно, как люди, страдающие насморком».² Бытие *есть*, говорит, напротив, Парменид, и то, что меняется, является лишь иллюзией, так как если мы разыскиваем определенный путь, то между жизненностью бытия и безжизненностью небытия нельзя проложить какую-либо дорогу, по которой можно было бы с уверенностью двигаться. Таким образом, философия начинается с упрощенного столкновения противоречивых высказываний, и нам теперь остается лишь отважно, пуская в ход все средства, продолжить ту полемику, в которой она родилась. Цицерон имел все основания написать: «Право же, какую можно еще высказать нелепость, которая была бы уже не высказана кем-нибудь из философов?».

Тем не менее все, возможно, обстоит не так просто. Напомним сначала, для справки, что знаменитое *πάντα ῥεῖ*, всеми цитируемое, которое уже Платон, кажется, принимает как краткую, но достаточно точную формулу мышления Гераклита, не

² Платон. Кратил // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1990.

относится к подлинным афоризмам, приписываемым знаменитому эфесцу. Несомненно, у Гераклита действительно обнаруживается образ вечно меняющегося потока, но мыслитель, указывая на поток, как раз и противопоставляет текучести воды постоянство потока. Солнце для него также является каждый день новым, но оно никогда не выходит за свойственные ему границы, так как Эринии, стражницы справедливости, не теряют своей бдительности. Если даже огонь становится морем и если море становится землей, море, в свою очередь, зависит от того, чью меру оно приняло прежде, чем родилась земля. Таким образом более радикальным, чем изменчивость, является постоянство мер, которые не перестают всем управлять. Но эта мысль о постоянстве преподносится нам не для того, чтобы предоставить внутри изменчивости, островок спокойствия, где мы могли бы найти прибежище. Ибо такое постоянство, если оно и устанавливает границы изменчивости, тем не менее не останавливает ее окончательно. Оно оказывается постоянством лишь в той мере, в какой является одновременно и постоянством, и изменчивостью внутри единства, насквозь пронизанного различием. Именно поэтому «бог есть день-ночь, зима-лето, война-мир, избыток-нужда; изменяется же словно, когда смешивается с благовониями, именуется по запаху каждого из них». Бог? Каким был этот всегда иной бог Гераклита? Его истинное имя — Борьба. «Война (Полемос) — отец всех, царь всех; одних она объявляет богами, других — людьми, одних творит рабами, других свободными» (фрагмент 53). Этот необычный бог-Борьба является, таким образом, изначальным единством

противоположностей, единством, которое сохраняет их противоположное друг другу значение вплоть до крайней степени антагонистического напряжения и вместе с тем никогда не выводит ни одну из них за пределы борьбы. Другим именем такого бога является Гармония. Но здесь греческое ἁρμονίη исключает какую-либо ссылку на сладкое спокойствие, которое вслед за Платоном мы и называем гармонией. Гармония Гераклита говорит о жестком соединении сил, противостоящих друг другу. Она действует лишь в соединении враждебных усилий, соединении, благодаря которому лук выпускает стрелу. Греческое слово «лук» напоминает одновременно и о жизни, βίος, и о грозном оружии Артемиды, βίος, оружия, распространяющем смерть. Здесь философствует сам язык, и игра слов предваряет мышление, так как именно в языке непосредственно образуется то единство противоположностей, через которое нам дано бытие мира, противоположностей в одно и то же время и слишком старых, чтобы жить, и слишком молодых, чтобы умирать, но живущих нашей смертью и умирающих нашей жизнью по закону бога, Борьбы и Гармонии. Его четвертым именем является также Αἶών, т. е. Время, Век. «Век — дитя играющее, кости бросающее, дитя на престоле!» (фрагмент 52). Любой комментарий мог бы здесь только ослабить это первоначальное упоминание о невинности в самом сердце гармонии, то есть о раздоре, в котором мир приобретает форму нашего мира, мира, чей закон нам приходится защищать так, как защищали бы мы родные стены.

Таким образом, нет ничего более чуждого духу Гераклита, чем это мнимое учение о всеобщей

подвижности, которое приписывает ему косная традиция. И если мы желаем сохранить изречение «*πάντα ῥεῖ*» как действительно принадлежащее Гераклиту, нам необходимо его переосмыслить, чтобы обнаружить его истинный смысл. Это изречение говорит нам, возможно, не столько о простой текучести потока, сколько о его существенном и необходимом отношении к встречному течению. Контрастное движение потока и встречного течения — это уже не движение притока и оттока, но благодаря ему устанавливается *уровень*, постоянство которого, по меньшей мере относительное, позволяет судам быть на плаву и выходить в открытое море, а также возвращаться в порт. Движение потока и встречного течения — это и есть само движение борьбы. Вместо того чтобы все упрощать в однозначности и односторонности вещей, борьба постоянно связывает каждую сторону с противоположностью противостоящей стороне. Именно их столкновение она обязывает нас принять во внимание, и именно как фазу такого столкновения *логос* безоговорочно определяет то, что мы можем принять за постоянство, — и только в том случае, если мы остаемся способными всегда этим столкновением овладевать.

В этом *логосе*, образующем всеобщую противоположность, соединение сторон которой и есть мировая борьба, Гераклит предписывает нам признать особое достоинство огня и тем самым, кажется, кладет начало «вулканической» космологии, намеренно противоречащей «нептунизму» Фалеса Милетского. Если верить стоикам, он даже утверждал, что огонь постоянно расширяется до тех пор, пока все не сгорит во всеобщей катастро-

фе, периодически воспроизводящейся. В действительности огонь, о котором говорит Гераклит,— это не столько основной элемент, в конце концов берущий верх над всеми остальными, сколько то, на что все остальное *обменивается*, «как имущество на золото, а золото на имущество».

Если огонь обменивается на все, и нет ничего, чем бы он во внешнем проявлении свой сути ни был, то этот обмен, в свою очередь, имеет смысл лишь благодаря огню, мыслимому как живой центр любой противоположности. Огонь действительно таковым и является: в нем все приобретает меру. Он многообразен в мире противоположностей, ибо сам по себе он и есть изначальная противоположность, одновременно и пылающий свет, и тлеющий жар. Так как если *фюзис* — это цветение, в котором все становится ясным, то сама эта ясность может быть ясностью только посредством исключения из нее более тайного жара, очага любой ясности как любого прояснения. В таком случае в ясности-темноте огня, «расширение которого всегда свертывается в нем самом», и оживает лицо мира, постоянное цветение и постоянное увядание, цветение, оживляющее то увядание, из которого оно постоянно лучится, бросая вызов любому упадку. Те, кто стремятся поддерживать огонь, не позволяя ему умереть в очаге, знают об этом больше, чем может объяснить пустое *многознание* ученых. Гераклит был из числа таких людей. Аристотель рассказывает, что чужакам, пришедшим его увидеть, которые, кажется, не вправе были найти его греющимся возле печи, он говорит, приглашая подойти ближе: «Боги присутствуют и здесь тоже». Как понимать это «и здесь тоже?»

Идет ли речь только о простоте жилища без признаков роскоши? Нельзя ли понять это так, что скромная печь, несмотря ни на что, остается жилищем всегда живого огня, того более древнего, чем боги и люди, огня, отблеск которого, в свою очередь, является, возможно, отражением той до сих пор не разгаданной загадки, которую предлагает нам греческая мысль? По крайней мере, если тайна этой мысли держится на одном странном слове, которое мы переводим как «истина» лишь в том случае, если забываем о более изначальной, чем сам греческий мир, ясности, о той, которую язык этого мира именовал *алетейей*.

Ясность, которой является *алетейя* греков, на самом деле имеет тайную близость с той противоречивой природой, что открывается в огне любого пламени, а с еще более существенной стороны — в столь озадачивающей противоречивости *фюзиса*, каким его видит Гераклит. Так же, как свет, исходящий от огня, имеет, как это можно наблюдать во всяком пламени, подвижный центр, так же, как это пламя возвращается в область невидимого, так и всеобщему цветению, которым является *фюзис*, надлежит оставаться непроявленным и скрывающимся в глубинах мрака. Но когда такой мрак соединяется с ясностью, то не можем ли мы определить эту *κρύπτεσθαι*, где ясность себя омрачает и где она хранит свою омраченность, как простой изъян, как недостаток света? Не упоминает ли говорящее об этом изречение, наоборот, о более великолепном сиянии, чем то, что просто выставляет себя напоказ и позволяет удерживать себя на виду? Сияние, сохраняющее то, что оно скрывает, с самого начала не дает хода всегда самым мучи-

тельным, всегда самым жестоким средствам из тех, что мы получаем в свое распоряжение вместе с постоянно возрастающими силой и мастерством. Оно препятствует приверженцам той ясности, которая есть только ясность, и тем объяснениям, которые во что бы то ни стало стремятся все вывести на свет. Таким образом, лучащийся просвет, *алетейя фюзиса*, позволяет видеть себя, только ускользая от взгляда, не в силу лени или небрежности с нашей стороны, но потому что непроявленность и является условием его обнаружения. В непроявленности, где он сияет, затмевая себя, он остается тем не менее незаметным и неуловимым, подобно тому как в юношеской силе весны пробуждается и раскрывается сама природа, никогда при этом не выступая на передний план в качестве природы. Этот образ, предоставленный нам Хайдеггером для размышлений (то есть не просто как образ), возвращает нас к очагу, постоянному истоку мышления Гераклита. Единство противоположностей, возможно, является лишь его истолкованием, которое остается внешним и несущественным, по меньшей мере настолько, насколько оно не соответствует смелому размышлению о ясности как *раскрытии, которое себя скрывает*, о ясности, едва ощутимое всемогущество которой стоит тем не менее больше, чем все безмерное богатство всего мира в целом. Но если *фюзис*, являющийся красотой этого мира, *обнаруживает себя лишь в своем отсутствии*, то, как также говорит Гераклит, «ослы солому предпочли бы золоту» (фрагмент 9). Путаники и пожиратели соломы беззаботно насыщаются использованием всегда уже обработанного сущего, ни-

когда не сталкиваясь глазами с блеском золота бытия, с ушедшим в ночь светом его излучения. И все же даже ночь исчезновения никогда не является чистым уничтожением. Наоборот, она сохраняет то, что всего лишь в нее удалилось. Так как, согласно изречению Эсхила, вместо того, чтобы разрушать друг друга в самом центре их противопоставления, «мрак и ясность являются отдельными противоположностями», и от ясности такого противоречия ничто не может уйти.

Мышление Гераклита, недооцененное уже Платоном и все более и более искажаемое и извращаемое, останется тайной, тщательно хранимой историей, и нам придется ждать более двух тысячелетий, чтобы наконец хоть что-то в нем стало ясным. Действительно, немногим менее двух столетий назад родились три друга, прошедшие в Тюбингене пять лет в одной и той же аудитории,— Гельдерлин, Гегель и Шеллинг, которые избрали темой для размышлений один общий исходный пункт, *Единое* Гераклита, и впервые освободились от всякой интерпретации его мышления в духе простой всеобщей подвижности. Таким образом, вовсе не случайно в своем романе *Гиперион, или Отшельник в Греции* Гельдерлин упоминает о Гераклите, преобразуя следующее его «великое изречение»: «Единое, которое не перестает разделяться в самом себе». Такое изречение, добавляет он, «только грек был способен обнаружить, так как в нем открывается сама сущность красоты, и до этого открытия еще не существовало философии». Как мы близки здесь Гегелю, в свою очередь заявляющему, что если греки обосновали мышление о бытии, то они сделали это, уз-

нав истину бытия в великолепии красоты! И если Шеллинг, чуткий к голосам многих других оракулов, упоминает, кажется, лишь мимоходом об Оракуле из Эфеса, то Гегель, наоборот, приписывает ему решающее значение в мировой истории: «Нет ни одного высказывания Гераклита, которое я не включил бы в мою Логику». В этой Логике, которая так мало похожа на то, что этим словом обычно называют, Гегель интерпретирует философию как бесконечное мышление. Конечным является мышление, которое, имея перед собой только одну сторону вещей, позволяет всему впадать в инертную упрощенность односторонности. Бесконечным же мышлением является мышление, открывающее в них и другую сторону, мышление, превращающее противоположность в единственный источник всякой жизни. Так как противоположности не являются качествами, установленными с самого начала, качествами, которые затем должны столкнуться, чтобы породить какую-либо вещь, но, наоборот, именно внутри того, что существует, они постоянно и действуют. И диалектика Гегеля, и ее марксистская версия откликаются на мышление Гераклита и отвечают ему через столетия. И, наконец, иное эхо, но того же самого происхождения, раздается еще раз в размышлениях Ницше, когда «последний философ» осмеливается раскрыть как *вечное возвращение того же самого* последнюю тайну, которую содержит в себе определение бытия как *воли к власти*. На этой *вершине мысли* душа действительно становится бытием, душа, «в которой все вещи обретают свои потоки и встречные течения, свои приливы и отливы». Для таким образом пре-

ображенной души наконец восстанавливается *невинность становления* и, благодаря времени, вновь ставшему играющим ребенком, открывается будущее, навсегда освобожденное от *духа злопамятства*, которым не перестает питаться мираж прошлого, когда оно является всего лишь прошлым, и ничем иным.

Так современная метафизика, благодаря всему, что в ней несет печать величия, вновь становится той горной цепью, которая, вместе с Гераклитом, встает у истоков нашего мира. На высоте Гераклита сходятся в конце концов и Гегель, и Ницше, пришедшие туда тропами, расхождение которых постоянно делает их ближе друг другу. Но это величественное возвращение к надолго забытому началу вместо того, чтобы достичь в современном мышлении сосредоточенности, которая этому началу соответствовала бы, является, возможно, его предельным забвением. Такое забвение, указывающее тем не менее на то начало, что в нем исчезает, намеренное даже признать его и возвеличить на своем уровне, не является простым провалом в памяти, случайным неведением, которое прогресс в познании мог бы, в конечном счете, устранить. Это забвение существенного. Именно в забвении существенного тот же Гегель и тот же Ницше обращаются к Гераклиту, провозглашая его родоначальником философии. Так как и тот, и другой имеют доступ к ясности греческого мира лишь в горизонте своих проблем: первый — в горизонте проблемы абсолютной достоверности, а второй — в выдвигании на сцену еще более современной проблематики ценностей. Но измерение, в котором движется мысль Гераклита, которое является

измерением *алетейи*, ни в чем не зависит от параметров достоверности, и еще меньше оно допускает параметры ценностей. Достоверность и ценность в мире, все больше и больше оказывающимся во власти их меры, являются скорее тревожным и бледным отблеском того живительного огня, которым в час своего рассвета и был *логос* Гераклита. Тем не менее если в философии мутация одной изначальной мысли открывает историю длительного упадка, то поэзия устроена совершенно иначе. Именно поэтому поэтическое отношение Гельдерлина к Гераклиту ставит его в более близкое положение к мышлению последнего, от которого, напротив, отдаляется философская почтительность Гегеля и Ницше. Когда Гельдерлин говорит о природе, когда главным образом в своих последних стихах он еще колеблется назвать природным священное пробуждение света, который сияет, лишь скрывая себя внутри своего сверкания, который таким образом бережет тех, кого освещает, тогда поэтическая речь вновь оказывается речью о бытии в той мере, в какой оно расточает себя в загадке своего удаления. Ибо поэтам свойственно не решать проблемы, на которые метафизика в силу возможностей своих понятий отвечает, а быть вместе с нами ночными стражами тайны. «Гераклит, Жорж де Латур...» — дерзость этого обращения, эта игра случая у Рене Шара и есть сама загадка. Он вызывает из небытия философа, мыслителя огня, ясность которого сокрыта мраком, и живописца прозрачного пламени, охраняющего замкнутость ночи. Но по беспорядочности доказательств поэзия и мышление соответствуют друг другу. Все признаки совпадают. Нигде ничего слу-

Грудь правит сбившимся с пути умом, а они
носятся
Одновременно глухи и слепы, в изумлении,
невразумительные толпы,
Те, у кого «быть» и «не быть» считаются одним и
тем же
И не одним и тем же и для всего имеется понятный
(противоположный) путь.

Таким образом, перед нами открывается еще один путь, весьма отличный от пути бытия-Полифема и от недоступной безжизненности небытия, путь, изгибы которого ведут в весьма необычную страну, так как там никогда нельзя найти прочного пристанища. В этой области двусмысленности, где все является одновременно и самим собой, и другим, любое присутствие является в то же самое время и своим собственным отсутствием: богатство — нищетой, тепло — холодом, зима — жарким летом. Но если присутствие является таковым лишь благодаря отсутствию в нем стороны, противоположной той, что заполняет присутствие, эта другая сторона, насколько бы отсутствующей она ни была, никогда тем не менее не уничтожается полностью и внезапно оказывается присутствующей, в то время как первая исчезает в отсутствии. Таков мир, где слабый рассудок людей пребывает сразу и здесь, и повсюду, где он всегда соблазняется и постоянно отвергается, где он плывет по волнам противоположных течений. Далек ли мы ушли от Гераклита? Но разве этот мир иллюзии, где каждая вещь пронизана тем, что ее отрицает, Парменид не принимает за простую иллюзию мира, доводя здесь до полной ничтожности мудрость Гераклита? Раз-

ве он не учит нас как раз отвергать его тщету, противопоставляя ему как единственную в своем роде полноту сферу вечно неподвижного бытия? Таким немного позже и будет призыв платоновской метафизики, предписание уйти вглубь бытия от мира безосновательных явлений, где мы были сбиты с пути иллюзиями. Но если причудливая игра присутствия и отсутствия, та игра, где мы постоянно оказываемся обманутыми, была для Парменида лишь пустым непостоянством, то почему Истина в божественных изречениях открывает для нас в этой игре такое количество деталей и ухищрений, неожиданно обрывая его *рассуждение о вере*, чтобы заменить его *озадачивающим переплетением* упоминающих об этой игре высказываний? Такие высказывания и на самом деле весьма озадачивают, так как они постоянно переходят от одной крайности к другой, никогда и нигде ни на чем не останавливаясь. Однако никогда и ни в чем не допуская недоверия, они ведут и приводят ко второй части той же самой поэмы, которая теперь, кажется, с той же уверенностью выражает двойственность, день и ночь вещей этого мира, как только что она показывала единство дня без ночи. Теперь ночь противопоставляется дню.

Размышление над поэмой Парменида знакомит нас с одним затруднением, которое уже древним казалось неразрешимым. Речь, которая без каких-либо двусмысленностей раскрыла истину бытия, теперь вдруг сталкивается с двусмысленностью и, кажется, находит в этом удовольствие. Что же позволяет нам понять это странное колебание речи об истине? Не нацелено ли оно здесь на то, чтобы показать нам в деталях на примере вещей

этого мира радикальную ущербность двусмысленности, в которой само бытие исчезает в беспамятстве рассудка? Если бы это было так, то было бы мало различий между поэмой Парменида и более поздней философией Платона, который всегда без колебаний сводил двусмысленность к иллюзии, и тем самым все то, что страдало двусмысленностью, оказывалось в корне отделенным от *участи бытия*. Но заставляет ли нас на самом деле думать о таком отделении противоречивая структура поэмы, где единство тональности все же нигде не обрывается? И не учит ли нас речь об истине, когда она начинает переходить к двойному смыслу противопоставления противоположностей, скорее, исходить из двусмысленности, не объявляя при этом мир недействительным и раскрывая в самой двусмысленности, а не в вещах этого мира, то, что мышлению предписано преодолевать? Эта вторая возможность, имеющая слабое отношение к Платону, не была воспринята комментаторами. Разве не заключается смысл поэмы Парменида, если мы хотим понять ее, не обращаясь к платонизму, в том, что он говорит нам с самого ее начала и до конца? Если на самом деле он предостерегает нас от двусмысленности наивного знания, которое греческий язык называет *δόξα*, то он не сводит тем не менее наивность *δοκсы* к ошибочной возможности, которую мы теперь должны отвергнуть, ее и ее *δοχούτα*, в бесосновательной суете псевдомира. И не в пустоте, а в полноте любого качества *δοкса* раскрывает готовность принять в себя весь мир, и если такая готовность постоянно оборачивается заблуждением, то тем не менее в своей глубине она находит позитивное и существ-

венное соответствие. Более изначальным, чем заблуждение, является место, где мы с самого начала размещаем *доксу*, поражаясь открытию той бесхитростной ситуации, которая раз и навсегда достается нам как наша участь. Таким образом, *докса* у Парменида — нечто совершенно иное, чем *докса* у Платона. Она на самом деле может подчиняться иллюзии лишь внутри самой по себе не иллюзорной ясности, так как только там и нигде еще во всем своем величии перед нами раскрывается тот удел бедствия, которым мы все охвачены и которому нам предстоит научиться противостоять.

Но если *докса* не является просто-напросто иллюзией, если через *верное название* (*δοχίμωσ*) вещей она связывает нас с миром, то она не остается обреченной постоянно сворачивать на дорогу заблуждений, где любое движение достигает цели, лишь отклоняясь от нее, где путник бесконечно блуждает от одной крайности к другой, никогда ни к чему не приходя. На самом деле судьба наивного взора такова, что он может простираться внутри ясности, лишь удивляясь богатству, которое везде выходит за пределы его восприятия. Первый взгляд, брошенный на враждебное великолепие, если он уже соответствует тому, что положительно нас касается, то он все же еще не открыт полностью развернутой широте своего собственного горизонта. Таким образом, природе *доксы* свойственно оставаться пленником недалёковидной точки зрения, которая в своей наивности воспринимает лишь передний план вещей. Разделяя беглым взглядом противоположность присутствия и отсутствия, *докса* околдована всем тем, что возникает в присутствии лишь для того, чтобы исчезнуть. Она судорожно

не неразличимость присутствия и отсутствия в простом смешении обоих. Они скорее говорят нам, что исчезновение в ночи отсутствия ни в коем случае не означает рассеивания бытия, так как только в бытии то же самое отсутствие может иметь место. Дело не в том, что бытие должно сначала расположиться в себе самом, поднявшись как высший род над присутствием и отсутствием. Напротив, в более существенном соответствии их друг другу и раскрывается его полнота. Противоположность присутствия и отсутствия, вместо того чтобы образовать прекрасно прочерченный разрыв, который бесповоротно отделил бы их друг от друга, сама и *является* той соединительной связью, где перед нами присутствуют и присутствие, и отсутствие. Если, следовательно, отсутствие кажется отделенным от присутствия, то это происходит тогда, когда взгляд остается беглым, как это случается в еще совершенно наивном *восприятии доксы*. Но дело обстоит совершенно иначе для того, кто, напротив, имеет верный взгляд, то есть при более рассудительном *восприятии*, где мысль полностью соответствует бытию. Таким образом, понимание бытия уже преодолело разделение присутствия и отсутствия, которое некритично навязывает толпам смертных *о двух головах* сепаратизм, лишенный горизонта *доксы*. Бытие возвращает ей в единстве *того же самого* то чередование, которое разыгрывается перед нами в *сверкающих вещах*, в *дохобута*. Такое сверкание, его единственный в своем роде и устойчивый свет, его глубину мы на самом деле можем увидеть, если нам известно истинное знание отсутствующего и присутствующего начиная со своеобразия бытия,

великолепие которого могут высказать только божественные изречения. Так как если присутствие и отсутствие — это качества, постоянно чередующиеся в сущем, то так дело может обстоять только в незыблемом горизонте бытия. Бытие никогда не является сущим, но является мерой, согласно которой все сущее может как войти в присутствие, так и отсутствовать в нем, и даже исчезнуть. Более изначальной, чем присутствие и отсутствие сущего, является универсальность бытия, которое, незыблемое в своей отделенности от такого непостоянства, тем не менее включает его в себя, в нем не растворяясь, и теперь мы вступаем с бытием в более прочные отношения. Но если это так, тогда то *озадачивающее переплетение* высказываний, то кружение высказываний, которое начиная с конца фрагмента 8 на первый взгляд разрывает единство поэмы, как раз и открывает речь о бытии, воодушевляет размышления о бытии и в них продолжается. Эти высказывания движутся по кругу, чтобы безостановочно переходить от одной стороны вещей к другой, от отсутствия к присутствию. Но эти круги, сжимающиеся возле присутствия и отсутствия доходят вместо того, чтобы теряться и сбивать нас с пути в бесконечных изгибах своего лабиринта, представляют собой ту *разомкнутость*, которая нас из него выводит, позволяя нам познать, как в отсутствии, так и в присутствии, несравненное сияние бытия.

Размышления Парменида — это, следовательно, такая *из-быточность бытия*, которую никогда не исчерпывает никакое присутствие и полнота которой не страдает ни от какого отсутствия. Как далеки они от хода мыслей Платона, который,

напротив, будет привносить небытие в само присутствие, если только оно окажется подверженным отсутствию, и который будет определять бытие через постоянство сущего! Но хотя Парменида и Платона разделяет незначительный период времени, между ними проходит целая эпоха. Отсутствие, которое для Платона является царством небытия, в поэме Парменида, напротив, полностью принадлежит проблематике бытия, а небытие вовсе не представляет собой отсутствия. В небытии само отсутствие остается неопределенным. Так как изречение, которое о нем упоминает, появляется там лишь для того, чтобы наложить запрет на открытие самого бытия и довести этот запрет до поединка между отсутствием и присутствием, которые сталкиваются во имя бытия и в его свете. Таким образом, именно как единство присутствия и отсутствия бытие и противопоставляется небытию, которое не допускает ни того, ни другого. Бездонная, но в то же время лишенная глубины пропасть, небытие не является даже этой пропастью, и ни одно изречение никогда ничего о нем не выскажет.

Если Парменид — это мыслитель бытия, то постараемся теперь понять, что такое мышление о бытии в той же мере ставит под сомнение изменчивость, в какой мышление об изменчивости, как его понимал Гераклит, расшатывает фундаментальное постоянство. Движение существует для Гераклита лишь на основе постоянства, и когда Парменид противопоставляет в мышлении небытие постоянству бытия, то для него последнее подобно незыблемому горизонту присутствия и отсутствия, который представляет собой сущность

всякой изменчивости. Таким образом, Гераклит и Парменид не только с самого начала выступают друг против друга как выдающиеся мастера полемики, но возможно они, и тот и другой, несмотря на различие их изречений, у истоков западного мышления внимали одному и тому же *логосу*, слушали его одними и теми же ушами. В сущности, в поэме Парменида не больше неподвижности, чем подвижности во фрагментах Гераклита, или, скорее, и постоянство, и изменчивость можно встретить и с той, и с другой стороны. Таким образом, два языка, две формы выражения расходятся, но при том не противоречат друг другу. Они обе показывают знание греков о бытии, то *знание-бытие*, которое раскрывается в стихии присутствия, ничего не подчиняя себе и не применяя силу, не уходя в сторону и не замыкаясь в себе, не идя на компромисс и не нарушая меры.

Остается все же сказать, что если долгое время находившаяся в тайне истина Гераклита начинает наконец приоткрывать пелену, которая ее скрывала, то с Парменидом все обстоит совершенно иначе. Сам Ницше продолжает считать его противником изменчивости, хулителем видимости, приверженцем иного мира, навсегда застывшего в вечной тождественности, мира, от которого нас отделяет мир иллюзорный. В одной знаменитой строке *Морского кладбища* Валери также обращается к Пармениду как к певцу вечности, обращается через его ученика Зенона, который, по словам Платона, был поклонником Парменида. И в не менее знаменитом эпиграфе, но который он, в силу иллюзии, желает считать совершенно противоположным по смыслу, поэт говорит о метафизиче-

ском бреде, в который элеат позволил втянуть сдержанную мудрость Пиндара. Поэт может не понимать другого поэта, и не одни лишь философы заблуждаются. И нет ли знаменья свыше в том, что разум Парменида, еще больше, чем разум Гераклита, упорно скрывается под защитой речи, нам еще недоступной?

Близкие нам и в то же время далекие, эти две изначальные фигуры, Гераклит и Парменид, не перестают нас учить, удивлять, заставляя задавать вопросы — пусть вопрошающими будут у нас художник (Брак), поэт (Рене Шар), философ (Хайдеггер). И, возможно, это самое странное чудо, что поэзии и мышлению иногда приходится встречаться и объединяться, чтобы понять друг друга в то изначальное *утро мира*, когда слова еще были знаками. «Владыка, чье прорицалище в Дельфах, и не говорит, и не утаивает, а подает знаки» (Гераклит, фрагмент 14).

ЛЕКЦИЯ О ПАРМЕНИДЕ¹

Поэму Парменида можно датировать началом V века. Ее фрагменты были собраны во времена Аристотеля Теофрастом, а затем, во времена Юстиниана, неоплатоником Симпликием, личностью, еще не изученной во Франции, что несколько не мешает «знатокам» прекрасно разбираться в том, что он говорил, благодаря постоянству традиции, дающей этой поэме, начиная с Платона и вплоть до современной филологии, почти всегда одинаковую интерпретацию. Согласно этой интерпретации, которую можно считать классической, Парменид на одной из окраин греческого мира создал учение, совершенно противоположное тому, что в ту же самую эпоху на восточной окраине того же мира утверждал Гераклит. Гераклит, заявляет Платон, говорил, что все течет как вода в реке и что постоянство всегда является лишь видимостью. Парменид занимал противоположную позицию. По его убеждению, именно становление и является видимостью, которой следует противопоставить как единственную истину неподвижное единство бытия. Разве с самого начала своей поэмы он не считает неприемлемыми «мнения смертных», в глазах которых нет ничего ре-

¹ Представление поэмы, состоявшееся по просьбе актеров из группы античного театра Сорбонны, в виде лекции, которая имела место 15 марта 1967 года.

ального, что не было бы множественным и изменчивым?

По поводу последнего существует единодушное согласие. Разногласия появляются лишь тогда, когда речь заходит об уточнении природы тех рассуждений, которые Парменид посвятил миру иллюзии или заблуждения. Здесь, начиная с конца прошлого столетия и в первые пятнадцать лет нашего века, возникают три интерпретации, следующие друг за другом.

1. Прежде всего, интерпретация Дильса, профессора из Берлина, который предпринял в 1897 году первое критическое издание поэмы Парменида. Заблуждение, которое Парменид разоблачает как преграду на пути к истине бытия, включает в себя два уровня. Вначале это смешение того, что существует, и того, что не существует в простом благоговении большинства людей перед видимостью. Это общая участь людей. Но на другом уровне располагаются более эрудированные мнения некоторых лжепророков, проповедующих, что сущность бытия — это изменчивость. Таким образом, Парменид порицает не только наивные заблуждения каждого, но и философские заблуждения Гераклита, а тональность его поэмы переходит от сочувственной снисходительности к неумолимой строгости в зависимости от того, о ком идет речь. По мнению Джона Барнета, который в то же самое время, но в Англии, изучает тот же самый вопрос, Парменид выступал не столько против Гераклита, сколько против пифагорейцев, которые, кажется, «к этому времени и в Италии были самыми серьезными противниками».²

² *Burnet J.* Early Greek philosophy. New York, 1957. P. 213.

2. Но интерпретация Дильса, от которой интерпретация Барнета отличается лишь немногим, оспаривается двумя годами позже Виламовицем, который был или станет позже коллегой Дильса в университете Берлина (только безбородым, тогда как первый, кажется, носил бороду). По правде говоря, писал Виламовиц, Парменид не выступал против кого-то в отдельности. Мнения, которые он считает неприемлемыми, он расценивает, в сущности, как разновидность низшей истины или, как будут говорить, как истину гипотетическую или относительную, используемую теми, кто не способен дойти до истины абсолютной. Такой же будет и интерпретация Теодора Гомперца. Виламовиц и Гомперц, впрочем, всего лишь возвращаются к более старой, чем у Дильса, интерпретации, той, которая во времена Аристотеля уже была сформулирована Теофрастом, первым издателем Парменида. Для Теофраста на самом деле, «по мнению большинства», Парменид, «чтобы понять происхождение явлений, установил два принципа».³

3. Но в 1916 году преподававший во Франкфурте Карл Рейнхардт, которого мне довелось однажды встретить, сразу же после последней мировой войны на берегу озера Лаго-Маджоре, сведет на нет и интерпретацию Дильса, и интерпретацию Виламовица. У него нет ни полемических опровержений, ни уступчивых гипотез. Парменид, противопоставив истину и заблуждение, объясняет, как могло произойти, что заблуждение с самого начала не завладело разумом людей, на который оно

³ См.: *Burnet*. Op. cit., p. 211, note 3.

из тьмы веков воздействует, говорит Рейнхардт, как «некая разновидность первородного греха».⁴ Место, где находится это заблуждение, а именно — мнение, *докса*, перестает в поэме располагаться рядом с истинным познанием, *алетейей*, оно становится неотъемлемой частью целого, единству которого оно принадлежит как нечто ему противостоящее. Во Франции Дие был, кажется, обескуражен интерпретацией Рейнхардта, которую он в 1923 году, в коротком примечании к своему изданию *Парменида* Платона, отбрасывает как «слишком смелую». После этого уже никто о ней ничего не будет говорить. Причина такого национального протекционизма была совсем простой и заключалась, возможно, в том, что Рейнхардта нелегко читать. Благодаря этому он обречен самое большее пополнять знаменитые библиографии, которые иногда восхищают наивных студентов, плененных мнимым всеведением своих профессоров.

Интерпретации Рейнхардта в наши дни придерживается Герман Франкель, уже долгие годы преподающий в Стэнфорде. А также Иоханнес Лохманн, преподаватель сравнительной грамматики во Фрайбурге, который несколько лет назад написал мне об этом в письме, возобновлявшем и продолжавшем беседу, начатую на вокзале Фрайбурга в начале октября 1959 года. Огромная новизна этой интерпретации в том, что, согласно ей, изречения Богини, которые мы собираемся выслушать, выражают не простое разделение на две части, как считали и Дильс, и Виламовиц, даже если

⁴ *Reinhardt K. Vermachtnis der Antike; gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung. Göttingen, 1960. S. 26.*

они и не сходились между собой в деталях: с одной стороны — истина, с другой — заблуждения, которые она должна полностью опровергать или частично терпеть, то есть мнения, которые исповедуют простые смертные (βροτῶν δόξα). Эти изречения отмечают деление на три части: истину, заблуждение и, наконец, истину о заблуждении, то есть изучение его основания.

Эта трехчастная структура — там, где двухтысячелетняя традиция видела лишь две части — является, я считаю, прочным достижением исследований Рейнхардта. Но то, что эта трехчастная структура была именно такой, как ее определил Рейнхардт, может оставаться под вопросом.

4. Один такой вопрос мы находим у Хайдеггера, которому пришлось поставить его через одиннадцать лет после публикации книги Рейнхардта на странице 223 *Бытия и времени* (1927), то есть за четыре страницы до того, как заканчивается (никто не знает почему) неполный перевод, опубликованный в 1964 году издательством «Галлимар» как так называемый том I *Бытия и времени*. Хайдеггер пишет в примечании: «K. Reinhardt... впервые осмыслил и разрешил много обсуждавшуюся проблему взаимосвязи обеих частей парменидовской научной поэмы, хотя он не выявляет специально онтологический фундамент для взаимосвязи ἀλήθεια и δόξα и ее необходимости».⁵

Упомяну для сведения, что я попытался разъяснить эту точку зрения в коротком очерке, опубликованном в 1955 году в честь моего ученика, моего друга Жан-Жака Риньери, которому за несколько

⁵ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 223.

лет до этого я рекомендовал изучать так называемых философов-досократиков. В научном *Ревю метафизики и морали* я узнал, что дал волю фантазии, поскольку не согласился ни с кем из специалистов, до сих пор бывших авторитетными, а в не менее научном *Философском Ревю* — что интерпретация, которую я предложил, по правде говоря, в излишне вычурном стиле (но каждый пишет, как может), была «совершенно произвольной», разумеется, ввиду того, что она включала очевидно провокационную ссылку на Хайдеггера. Дело в том, что вторжение философа в такой охраняемый филологией заповедник, каким был мир досократиков, представляло собой скандал, который мог, очевидно, исходить только от Хайдеггера. Без сомнения, следует ожидать, что философская интерпретация *Критики чистого разума* станет делом чистой германистики.

Так говорят, если вернуться к Пармениду, то есть к точной природе трехчастного деления, которым никто не занимался, и говорят не без оснований два научных журнала, которые я только что упомянул. Но, по крайней мере во Франции, это, кажется, требует объяснений. Идет ли речь, как считал Рейнхардт, о следующем трехчастном делении: истина, заблуждение, истина о заблуждении как о первородном грехе? Или речь идет о чем-то ином? Но о чем именно? Можем ли мы понять это из простого перевода? Да, но при условии, что такой перевод был бы путешествием не от текста к нам, но от нас к изречениям Парменида. Разумеется, не для того, чтобы нагрузить их предположениями, пришедшими извне, но чтобы попытаться понять их во всей простоте их высказы-

вания. И здесь филологии, какой бы эрудированной она ни была, уже недостаточно. Так как скорее именно она не свободна от философских предположений. Когда, например, откликаясь на публичное недовольство научного мира, Франкель говорит о Пармениде: «Он отвергает чувственный мир, объявляя его иллюзией»⁶, он, быть может, выражает не столько результат критического прочтения, сколько условие, которое изначально делает его прочтение необратимым. Чтение, к которому мне иногда придется прибегать, ни в коей мере не является *lectio difficilior* в филологическом смысле, но скорее имеет отношение к философии. Речь нисколько не идет о том, чтобы полностью изменить наш так называемый разум, но чтобы в границах этого разума подготовиться к чтению послания, которое представляет собой нечто совершенно иное, нежели сообщение, которое требуется расшифровать. Таким образом, путешествие в Элею, которое я предлагаю, это не открытие лагеря для раскопок, которые, судя по последним новостям, теперь там ведутся.

Я видел Элею незадолго до раскопок. Немного южнее Пестума и почти рядом с Палинуром Элея от одного плато к другому спускается к морю, куда прежде выходил выступ Акрополя, сегодня увенчанный замком, доставшимся нам в наследство со средних веков. Тем не менее прогулка перед горой Этолия остается восхитительной, прогулка вдоль крепостных стен, которые видел Парменид, вдоль насыпей, ставших такими же фрагментарными, как

⁶ Frankel H. F. *Dichtung und Philosophie des fruehen Griechentums; eine Geschichte der griechischen Literatur von Homer bis Pindar*. New York, 1962. P. 409.

и поэма, рождение которой они охраняли. Незначительный контраст между относительной подвижностью моря и не менее относительной стабильностью горы и горного отрога напоминает о том уникальном и вызывающем ужас постоянстве, где все записывается, даже отсутствие, постоянстве, которое не сравнивается уже ни с чем. Это и есть Элея. Именно здесь однажды тронулась с места та легендарная упряжка лошадей, в которую мы сегодня, спустя более двух тысячелетий, садимся, чтобы отправиться, может быть, еще дальше.

Кони, несущи меня, куда только мысль достигает
Мчали, вступивши со мной на путь божества
многовещий,
Что на крылах по Вселенной ведет познавшего мужа.
Этим путем я летел, по нему меня мудрые кони,
Мча колесницу, влекли, а Девы вожатыми были.
Ось, накалившись в ступицах, со скрежетом терлась
о втулку,
(Ибо с обеих сторон ее подгоняли два круга,
Взверченных вихрем), как только Девы Дочери
Солнца,
Ночи покинув чертог, ускоряли бег колесницы
К Свету, откинувши прочь руками с голов покрывала.
Там — Ворота путей Дня и Ночи, объемлемы прочно
Притолокой наверху и порогом каменным снизу,
Сами же — в горнем эфире — закрыты громадами
створов,
Грозновозмездная Правда ключи стережет к ним
двойные.
Стали Девы ее уговаривать ласковой речью
И убедили толково засов, щеколдой замкнутый,
Вмиг отпереть от ворот. И они тотчас распахнулись
И сотворили зиянье широкоразверстое створов,

В гнездах один за другим повернув многомедные
стержни,
 Все на гвоздях и заклепках. И се — туда, чрез ворота,
 Прямо направили Девы упряжку по торной дороге.
 И богиня меня приняла благосклонно; десницей
 Взявши десницу, рекла ко мне так и молвила слово:
 «Юноша, спутник бессмертных возниц! О ты, что на
конях,
 Вскачь несущих тебя, достигнул нашего дома,
 Радуйся! Ибо тебя не злая Судьба проводила
 Этой дорогой пойти — не хожено здесь человеком,—
 Но Закон вместе с Правдой. Теперь все должен узнать
ты:
 Как убедительной Истины непогрешимое сердце,
 Так и мнения смертных, в которых нет верности
точной.
 Все ж таки ты узнаешь и их: как надо о мнимом
 Правдоподобно вещать, обсуждая все без изъятия.
 Мне безразлично, откуда начать, ибо снова туда же
Я вернусь.

Мы слышали: речь идет не о двух, а именно о
 трех дорогах: хотя везде употребляется место-
 имение «это», вначале оно применяется к одному
 пути, а затем к другому. Как Дильс и Вилаговиц
 смогли этого не заметить? Дело в том, что они же-
 лали извлечь из поэмы только дихотомию «убеди-
 тельной Истины», *αλητειν*, и *βροτῶν δόξα*, «мне-
 ний смертных», подчиненных сфере видимости,
 где ничто не основано на Истине. Такое противоп-
 поставление, очевидно, не оставляет места ни для
 какой иной возможности. Именно поэтому Дильс
 и Вилаговиц истолковывают два последних стиха,
 в которых на первый взгляд раскрывается третья
 задача мышления, как простую парафразу, ком-

ментарий к тому, что ей предшествует. Дильс достигает своей цели благодаря героическому приукрашиванию текста, настоящему филологическому путчу, который позволяет ему прочитать его так: «Изучив как истину, так и заблуждения смертных, изучи также и то, как эти заблуждения должны быть исправлены». Виламовиц, пасующий перед теми изменениями, которым Дильс нещадно подвергает текст, читает: «Изучив как истину, так и заблуждения смертных, пойми, что эти заблуждения не являются чистой бессмыслицей, что неприемлемой ошибкой было бы сказать, что А есть не-А». Мир видимости, поскольку он не противоречив, позволяет создать о себе последовательное представление, которое заменит истину тем, кто не сможет дойти до самой глубины Правды. Возьмем пример: если Коперник и Галилей были правы, наше представление о Солнце, вращающемся вокруг Земли, является иллюзией. Но такая иллюзия не представляет собой нечто нелепое и бессмысленное. Можно даже изложить совершенно взаимосвязанную систему мироздания, отталкиваясь от тем не менее ложной идеи, что Солнце вращается вокруг Земли. Система Птолемея, даже если она не достигает уровня системы Коперника, не лишена все же определенных достоинств и может удовлетворять неспециалистов.

Но здесь интерпретация Виламовица, более близкая к тексту, опасно ослабляет противопоставление *αλητειν* и *βροτῶν δόξα*. На самом деле для греческой мысли нет ничего более уступчивого, чем истина. Именно поэтому, чтобы сохранить смысл, Дильс без колебаний изменяет текст. Рядом с Виламовицем, утрачивающим смысл, чтобы

сохранить текст, и с Дильсом, изменяющим текст, чтобы спасти смысл, оригинальность Рейнхардта выражается в том, что он требует от филологии найти средства сохранить и текст, и его смысл. Он говорит об открытии *третьей* возможности. Она заключается в следующем прочтении: «Научившись узнавать как истину, так и заблуждение, ты, кроме этого, узнаешь, насколько было необходимо, чтобы заблуждение с самого начала завладело знаниями смертных». Такое прочтение полностью возможно. Оно означает: «Изучив как систему Коперника, так и иллюзию, которую она отвергает, ты узнаешь также, насколько было необходимо, чтобы люди до Коперника жили в иллюзии». Но не остается ли еще и *четвертая* возможность, отличная от той, что открывает Рейнхардт, возможность, которой филология, как порядочная девушка, сопротивляется так же, как и предшествующим? Она могла бы заключаться в следующем прочтении: «Проникнув в самое сердце истины и поняв, какие заблуждения овладевают людьми, пойми также, почему вещи, в той мере, в какой они позволяют себя увидеть, не раскрывают себя полностью». Вещи, как они показывают или обнаруживают себя, — назовем их вместе с Парменидом τὰ δοῦντα. Этим δοῦντα Рейнхардт продолжает давать отрицательную интерпретацию. Они являются иллюзией, которая вследствие неизвестно какого «первородного греха», унаследованного из мрака времен, должна роковым образом подчинять себе каждого, как только он раскроет глаза. Такова интерпретация Платона. Является ли она и интерпретацией Парменида? Не говорит ли он попросту о том, что смертные, прежде чем нау-

читься *алетейе*, плохо видят то, что находится у них перед глазами? Что, со своей стороны, само по себе раскрывается наилучшим образом. Но тогда не бросает ли мысль Парменида тень недоверия на то, что Платон пренебрежительно назовет чувственным миром? Не побуждает ли он принести дохо́дта в жертву *über-schmale Wahrheit*, как говорит Рейнхардт, то есть «более тонкой» истине бытия? Ни в коей мере. Жизнь дохо́дта лишена первородного греха. Мир иллюзии не является иллюзией мира. «Да здравствует дохо́дта!» — говорит Парменид в том смысле, в каком Рене Шар скажет: «Да здравствует Змея!» Этой Змеей и была дохо́дта. Но необходимо научиться видеть, как она извивается, змеится, а это не так просто. На самом деле гораздо легче увлечься ее игрой. Но не будем забегать вперед. Будем двигаться постепенно. Послушаем Богиню:

Ныне скажу я, а ты восприми мое слово, услышав,
Что на пути изысканья единственно мыслить
возможно.

Первый гласит, что «есть» и «не быть никак
невозможно»:

Это — путь Убежденья (которое Истине спутник).
Путь второй — что «не есть» и «не быть должно
неизбежно»:

Эта тропа, говорю я тебе, совершенно безвестна,
Ибо то, чего нет, нельзя ни познать,
Ни изъяснить...
...Ибо мыслить — то же, что быть.

Мы только что услышали два фрагмента, которые, возможно, составляют единое целое, так как фрагмент, говорящий о *Тождестве Мышления* и

Бытия, если присоединить его к двум последним словам предшествующего фрагмента, образует вместе с ними законченный гекзаметр.

В первом из этих двух фрагментов заявленное ранее деление на три части сводится, кажется, к простому раздвоению: бытие — небытие. Но это, как мы увидим, всего лишь видимость. В действительности раздвоение здесь служит трехчастному делению, о котором уже сказала Богиня. Тем не менее мы находимся в той точке, где разделяются два пути, из которых лишь один «следует *алетейе*». Не отклоняется ли от него второй таким образом, чтобы привести нас к заблуждению? Ни в коей мере. Заблуждение не встречается уже ни на первом, ни на втором пути, хотя только один из двух является истинным. Следовательно, не существует ли некой более радикальной противоположности истине, чем заблуждение? Разумеется. О такой противоположности говорит уже греческое слово ἄ-λήθεια. В ἄ-λήθεια мы слышим: λήθη. Обычно λήθη переводят как *забвение*. Такой перевод весьма точен, если не считать, что он все же ничего не говорит об отношении первого слова ко второму. В сущности, истиной *алетейя*, как и λήθη забвением, является только в словаре. Поэтому мы предпочли бы перевести *алетейя* как *Открытое-без-изъятия*. Слово λήθη, наоборот, говорит об «изъятии», где таится, сохраняясь там, то, что, являясь, выходит из изъятия, причем «неизъятость» явления не перестает тем не менее сохранять в нем вездесущую возможность его собственного изъятия. Она размыкается, сохраняя в себе возможность не раскрываться и даже тайну отказа раскрываться, в том смысле, в каком пустыня

отказывается от того цветения, каким для греков было чудо бытия, и от его отношения к небытию, которое, как пустыня бытия или нечто, не имеющее значения, является для бытия самой близкой опасностью, всегда присутствующей, как только открывается *бытие*, для которого оно есть *ничто*. Таким образом, если бытие есть путь *алетейи* и если небытие также есть некий путь, то этот путь есть путь $\lambda\eta\theta\eta$, путь, который ничего больше не открывает, путь бес-путства, путь, который представляет собой не-путь.

Именование ничто в отзвуке бытия не является для Парменида общепринятой условностью, простым риторическим балансированием, которым можно было бы довольствоваться. Это опыт, широта и глубина которого, однажды раскрытые, охватывают ту историю, которой он служит основанием, историю, которая будет историей философии.

Бергсон пишет в *Творческой эволюции*: «Философы вообще не занимались идеей ничто». Скорее, возможно, именно философия Бергсона никогда не занималась мышлением философов. Четверть века спустя Хайдеггер скажет: «...философия всегда и всякий раз спрашивала об основе сущего. Этим вопросом она началась, в этом вопросе она найдет свой конец, при условии, что она придет к концу в величии, а не в бессилии упадка. С появлением вопроса о сущем вопрос о не-сущем становится для нее второстепенным. И все же не только внешне, в качестве сопутствующего явления, но и в соответствии с каждый раз данной широтой, глубиной и изначальностью, внутри которых спрашивается вопрос о сущем, выстраивается

(gestaltet sich) вопрос о ничто и наоборот. Способ спрашивания о ничто может служить мерой и приметой способа спрашивания о сущем».⁷

Здесь мы переходим к следующему фрагменту, который и сам является лишь фрагментом одного стиха, но который, вместе с Валери, следовало бы, возможно, назвать «жемчужиной сферы». Слушаем еще раз:

Ибо мыслить — то же, что быть.

Теперь перед нами второе раздвоение. Не *разделительное*, каким было раздвоение предшествующего фрагмента, того, который противопоставлял бытие и небытие, но, наоборот, *объединительное*. Со стороны бытия, располагаемого напротив небытия и в его противостоянии с ним:

Ибо мыслить — то же, что быть.

Парменид не говорит здесь, что мыслить и быть означает одно и то же, в том смысле, в каком $7 + 5$ значит то же самое, что и $10 + 2$, но что если они отличаются друг от друга, то всегда внутри общей принадлежности, определяемой, в свою очередь, как Тожество. Таким образом, вместо того чтобы быть Тожеством, которое изначально принадлежало бы бытию, в том смысле, в каком Аристотель будет говорить о принципе тождества как о фундаментальной черте бытия, само бытие принадлежит определенному Тожеству, более высокому, чем оно само, и представляющему собой его тождество с мышлением. Как следует понимать это Тожество, одновременно и единое и двойст-

⁷ Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб., 1998. С. 18.

венное, где и мышление и бытие существуют друг для друга, и при этом ни одно из них не преобладает над другим, отделенным от него в первую очередь для того, чтобы ему же и предстоять? Парменид оставляет нас здесь перед загадкой. Философии будет трудно удержаться на этой первоначальной вершине, хотя во всех формах, в какие ему дано облачиться, мышление не перестает обращаться к бытию. Бытие же, со своей стороны, не перестает отвечать на это обращение мышления на протяжении всей богатой на метаморфозы истории, эпизоды которой всегда будут лишь парфразами самой ранней речи о Тожестве, той, что знаменует собой поэма Парменида.

На самом деле в Тожестве, о котором ведет речь Парменид, мы можем узнать самую устойчивую тему западного мышления. Две противоположные позиции реализма и идеализма, между которыми и плывет столетиями корабль философии, в равной мере оставляют это Тожество в тайне. «„Человек мыслит, следовательно, я существую“, — говорит вселенная». Эти слова Валери, слова идеалиста, достаточно обратить на него самого, чтобы получилось: «„Я существую, следовательно, человек мыслит“, — говорит вселенная». В этой игре оборачиваний очевидно, что идеализм является, в сущности, лишь скрытым реализмом, реализмом мышления, и что реализм остается, в свою очередь, под влиянием идеализма, а его высшим достижением, как бы случайно, стало, как известно, объяснение идеологий и их обратного воздействия на то, из чего они, как предполагается, происходят. Но изречение Парменида появляется еще до реализма и идеализма. Оно разворачивает-

ся на том уровне, откуда ниспадает и тот и другой. Поэтому, несомненно, самому смелому мышлению, когда оно освободится от многовекового колдовства, будет суждено вернуться к самому себе именно на уровне Парменида. Таким памятным повторением, где слово «повторение» означает не пересказ, а новый вопрос, возобновление и возвращение к истокам, была менее двух веков назад *Критика чистого разума*. Кант писал: «Условия возможности опыта вообще являются, *одновременно*, и условиями возможности объектов опыта». Как можно не услышать в этой загадочной формуле и в этом *одновременно* эхо того Тожества, внутри которого бытие и мышление начинают с того, что *соответствуют друг другу*, прежде чем *разделиться*, чтобы продолжать *друг друга обозначать* с той и с другой стороны разделения?

Тем не менее вместе с Кантом мы оказываемся уже не в Элее. Огромное различие между афоризмом Парменида и афоризмом Канта в том, что кантовский афоризм касается больше бытия, нежели мышления. Он учит нас, что именно мышление приводит к бытию, ставшему объективностью вследствие сведения сущего в его бытии к состоянию «коррелята» научного суждения, к возможности обнаруживаться как объект мышления в единстве опыта.⁸ Афоризм Парменида касается, наоборот, не бытия, а мышления. Он говорит не о мышлении, которое диктует бытию свои условия, но о мышлении, которое имеется там, где имеется бытие, и где, не менее изначально, само мышление

⁸ Heidegger M. Gesamtausgabe. I Abteilung; Veröffentlichte Schriften 1914–1979. Bd 8. Was heist Denken? 1954. P. 143.

и раскрывается. Иными словами, для мышления бытие является страной обитания, или, если угодно, его пейзажем, благодаря которому одно перед другим и раскрывается, чтобы дать мышлению готовность его принять, и позволив одному находиться перед другим. «Я принадлежу ему»,— говорит мышление о бытии. Но оно еще ни в коей мере не говорит: «Ты принадлежишь мне». Таким образом, то, чему оно отвечает, Хайдеггер именует «зовом бытия». Не является ли, следовательно, бытие личностью? Разве может нас звать кто-то еще, кроме того, кто говорит с нами вблизи или издалека? По правде сказать, бытие не является ни личностью, ни даже вещью. «Оно, в своей истине, есть бытие». Но язык есть «Дом бытия». Бытие соотносится с бытием и таким образом имеет дело с языком и с его речью. Но *говорит* лишь тот, кто *позволяет себе высказываться*, в том смысле, в каком мог высказываться Сезанн, в каком он позволял высказаться в себе Горе Сен-Виктор. Тожественное действительно является и как картина, и как бытие. Картина не представляет собой более или менее адекватного выражения бытия. Но она принадлежит ему внутри более тайного, чем адекватность, Тожества, где тем не менее именно за ним, за бытием, а не за картиной, остается последнее слово. Таким образом, еще более близкой к речи Парменида, чем философия Канта, была живопись Сезанна, хотя она соответствовала ей лишь в том смысле, в каком соответствуют друг другу поэзия и мышление, то есть самые далекие крайности. Хайдеггеру Брак однажды сказал: «Одно эхо отвечает другому, все взаимодействует». Но где? В Тожестве, которое одно несет с собой рас-

стояние и которому из глубины веков отвечает изречение Парменида:

...Ибо мыслить — то же, что быть.

Но продолжим наше чтение. Во фрагменте, который, признаться, не вполне понятно, почему здесь помещен и по поводу расположения которого допускается выдвигать иные гипотезы, имеются две противоречивые фигуры присутствия и отсутствия, обнаруживаемые внезапно в их отношении к бытию. Само отсутствие не является уничтожением бытия, так как оно принадлежит его гармонии и оказывается способом присутствия. Ничто не является в большей степени присутствующим в среде бытия, чем то, что в отсутствии удаляется. Никакое отсутствие никогда не является абсолютным:

Однако созерцай умом отсутствующее
как постоянно присутствующее,
Ибо отсутствующее не отсечет сущее от
примыкания к сущему,
Ни когда оно повсюду полностью рассеивается
по космосу,
Ни когда оно сплачивается.

В тексте, который мы только что услышали, были названы одновременно отсутствие, присутствие и бытие, то есть трижды бытие («суть») в начале в его отношении к двум приставкам («от-сут-ствие», «при-сут-ствие»), затем само по себе. На греческом этими приставками были *παρά-* и *ἀλό-*. *Παρά-* говорит о непосредственном соседстве, в том смысле, в каком кто-то делит свою пищу с обитающим в его теле паразитом. *Ἄλό-*, на-

оборот, говорит об удалении, в том значении, в каком *апогей* для определенной планеты является точкой самого большого удаления от Земли и в каком *апология* удаляет, отводит от кого-то обвинение. Нет ничего более интимного в бытии сущего, по крайней мере того, которое соответствует греческому опыту, чем противоположность, о которой говорят эти две приставки *παρά-* и *ἀπό-*. Противоположность настолько интимная, что без нее слово «бытие», взятое отдельно, утрачивает самое важное в своем значении. «В греческом *εἶναι*,— напоминает Хайдеггер,— всегда подразумеваются и даже часто высказываются: *παρεῖναι* и *ἀλεῖναι*».⁹ Таким образом, вместо того чтобы отталкиваться от предполагаемого известным бытия, чтобы затем присоединить к нему присутствие и отсутствие, скорее следует начать с игры присутствия и отсутствия в бытии, чтобы понять его в его сущности, а приставки, которые ему сопутствуют, являются не *случайными*, а *необходимыми*. Другими словами, бытие является, в самой глубокой интимности сущего, игрой того, о чем говорят его приставки, непрекращающейся игрой присутствия и отсутствия, игрой, которая делает для нас сущее еще более близким, чем само присутствие, а противоположность присутствия отсутствию оказывается лишь поверхностной противоположностью. Именно поэтому, говорит Парменид, даже отсутствующее в определенном смысле является присутствующим. Разумеется, не в том смысле, что оно на мгновение и непосредственно занимает собой передний план, но в смысле

⁹ Ibid., p. 148.

более тайного и все же не менее прочного присутствия, в смысле наречия βεδαιίως, которое уточняет, что отсутствие — это не бездонная пропасть, а почва, на которую можно поставить ногу и на которой возможно движение. Может даже случиться, что из глубины отсутствия мы достигнем присутствия более близкого, чем присутствие непосредственное. На самом деле не в Бретани, но на границах Боюса и Перша для Шатобриана имело место то, что он назвал в воспоминаниях *Apparition de Combourg*, тогда как замок его детства был до тех пор для него лишь хронологическим ориентиром.

Мыслить на уровне νοῦς — значит отойти от поверхностного противопоставления присутствия и отсутствия, которое на своем уровне абсолютизирует близорукость смертных, и открыть измерение, где само отсутствие становится способом присутствия. Таковым является измерение бытия, которое в целом раскрывается как изначальное измерение и отсутствия, и присутствия, а их относительная противоположность для сущего — это *космос*, или, лучше сказать, *κατὰ κόσμον*, соответствующий гармонии бытия. В области бытия теперь не возникает ничего такого, чье присутствие не было бы тайно окружено ореолом отсутствия и что не сверкало бы, в глубине отсутствия тайным присутствием, так как бытие является самым ближайшим к бытию и ничто никогда не может отсечь его от примыкания к бытию. Бытие *как* сущее представляет собой как присутствующее (никогда тем не менее им не являясь), так и удаленное в отсутствии (не будучи тем не менее уничтоженным). Оно, следовательно, всегда есть *собрание* присут-

ствующего и отсутствующего, их *логос*, противостоящий небытию, которое, напротив, всегда является радикальным уничтожением и того, и другого. Но в таком случае бытие не является никаким сущим, так как ни одно сущее никогда не присутствует, если его отношение к бытию является как отсутствием, так и присутствием. Следовательно, не с какой-то частью сущего, но с сущим в целом мы можем соединить бытие и сказать *оно есть*, в его противоположности к ничто, которое, напротив, лишает нас речи. Мы видим здесь, до какой степени размышления Парменида еще далеки от метафизики, для которой бытие на уровне сущего, так, как его определяют Платон и Аристотель, будет кульминацией присутствия под прикрытием отсутствия, более высокой, чем небо, благодаря устойчивости божественного. Здесь божественное еще не является последним словом бытия. Так как даже у божественного имеется свое время, своя пора. А также время его изъятия, когда оно все же не способно покинуть бытие, остающееся местом его отсутствия по мере того, как в мировом мраке одни возвещают об уверенности в его присутствии, а другие — об его отсутствии. Нет, следовательно, ничего более чуждого мышлению Парменида, чем «отождествление бытия и божественного», в том виде, в каком оно провозглашается начиная с Аристотеля и торжествует в схоластике. Бытие — это не божественное, но измерение, где само божественное и отсутствует, и присутствует, где оно в самом глубоком отсутствии привносит свое прочное присутствие в гармонию бытия. Такое мышление о бытии еще не является, следовательно, теологическим. Назовем его в таком случае онтологическим?

Не более того. Так как бытие, если оно не является божественным, сводится, как в онтологии Аристотеля, к небытию лишь в том случае, если его сводят к самой ограниченной крайности, общей для всех предикатов, к тому, что парит над всем остальным, ничего, собственно, не определяя. Оно указывает скорее на единственное в своем роде своеобразие сходства, из которого все сущее, даже божественное, наделяется мерой, удерживающей все в своих границах. Мышление Парменида, не являющееся еще ни теологией, ни онтологией, оказывается здесь, возможно, не таким грубым и более продуманным, чем наивно воображают как те, для кого метафизика — это соль земли, так и те, чье пристрастие к примитивизму может, как они верят, насытиться у так называемых «досократиков» неведомо каким доисторическим или до-человеческим, в любом случае немного каннибалистским началом.

Но послушаем, что говорит Парменид в трех следующих фрагментах, и прокомментируем два последних из них.

Мне безразлично, откуда начать, ибо снова туда же
Я вернусь.

Можно лишь то говорить и мыслить, что есть;

бытие ведь

Есть, а ничто не есть: прошу тебя это обдумать.

Прежде всего от сего отвращаю тебя изысканья,

А затем от того, где люди, лишённые знания,

Бродят о двух головах. Беспомощность жалкая

правит

В их груди заплутавшим умом, а они в изумленье

Мечутся, глухи и слепы равно, невнятные толпы,

Коиими «быть» и «не быть» одним признаются и тем же

И не тем же, но все идет на попятную тотчас.
Нет, никогда не вынудить это: «не-сущее сущее».
Но отврати свою мысль от сего пути изысканья,
Да не побудит тебя на него многоопытный навык
Оком бесцельным глазеть, и слушать ухом шумящим,
И языком ощущать. Рассуди многоспорящий довод
Разумом, мной приведенный. Один только путь
остается,
«Есть» гласящий; на нем — примет очень много
различных,
Что нерожденным должно оно быть и негибнущим
также,
Целым, однородным, бездрожным и совершенным.

Последние два фрагмента, которые в первом издании Дильс намеренно разделил, создав из фрагмента VII окончание фрагмента I, очевидно, идут вместе. Можно даже задать вопрос, не образуют ли они единое целое. В обоих случаях речь идет об одном пути, который не является, как путь небытия, беспутным, поскольку это путь, которым следуют смертные, но который не является уже и путем бытия. Это, говорит Парменид, путь Изумленных, или Ослепленных, или Помраченных. Но откуда все же исходит такое помрачение? Едва они говорят «это так», как это уже не так. И теперь они уже ничего не понимают, что происходит в их маленькой голове. Ибо как только они перепрыгивают с *это есть* на *этого нет*, но *есть это*, это уже иное, или оно вновь оказывается таким, как прежде. Тогда уже неизвестно, что делать с головой. Она одновременно и здесь и там. Поэтому смертные, которые не могут ничего понять, именуются *о двух головах*. Научиться видеть и понимать — значит узнать, в каком измерении *это*

бытие и *бытие иное* принадлежат одновременно природе того, что меняется и чего, следовательно, нет. Тот, кто ограничивается тем, что говорит «наступил день», ничего не понимает в природе дня, который, согласно словам Бланшо, бессознательного последователя Парменида, «является днем лишь благодаря подразумеваемой в нем ночи». Это слишком просто? Нет, это не так просто, как понять, что «одно и то же в нас — живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое, ибо эти противоположности, переменившись, суть те, а те, вновь переменившись, суть эти». Однако, скажут, это говорит не Парменид, а Гераклит (фрагмент 88). Разумеется. Но откуда мы, изумленные в смысле Парменида, узнали, что Парменид и Гераклит говорят не одно и то же, если не благодаря отсутствию «критики», которая заставляет нас по первым произвольным признакам разделять *это есть* и *этого нет*, *это то же самое* и *это не то же самое* и становиться, вопреки всему, людьми *о двух головах*? Среди мифов, которые Хайдеггер стремится распространять — писал лет десять тому назад Ж. Валь,— на первое место следует поставить миф «об одном вымышленном авторе, Пармениде-Гераклите, изобретенном Хайдеггером». На самом деле весь мир знает, усвоив еще со школьной скамьи, что Парменид и Гераклит — непримиримые противники, с самого начала лишь противоречащие друг другу. Иначе чем стала бы философия и зачем вообще ею заниматься? Если же хорошо известно, что в философии все начинается со старого доброго противоречия, тогда у нас все в порядке. Убежденные в таком начале, предадимся без зазрения совести радости противоре-

чия, как те юноши, которые, согласно Гегелю, «сказав А, когда другой говорит Б, чтобы сказать Б, когда противник скажет А, обнаруживают, благодаря противоречию каждого с самим собой, радость быть в противоречии друг с другом». Отношение мышления и противоречия, понятое на самом низком уровне, говорит в другом месте Гегель, «это то самое соединение возвышенного и низменного, которое природа выражает со всей наивностью в живом организме посредством соединения в одном и том же органе самой высокой функции, функции порождения, с другой, *nämlich des Pissens* (с функцией мочеиспускания)», говорит он важным тоном (это говорит шваб).

Отметим, между прочим, что столь дорогой для многих антагонизм сегодня уходит в прошлое. Действительно, на странице 450 одной диссертации об Аристотеле, защищенной в 1962 году, можно прочесть: «Гераклит и Парменид высказывают одну и ту же фундаментальную истину, которую не принимает на веру Аристотель». По правде говоря, Аристотель ничего не принимает на веру. Он понимает изречения Парменида и изречения Гераклита так, как гораздо позже святой Фома будет понимать изречения Аристотеля, не имея возможности понять их иначе. Пикантность здесь в том, что это в какой-то степени смелое замечание представлено без какой-либо ссылки, как если бы мы были обязаны им автору. Хотя автор всего лишь присваивает то, что тридцатью годами раньше, вопреки всем ветрам, приливам и отливам, первым обнаружил Хайдеггер. Действительно, в 1935 году он говорил: «Гераклит, которому, резко противопоставляя его Пармениду, приписывают

учение о становлении, утверждает поистине то же самое, что и тот».¹⁰ Это было сказано, чтобы просто мимоходом отметить, как подражательная литература находит свою выгоду даже в творчестве мыслителя, которого не упускают случая унижить. Брак однажды признался: «Художник не может быть непонятым, он не признан. Его используют, не зная, что это он». Всегда ли это использование так невинно? Но вернемся к Пармениду.

В не меньшей степени, чем фрагмент VI, фрагмент VII имеет значение предостережения против пути, которым следуют смертные, и где *«беспомощность жалкая правит // В их груди заплутавшим умом»*. Фрагмент VII начинается со стиха, который мы прочитали следующим образом:

Нет, никогда не вынудить это: «не-сущее сущее».

Платон, в *Софисте* дважды цитирующий этот стих и тот, что за ним следует, не обращает никакого внимания на выражение «не-сущее».¹¹ То, что мы переводим как «не-сущее», это $\mu\eta\ \epsilon\acute{o}\nu\tau\alpha$, а не $\mu\eta\ \epsilon\acute{o}\nu$. Платон, читающий $\mu\eta\ \epsilon\acute{o}\nu\tau\alpha$ так, словно перед ним $\mu\eta\ \epsilon\acute{o}\nu$, делает из стиха, который он цитирует, лишь тавтологию фрагмента II, в котором Парменид говорит о бытии, что ему невозможно или, скорее, запрещено не быть: $\omicron\upsilon\kappa\ \epsilon\acute{\iota}\sigma\tau\iota\ \mu\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$. Таким образом, следуя строгой логике, можно сделать вывод, что небытию, в свою очередь, запрещено быть. Именно это и делает Платон. В действительности множественное число $\mu\eta\ \epsilon\acute{o}\nu\tau\alpha$ все же имеет определенный смысл. Оно является вос-

¹⁰ Хайдеггер М. Введение в метафизику... С. 55.

¹¹ Во французском переводе, в отличие от русского, используется множественное число: «non-étants».

произведением не $\mu\eta\ \epsilon\acute{o}\nu$, его единственного числа, но воспроизведением другого множественного числа. Это другое множественное число — во фрагменте I, где мы находим не в отрицательной, а в положительной форме: $\tau\acute{\alpha}\ \delta\omicron\kappa\omicron\upsilon\tau\alpha$. $\text{M}\eta\ \epsilon\acute{o}\nu\tau\alpha$ из фрагмента VII и были теми $\delta\omicron\kappa\omicron\upsilon\tau\alpha$ из фрагмента I, а не $\mu\eta\ \epsilon\acute{o}\nu$ из фрагмента II. Но во фрагменте I мы узнали, что $\delta\omicron\kappa\omicron\upsilon\tau\alpha$, проявляющие себя в многообразии, остаются обязанными показывать себя так, как им надлежит. Почему же здесь возникает отрицательная форма: $\mu\eta\ \epsilon\acute{o}\nu\tau\alpha$? Я считаю, что здесь следует с осторожностью подходить к характеру отрицания, которое выражено через $\mu\eta$, а не через $\omicron\upsilon$. $\delta\omicron\kappa\omicron\upsilon\tau\alpha$ являются $\mu\eta\ \epsilon\acute{o}\nu\tau\alpha$ не в той мере, в какой они представляют собой ничто, а в той, в какой ни одно из них, будь это даже божество, нельзя отождествлять с тем, что говорит глагол «быть», в силу чего, если они существуют, они существуют одновременно и как эта вещь и как другая. Именно поэтому, ни в коей мере не являясь $\mu\eta\ \epsilon\acute{o}\nu$, они представляют собой $\mu\eta\ \epsilon\acute{o}\nu\tau\alpha$, а именно то, что никоим образом не следует смешивать с единственностью бытия. Если их нельзя смешивать с бытием, то их, следовательно, необходимо от него отличать. Но такое различие, в свою очередь, отлично от различия бытия и небытия, тогда как Платон, именно в этом пункте и добившийся признания, эти два различия уподобляет друг другу. В первом случае речь идет о различии двух единичностей, во втором — о различии единичного и многого.

Не содержит ли в себе рассудительность, «кризис» которой обсуждается в последних стихах фрагмента VII, это двойное различие? Разумеет-

ся. «Прежде всего от сего отвращаю тебя изысканья, // А затем от того, где люди, лишенные знания, // Бродят о двух головах». Различие, на котором теперь ставится акцент,— это, в сущности, различие, которого не знают смертные, лишенные знания, рассудительности. Не только различие между бытием и небытием, но и различие, которое постоянно господствует между единственностью бытия и многообразием «не-сущего». Смертные повсюду пребывают в поиске сущего, которое могло бы без каких-либо условий образовать субъект глагола «быть», сущего, которое *оказалось бы* безусловным: как скажет святой Фома, «ostendens suum proprium nomen esse: Qui est». ¹² После Парменида они найдут его в Писании, Бог которого, сам, кажется, и являющийся бытием, творит из небытия то, что не есть он сам. Нет ничего более чуждого Пармениду. Даже Бог является Богом лишь из бытия, которое само не есть Бог, так как если бы бытие было Богом, оно не было бы бытием. В отождествлении Бога и бытия, которое, согласно Э. Жильсону, образует основу того, что называется христианской философией, весьма бездумно отвергается различие бытия и сущего, которое, наоборот, раскрывает Парменид. Опыт этого различия он делает решающим, опыт, к которому того, к кому он обращен, призывает *αλητεια*, а не *πίστις*.

Мы переводим словом «опыт» греческое *ἔλεγχος*. Нельзя исключать возможность, что это древнее слово, которое, как говорят иногда филологи, еще трепещет в латинском *levis*, содержит в

¹²Фома Аквинский. Против язычников, I, 22. М., 2000: «Собственное его имя „Сущий“».

себе идею «облегчения», «уменьшения» и, следовательно, подрывает доверие к некоей вещи, вынуждая ее утрачивать свою весомость. Оно приходит вместе с аргументами Зенона Элейского, который «облегчал» доводы противника, показывая, что логическое развитие его тезиса было бы еще более нелепым, чем изложение того утверждения, которое он подвергал насмешке. Здесь ἔλεγχος назван πολύδηρις. Мы перевели бы это выражение как «опыт высшей борьбы», подчеркивая, скорее, сложность этого ни на что не похожего сражения, предполагающего, что оно возвышается над множеством разнообразных битв, для которых оно могло бы дать повод. Этот опыт и есть сама *алетейя*, которая нас призывает. В близкие к Пармениду времена поэт Вакхилид говорил: «Доблесть Мужественных — это атлетическая *алетейя*, которая подвергает ее испытанию» (ἀνδρῶν ἀρετᾶν παγκρατῆς ἐλέγχει ἀλάθεια), — и эта же доблесть, как скажет Платон, наоборот, οὐδέποτε ἐλέγχεται, никогда не может потерять свое лицо. *Алетейя*, следовательно, бросает вызов тому, кому опыт говорит, что единственность бытия и многообразие не-сущего уравниваются друг с другом. И бросает, разумеется, не для того, чтобы свести не-сущее к ничто, но чтобы то, что нам «дано видеть», ни в коей мере не смешивалось бы с тем, откуда оно получает свое благосостояние, то есть с никогда не терпящей ущерба единственностью бытия. Вынести этот опыт — значит, в слове εἶον увидеть объединительное различие εἶον и εἶοντα, то есть μὴ εἶοντα, для которых εἶον является не каким-то одним *единичным* среди других, а, главным образом, *единственностью* бытия, сущим как бы-

тием, с которым сущие, εἶντα, какой бы ни была сила их проявления, не следует смешивать, иначе говоря: μὴ εἶντα.

Этому различию значительно позже Хайдеггер даст характеристику и будет иногда, после *Бытия и времени*, называть его *онтологическим различием* или просто *различием*. Позже он скажет, что такое развертывание диптиха Сущее—Бытие свойственно метафизике. Это, как говорит Ж. Валь, и есть «миф». Парменид никогда не имел дела с таким различием, ввиду того что не мог этого сделать, не прочитав Хайдеггера. Безусловно. Но истина как раз в противоположном: именно Хайдеггер читал и читает Парменида, а не наоборот, как может и здесь и там показаться. Возможно даже, что его самой отличительной чертой и является способность *читать* там, где другие только и могут, что «оком бесцельным глазеть, и слушать ухом шумящим, // И языком ощущать». Однако, увлекшись, они забывают, что *логос* — разумеется, вместе с наилучшей формой познания мира, то есть нацеленной на развитие науки, но науки, о которой немного можно сказать, — это то до-сократическое, самое простое и безыскусное, к чему Парменид нас постоянно возвращает, и излагают трюизмы с той же серьезностью, что и Полоний в *Гамлете*, или Жозеф Прудон.

Если все же Парменид не похож на эту мнимо научную карикатуру, если его поэма — это *утренняя речь* человечества, то мы не будем удивляться, что сразу же после упоминания об «опыте высшей борьбы» во фрагменте VII длинный фрагмент VIII, который следует за изображением Различия, будет изображением самого бытия в его различии

с сущими, то есть с тем, что появляется, лишь исчезая. Если мы с вниманием отнесемся к этому фрагменту, «раскроем глаза на Различие», как скажет Хайдеггер в 1957 году, мы больше не рискнем брать бытие Парменида в том виде, в каком оно для нас постоянно оказывается «знаком» анахроничного, хотя еще и бледного прообраза вечного Отца. В 1897 году Дильс писал: «У Ксенофана, которого и как поэта и как мыслителя вполне правомерно принимают за предшественника Парменида, божественное и мир образуют единое целое, и именно этот теологический элемент постоянно преобладает в его пантеизме (*sic*), честно сказать, несколько ограниченном. У Парменида, напротив, вместе с земным миром, реальность которого он отрицает, рушится также и его трансцендентный двойник, божественное. В своем учении о Едином, которое он представляет столь тяжеловесным способом, он, очевидно, вполне умышленно избегает имени Бога. Он опасается скомпрометировать высочайшее величие своего вечного Έόν, смешав его с понятием Бога, недоступного людям в своей чистоте. Отсюда же и нечто невообразимое у греков, призрачный аспект их божественных фигур. Можно говорить о нордическом мудреце, который предается умственным построениям, тогда как вокруг сверкает великолепие зеленых лужаек».¹³ Все это ясно показывает, важно заключает Дильс, что Парменид не был поэтом.

Здесь знаменитый филолог превосходит сам себя. Прочсть фрагмент VIII поэмы Парменида как отрывок из абстрактной сверхтеологии, до-

¹³ *Diels. Urausgabe*, 1897. P. 9.

бавленной к нордическому мудрствованию, это верх неясности и путаницы. Мы находимся в Элее, а не в Копенгагене. Вместо зеленых лужаек перед нами небо, море, а также италийская земля. Но послушаем странную, при всей ее элейской строгости, речь Поэта, ту, где рассказывается на примере всего сущего, как присутствующего, так и нет, о единственности бытия.

Один только путь остается, «Есть» гласящий;
на нем — примет очень много различных,
Что нерожденным должно оно быть и
негибнущим также,
Целым, однородным, бездрожным и совершенным.
И не «было» оно, и не «будет», раз ныне все сразу
«Есть», одно, сплошное. Не сыщешь ему ты рожденья.
Как, откуда взросло? Из не-сущего? Так не позволю
Я ни сказать, ни помыслить: немислимо, невыразимо
Есть, что не есть. Да и что за нужда бы его побудила
Позже скорее, чем раньше, начав с ничего, появляться?
Так что иль быть всегда, иль не быть никогда
ему должно.

Но и из сущего не разрешит Убеждения сила,
Кроме него самого, возникать ничему.
Потому-то Правда его не пустила рождаться,
ослабив оковы,
Иль погибать, но держит крепко. Решение — вот в чем:
Есть иль не есть? Так вот, решено, как и необходимо,
Путь второй отмести как немислимый и безымянный
(Ложен сей путь), а первый признать за сущий
и верный.

Как может «быть потом» то, что есть, как
могло бы «быть в прошлом»?
«Было» — значит не есть, не есть, если «некогда
будет».
Так угасло рожденье и без вести гибель пропала.

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

Но в границах великих оков оно неподвижно,
Безначально и непрекратимо: рождение и гибель
Прочь отброшены — их отразил безошибочный довод.
То же, на месте одном, покоясь в себе, пребывает
И пребудет так постоянно: мощно Ананкэ
Держит в оковах границ, что вокруг его запирают,
Ибо нельзя бытию незаконченным быть и не должно:
Нет нужды у него, а будь, во всем бы нуждалось.
То же самое — мысль и то, о чем мысль возникает,
Ибо без бытия, о котором ее изрекают,
Мысли тебе не найти. Ибо нет и не будет другого
Сверх бытия ничего: Судьба его приковала
Быть целокупным, недвижимым. Поэтому именем будет
Все, что приняли люди, за истину то полагая:
«Быть и не быть», «рождаться на свет и
гибнуть бесследно»,
«Перемещаться» и «цвет изменять
ослепительно яркий».

Но, поскольку есть крайний предел, оно завершено
Отовсюду, подобное глыбе прекруглого Шара,
От середины везде равносильное, ибо не больше,
Но и не меньше вот тут должно его быть, чем
вон там вот.

Ибо нет ни не-сущего, кое ему помешало б
С равным смыкаться, ни сущего, так чтобы тут
его было

Больше, меньше — там, раз все оно неуязвимо.
Ибо отовсюду равно себе, однородно в границах.

Комментарий к этому фрагменту потребовал бы проведения целой конференции, если не нескольких. Поэтому мы ограничимся здесь двумя замечаниями.

Первое замечание — изображение бытия состоит в том, что ему приписывается целый набор эпитетов, как негативных, так и позитивных. В этих эпитетах Парменид противопоставляет *космос, сокровище* «знаков» бытия, то, что оказывается «идущим по пути *алетейи*», и обратное движение, предполагающее путь докоудта, где ничто не основывается на *Открытом-без-изъятия*.

Всем известная интерпретация Парменида, та, что в ходу начиная с Платона, усматривает здесь лишь противоположность нижнего мира, с его, как скажет Ницше, «пестрыми, цветущими, обманчивыми, искушающими, живыми формами», и «сферы» иного мира, который обрекает первый на пустую суету. Ницше, развивая этот сюжет, изобретает молитву Парменида, которая могла бы резюмировать суть его поэмы: «Дайте мне только достоверность, боги! и пусть она будет на море неопределенности лишь доской, достаточно широкой для того, чтобы на ней поместиться. Все становящееся, — пышное, пестрое, цветущее, обманчивое, роскошное, живое, — все это оставьте себе: мне же дайте одну бедную, пустую достоверность!». ¹⁴

На самом деле Парменид не говорил ничего подобного. «Сфера», о которой он говорит, не находится вне этого мира, она — повсюду, где этот мир и его вещи себя обнаруживают, и задача мышле-

¹⁴Ницше Ф. *Философия в трагическую эпоху Греции* // Ницше Ф. *Философия в трагическую эпоху*. СПб., 1994.

ния заключается в том, чтобы увидеть, «как они надлежащим образом себя раскрывают», а не «как они приобретают вид бытия», то есть не в том, чтобы следовать близорукости смертных.

Второе замечание основано на упоминании о том, что мы переводим как Судьба и Необходимость. Если речь Парменида — это речь *алетейи*, то основа самой *алетейи*, или, если угодно, ее другое имя — *мойфра*, удерживающая бытие в тех узах необходимости, которые она нигде не ослабляет. Самое важное здесь — услышать ухом грека то, что сами греки называли *мойфра*. Речь идет не о *фатуме*, который парил бы над нами и которому мы могли бы лишь подчиняться, но об участии, которой мы все с самого начала наделены. Латинское *fatum* — это латинский перевод слова «мойра». Он представляет собой также полное забвение того, что греки понимали под этим именем.

Именно *мойфра*, которой свойственно удерживать само бытие в его узах, и будет, как говорит Парменид, именем того, что люди односторонне, то есть через противоположности, называют «быть и не быть», «рождаться на свет и гибнуть бесследно», «перемещаться» и «цвет изменять ослепительно яркий». Будет именем? Не *flatus vocis*, простым звуком, произносимым губами, которому ничто не соответствует, так как когда, например, как объяснит гораздо позже Аристотель, я говорю «Гиркосерф», я говорю этим словом о том, чего вообще «не существует». Μῆ ἔόντα Парменида ни в коей мере не были «вещами, которые не существуют», то есть чистыми иллюзиями, не имеющими никакой опоры, кроме слова. Это были вещи, которые не существуют *отдельно*, их исти-

на требовала, чтобы было принято во внимание *инобытие*, которое предполагает их *так-бытие* — то, чего не знает простая *докса*. *Докса* уже не является чистым искажением, она полностью обоснована. Здесь следует прислушаться к глаголу $\delta\nu\omicron\mu\alpha\acute{\iota}\xi\epsilon\upsilon\upsilon$ в том смысле, в каком сегодня говорят «наклеивать ярлыки», в каком Валери говорит нам по поводу слов, оканчивающихся на «-изм», которые в наши дни мы так любим: «Этикетки с бутылок не опьяняют и не утоляют жажду».

Следовательно, мы так и поймем речь Парменида: «Ибо нет и не будет другого // Сверх бытия ничего: // Судьба его приковала // Быть целокупным, недвижимым. // Поэтому именем будет // Все, что приняли люди, за истину то полагая». «Номинализм» Парменида, если вернуться к одному из тех «-измов», о которых говорит Валери, не является, таким образом, номинализмом в обычном смысле, тем, согласно которому, в соответствии с действующей сегодня традицией, мысли являлись бы лишь «простыми именами».

Именно потому, что *мойра* удерживает бытие в своих узах, *докса* принимает их не более, чем за простые деноминативные представления, но они являются таковыми лишь из-за того, что, лишенная доступа к $\epsilon\acute{\omicron}\nu$, она сводится к восприятию только того, что ей встречается, и не больше, то есть того, что опускается из области более высокого и более широкого, чем сама *докса*. Все происходит так, словно кто-то, находясь перед домом, который он тем не менее не принимал бы за дом, различал бы и верно именовал бы его объемы и пустоты, то есть стены и окна, а также каркас, перегородки, и считал бы, что тем самым обладает

истиной, тогда как все это имеет смысл лишь благодаря еще невидимому дому. Отсюда: «Ибо нет и не будет другого // Сверх бытия ничего: // Судьба его приковала // Быть целокупным, недвижимым. // Поэтому именем будет // Все, что приняли люди, за истину то полагая». Иначе говоря, они — обитатели того, что Ницше называл «Домом бытия».

Быть «только этим», всего лишь «именем» — не значит быть только *flatus vocis*, но значит быть изолированной частью целого, относительно которого эта часть и имеет смысл. *Όνοματα* — это, следовательно, не чистые *φωνήματα*, они остаются *δηλώματα*, в которых *δηλώσις* весьма ограничен.

То, что не принадлежит бытию, *μὴ ἔόντα*, которые в той мере, в какой они не являются *οὐκ ἔόντα*, зависят, разумеется, от проблематики бытия, ономастически проявляется как «только это», тогда как с точки зрения бытия и его *μοίφης* нет ничего, что было бы лишь неким *ничто*. Тот, кто ограничивается тем, что говорит «наступил день», как говорят о солнце в полдень, тот влачит свое существование, ничего не зная о бытии дня. Чудо здесь в том, что именно на первом пути, пути бытия, все и определяется, хотя этот путь всегда был не изолированным, но связанным с двумя остальными. Поэтому Хайдеггер и писал во *Введении в метафизику*: «Действительно знающий человек поэтому — не тот, который слепо гонится за истиной, а лишь тот, который постоянно знает обо всех трех путях: пути бытия, пути небытия и пути видимости. Знание, сознающее свое превосходство, а всякое знание есть превосходство, даруется только тому, кто воодушевленно бросался на приступ

пути бытия, кому не чужд ужас второго пути к бездне ничтожности и кто все же, подчинившись постоянной потребности, вступил на третий путь, путь видимости».¹⁵

О каком приступе говорит здесь Хайдеггер по поводу первого пути Парменида? Он вспомнит о нем двадцатью годами позже, говоря о Гераклите, и назовет его «штурмом бытия». Не увлечен ли он здесь тем, что некоторые называют его романтизмом?¹⁶ По правде говоря, шторм, о котором он говорит, это, скорее, то, что еще Платон в конце *Государства* назвал βροντή τε καὶ σεισμός, «громом и землетрясением», которые внезапно, посреди ночи, выбрасывают души, пившие воду из реки забвения, из страны λήθη в мир рождения, ἄττοντας ὄσπερ ἄστέρας, словно рассыпавшиеся звезды.¹⁷

Мы остановились в нашем чтении перед концом фрагмента VIII, так как тональность речи внезапно меняется. Продемонстрировав «признаки» бытия, те, что под именем Дике проявляются как из глубины отсутствия, так и в присутствии сущего, богиня переходит ко второй из тех трех задач, что были во фрагменте I предложены ее слушателю: узнать, в чем заключаются мнения смертных, находящиеся в плену у видимости. Затем она сразу же обращается к третьей задаче: понять, «как

¹⁵ Хайдеггер М. Введение в метафизику. С. 63.

¹⁶ «Х. Франкель занимается чистой греческой семантикой. Если существует другое объяснение, оно идет из Индии. Хайдеггер использует греческую семантику. Но объяснение — романтическое». См.: *Ratnouh. Le nuit et les enfants de la nuit.* 1959, p. 87.

¹⁷ Платон. *Государство*, X, 621b.

надо о мнимом // Правдоподобно вещать, обсуждая все без изъятия». Самое важное — услышать здесь повторение идеи трехчастного деления, выраженной в фрагменте I.

Здесь достоверное слово и мысль мою завершаю
Я об Истине: мненья смертных отныне учи ты,
Лживому строю стихов моих нарядных внимая.

Смертные так порешили: назвать именами
две формы,
Коиx одну не должно — и в этом их заблужденье.
Супротив различили по виду и приняли знаки
Врозь меж собою: вот здесь — пламени огонь
эфирный,
Легкий, тонкий весьма, себе тождественный всюду,
Но не другому. А там — в себе и противоположно
Знания лишенную Ночь — тяжелое, плотное тело.
Сей мирострой возвещаю тебе вполне вероятный,
Да не обскачет тебя какое воззрение смертных.

Откуда, таким образом, возникает представление, что мнимое знание смертных на самом деле лишь заблуждение? Исключительно из того, что смертные, чрезмерно подчиненные видимости, отделяют друг от друга две стороны того, что им является, не догадываясь сохранить в соединении то, что они разделяют. Эти две стороны, во фрагменте IV, были определены как присутствие и отсутствие. Теперь это пламя огня и непроницаемость ночи. Во фрагменте, который следует за фрагментом VIII, Парменид скажет более коротко: «свет и ночь».

Но коль скоро все вещи названы «Светом» и
«Ночью»,

Качества ж их нареклись отдельно этим и тем вот,
Все наполнено вместе Светом и темною Ночью,
Поровну тем и другим, поскольку ничто не
причастно
Ни тому, ни другому.

Свет и ночь — нет ничего более близкого грекам, чем так назвать двойной аспект, присутствие и отсутствие, всего сущего. Повсюду, как говорит Орест в *Хоэфорах* (стих 319), σκότῳ φάος ἀντίμορον, «разрознены свет и тьма». Но достаточно, чтобы один из этих двух аспектов перестал занимать передний план, чтобы другой оказался пустым. Этого требует сепаратизм имен, противоположность которого близорукости и недальновидности смертных искажает то, что следует мыслить, показывая его только как «это, которое не есть то». От речи о бытии, где только νοεῖν, понимание, есть τεφατισμένον, нашедшее там и только там полноту своего высказывания, нет ничего более далекого, чем ономастическое разделение, то, которое обозначает как *это* и как нечто обратное, в зависимости от того, *это* или *то* выходит на передний план. Собрание *логоса* распадается тогда на частичные наименования, каждое из которых постоянно опровергается другим, спешащим на смену первому лишь для того, чтобы, в свою очередь, стать непригодным. Таким образом, как скажет Кант во втором Предисловии к первой *Критике*, до тех пор, пока метафизика не встала на «прочный путь науки», тот, кто ей привержен, «должен постоянно возвращаться обратно, так как дорога, по которой он движется, не приводит его туда, куда он желает прибыть». Эта фраза Канта — отдаленный отзвук

речи Парменида. И пятнадцатью годами раньше Кант уже упоминал о *Umkipfungen*, о неустойчивости, которая сохраняется до тех пор, пока этот приверженец, слепо следуя *именам* вещей, остается неспособным сформулировать синтетически отношение к тому, что появляется перед ним лишь в бессвязности выбора «за» и «против». Так как антитетические аспекты уже мыслимого мыслятся не χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, не отдельно друг от друга, а в более глубоком единстве, которое, как скажет Гегель, сохраняет эти аспекты на ступени преодоления, где от их противоречия, ставшего всего лишь явным, удастся избавить область мышления, ставшего спекулятивным, то есть ставшего способным исключить грубое столкновение антагонистов и достичь их *диалектического* единства.

Дело не в том, что Парменид был диалектическим мыслителем в гегелевском смысле и более чем за два тысячелетия до него — его учеником. Скорее, Гегель, не зная об этом, позже откликается на мышление Парменида и по-своему отвечает ему. Мы же с удовольствием подчеркнем, что в тексте, который только что был прочитан, грубый дуализм, δύο фигур, отделенных друг от друга, тот, что характеризует в *цезуре* стиха 53 заблуждения смертных, в стихе 60 преодолевается мыслью о «мирострое» διὰ διάκοσμος, который богиня обязуется «возвестить», и, как она говорит, «да не обскочет тебя какое воззрение смертных».

Именно здесь, по моему мнению, нам необходимо решительно отбросить все прежние интерпретации. Διάκοσμος, в знании о котором преодолевается двойственность переднего плана, порождающего иллюзии смертных, Парменид квали-

фицирует как ἑοικώς. Это причастие говорит, что то, на что оно распространяется, является, как это и должно быть, упорядоченным, «устроенным». Но что это за «строй»? Мирострой, δίακοσμος, то есть мир, развертывание которого видят смертные, чьи мнения лишены истины. Франкель, вместе с Дильсом и Рейнхардтом, переведет: «Об этом мире заблуждений я собираюсь дать тебе точное знание». Филологически все это весьма возможно. Но почему δίακοσμος, о котором здесь идет речь, должен быть «миром заблуждений»? Только в том случае, если есть необходимость в силу не столько филологических, сколько философских причин предположить, что Парменид, согласно Франкелю, «отвергает чувственный мир, разоблачая его как иллюзию». Но если Парменид здесь ничего не отвергает? Если он говорит о вещах, как они являются, но, разумеется, не так, как говорят о них сами смертные, отделяя друг от друга те две фигуры — присутствия и отсутствия, — которые они собой представляют, а так, как высказывается о них тот, кто «умеет видеть», поднимаясь от повсюду проявляющейся двойственности к единству, которое повсюду содержится, к единству, из которого рождается любая двойственность, к единству, раздвоением которого эта двойственность и является?

Но что это за единство? Нет ли в поэме Парменида какого-то иного единства, нежели то постоянное бытия, которое устанавливает фрагмент VIII? И как единое и неподвижное бытие, не знающее ни рождения, ни увядания, сконцентрированное, подобно сфере, на самом себе, могло

бы образовать линию, связующую последние фрагменты поэмы? Действительно, если бы бытие было только сущим, застывшим в себе словно некий потусторонний мир, это было бы невозможно. Но не является ли устойчивость бытия, вместо того чтобы быть неподвижностью сущего, скорее устойчивостью лишь одного измерения бытия, выражающегося в двойственности, в *diá* того измерения, которое отличается от сущего лишь потому, что всякое сущее принадлежит ему в тайне своего противоборства, в тайне своего появления и своего исчезновения, и всегда в этом измерении действует? Бытие теперь могло бы быть соединением, неизменным и единственным, и того и другого, то есть, таким образом, единством их обоих, тем единством, которое еще ускользает от недальновидности смертных, но которое замечает мышление, когда двойственность, вначале преобладающая, вновь становится той раздвоенной простотой, которой она никогда не переставала быть.

Следовательно, в этом и заключался смысл поэмы Парменида? Думать так не запрещено. Но тогда — вопреки всему что мы знаем начиная с античности и заканчивая Ницше и другими — разве бросает эта поэма тень недоверия на чувственный мир, который с точки зрения мира бытия был бы лишь иллюзией? Ни в коей мере. Поэма Парменида является апологией этого посюстороннего мира. Она от начала и до конца говорит о «благосостоянии докоῦντα», о чем мы уже сказали в самом начале. Докоῦντα Парменида, Являющееся, мы находим также и у Платона. Но там оно имеет уже не тот смысл. *Являться* те-

перь значит *обладать видимостью*, и докобѹта Платона на самом деле есть лишь то, что *имеет внешний вид*. Но вид чего оно имеет? Вид того, чем оно не является. Например, красота мира, красивая девушка, красивая лошадь принимают вид бытия самой Красоты, но на самом деле ею не являются, так как сама Красота, у себя самой, пребывает в сверхнебесном пространстве, всегда недоступная двойному осквернению рождения и увядания. Можно ли сказать это об обычной красоте? Докобѹта Парменида также в определенном смысле *обладает видимостью*. Но она имеет видимость, что является *этим*, а не *тем*, когда мы еще не знаем, что в истине бытия она является и тем, и другим. Следовательно, вместо того чтобы в духе Платона противопоставлять небо и землю, поэма Парменида говорит о небе над землей как о единстве Различий, единстве, тайна которого открывается только тому, кто сможет открыть в мышлении различие бытия и сущего. Это различие, как оно раскрывается на заре греческой мысли, и есть то, что как Парменид, так и Гераклит называют *космосом*. Речь, разумеется, идет не о великом Едином, но о тайном соединении, которое несет с собой любое видимое соединение. Иными словами, о сокровище, которое собирает в своей глубине видимое, благодаря которому все и сверкает. *Космос*, у Гомера, означает украшение, которому свойственно не только сверкать ради самого сверкания, но и придавать ценность, сообщать блеск тому, кто это украшение носит. Именно поэтому *космос* — это *ди́акосμος*. Ни в коей мере не позволяя себя изолировать в определенном сущем, он высвобождается, рас-

пространяется, излучаясь от одного конца существа до другого. Именно это и говорит Богиня о соединении Дня и Ночи — не *для* того, чтобы показать, но *после* того, как уже было показано, в чем, при всем своем сепаратизме, заключается блуждание заблуждающихся.

Присутствие и отсутствие, день и ночь:

Сей мирострой возвещаю тебе вполне вероятный,
Да не обскачет тебя какое воззрение смертных.

Следующие фрагменты, пронумерованные от X до XIX, весьма вероятно и соединяются друг с другом для изложения представления о *δίáκοσμος*. Не о *мире заблуждения*, а об *истине мира*, сверкающей для тех, кто способен ее мыслить, и эта истина не зависит ни от какой другой, а этот мир никогда не был отражением иного мира, мира, который скрывался бы позади него.

Главная трудность в том, что в этой второй части поэмы, как ее обычно называют, фрагменты становятся все более и более неполными. Тем не менее они позволяют предположить, что истинное знание должно видеть тождество там, где смертные находят лишь разобщенность. Согласно Диогену Лаэртию, Пармениду довелось даже открыть, что Утренняя и Вечерняя звезда — одна и та же. Там, где мы видим и говорим о *двух*, следует говорить и сохранять в мышлении *единое*. К несчастью, нам не хватает текстов. Это, согласно самому Диогену Лаэртию, лишь говорят. Но, в конечном счете, две звезды образуют одну, как День и Ночь, как все, что смертные именуют по отдельности. Дильс даже говорит, что Парменид

невольно позволяет себя «гераклитизировать» («Parmenides heraklitisirt wider Willen»).¹⁸ Так как, с точки зрения Дильса, очевидно, что именно против Гераклита, которого он мог бы — почему нет? — слушать, Парменид и направляет свою речь.¹⁹ Противопоставляя разделяющей силе имен гармоническое тождество, которое предполагает любое разделение, он и встречается, против своей воли, с Гераклитом, с тем, кто говорил: «Бог: день-ночь, зима-лето, война-мир, избыток-нужда; изменяется же словно, когда смешивается с благовониями, именуется по запаху каждого из них».²⁰ На самом деле здесь все основывается на предположении, что Парменид опровергает Гераклита, а гармония гераклитовского *космоса* оказывается для него *космосом* «признаков бытия», который он, предшествуя Платону, противопоставил *διάкосμος*, являющемуся лишь иллюзией смертных, тогда как, мы видели, скорее *космос* признаков бытия представляет собой *διά*, двойственную сторону самого *διάкосμος*. Парменид не опровергает Гераклита, так как не находится под его влиянием. И тот и другой, хотя и на различных языках, говорят об одном и том же и соглашаются друг с другом как в понимании Единого, которое в своей основе собирает повсюду являющуюся двойственность, так и в том, что знание смертных ограничивается тем, что *опускается* до простого перечня имен и названий, а они «убеждены, что тем самым вступили в царство истины». Это «опускается», которое

¹⁸ *Diels*. Op. cit., p. 85.

¹⁹ *Ibid.*, p. 71–72.

²⁰ *Гераклит*. Фрагмент 67.

можно услышать в греческом *κατατίθεσθαι* и которое трижды повторяется в поэме Парменида всякий раз в связи с глаголом *ὀνομάζειν* (называть), говорит о гораздо более изначальном «падении», чем любой первородный грех. Ката этого падения, спустя более двух тысячелетий, соответствует глагол *Verfallen* из *Бытия и времени*, который «без какого-либо уничижительного оттенка» говорит о падении человеческого языка, о снижении уровня возможной полноты речи в комфортности повседневной беседы, ограничивающейся обменом малозначимыми высказываниями. Нет ничего невозможного в том, что Ксенофана, который во время своих путешествий, возможно, проезжал через Элею, мог слушать и юный Парменид, уже чему-то научившийся. И здесь говорит не Парменид, а Ксенофан:

Вот о чем нужно вести беседу зимней порою
У очага, возлежа на мягком ложе, наевшись,
Сладкое попивая винцо, заедая горошком:
«Кем ты будешь. Откуда? Годов тебе сколько,
милейший?
Сколько было тебе, когда нагрянул Мидиец?»

В этом нет ничего низменного, ничего преступного, ничего предосудительного. Болтовня и любопытство находят здесь свою выгоду. Мы осведомляемся, беседуем, можем даже спорить до потери сил, «говоря А, когда сосед говорит Б, чтобы сказать Б, когда другой говорит А», никогда не выходя из бессвязности малозначимых слов, никогда не рискуя быть назойливыми, случайно натолкнувшись на какую-то мысль. Таково блаженное состояние падения, из которого Парменид,

напротив, стремится выйти, поднимаясь от *слов* к *речи*, переносящей нас как от «говорят», так и от «говорится» к тому, чтобы говорить только то, что есть.

Послушаем песнь о *δίακοσμος* не как песнь о заблуждении, но как ту, что поднимается до «блаженства *δοκοῦντα*».

Ты познаешь природу эфира и все, что в эфире,
Знаки, и чистой лампы дела лучезарного Солнца
Незримотворимые, также откуда они народились.
И круглоокой Луны колобродные также узнаешь
Ты и дела, и природу, и Небо, что все обнимает,
Как и откуда оно родилось, как его приковала
Звезд границы стеречь Ананкэ...

...как Земля и Солнце с Луною,
Общий для всех Эфир, Небесное Млеко, а также
Крайний Олимп и звезд горячая сила пустились
Вдруг рождаться на свет...

Те, что поуже венцы, огнем беспримесным полны,
А посреди них — богиня, которая всем управляет.
Всюду причина она проклятых родов и случки,
Самку самцу посылая на случку, равно и напротив:
Самке — самца.

Первым из всех богов она сотворила Эрота...
Свет ночезарный, чужой, вокруг Земли бродящий...
Вечно свой взор обращая к лучам лучезарного

Солнца.

Смесь какова всякий раз многоблудных членов,

такая

Людам и мысль приходит на ум; тождественна,

право,

С тем, что оно сознает, природа членов и в людях,

И во всех, и во всем, ибо мысль — это то, что

в избытке.

Этот последний фрагмент до последнего времени был одним из тех, которые чаще других изучались и обсуждались. Аристотель цитирует его в книге III *Метафизики*. Он комментирует его так: изменять способ бытия — значит изменять мышление. Франкель имел все основания подчеркнуть, что здесь Парменид дает нечто новое. Поэты говорили, что мысли людей меняются в зависимости от того, как Зевс представляет им вещи. Парменид скорее говорит, что все меняется в зависимости от природы, свойственной каждому, какими бы ни были обстоятельства. Рейнхардт напишет: «Зерном больше и зерном меньше в смешении противоположностей — вот от чего зависит то, что мыслят люди». И добавляет, развивая указание Теофраста: «Теперь познание ни в коей мере не является чертой, дающей человеку и животному привилегию перед лицом всего остального; повсюду, где в этом мире две смеси одного рода вступают в контакт, также имеется знание. Говорят, что труп мертв, ему отказывают в ощущении, и тем не менее он видит не меньше, чем мы, живые; единственное различие в том, что образующая его смесь противоположна нашей; он, таким образом, видит то, что мы не воспринимаем, а именно темноту; и то, что истинно для трупа, не менее истинно для всего того, что в этом мире признается мертвым».

Но как согласовать релятивизм, вытекающий, кажется, из этого фрагмента, с неизменным постоянством дня без мрака, которое фрагмент VIII показал как устойчивую сторону игры *δίᾱκοσμος*? Здесь нет никакого противоречия. Характер телесного развития, свойственный всем и каждому в отдельности, способствует тому, чтобы сделать

людей более или менее чувствительными к той или иной стороне сущего, и именно таким образом «у людей и возникает обоняние или рассудок». Но *нус*, названный здесь рассудком,— это то, что «можно лишь говорить и мыслить» фрагмента VI, который в понимании бытия-сущего представляет собой нечто противоположное для того, кто, как говорит фрагмент I, идет дорогой, «нехоженой еще человеком». В первом случае речь шла бы только о том, что можно было бы анахронически назвать антропологией Парменида, его, как говорит Рейнхардт, «психологией», и даже антропологией или психологией, в которой *антропос* своим строением не отличается от животного, от самого простого растения, даже от минерала, которому вообще не свойственно какое-либо «обоняние». В другом случае речь, несомненно, всегда идет о том, что является человеку, но тогда, когда оно под влиянием Дике и Темиса раскрывается в речи об *алетейе*. Такой человек все же остается в области κρῶσις или φύσις μελέων, то есть в области физического развития. И только тогда, когда физическое развитие достигает своей полноты, появляется мышление. Об этой *полноте* Парменид не говорит нам ничего иного, за исключением того, что такая полнота является, возможно, *более* полной из-за двусмысленности слова πλέων. Но то, что он здесь говорит, еще лучше показывает нам, что ничто ему так не чуждо, как столь «удобное» для Декарта различие «вещей, которые принадлежат интеллектуальной природе, и вещей, принадлежащих телу» (см. его *Размышления*).

Душа и тело не были для греков двумя «субстанциями», которые определялись бы отдельно

друг от друга. До самых своих глубин мышление остается по отношению к тому, что оно мыслит, «физическим развитием», а, с другой стороны, нет такого «физического развития», которое каким-либо образом не раскрывалось бы в том, на что направлено мышление. Аристотель самую рудиментарную чувственность расположит в «осязании». Но и самое совершенное мышление также сохранит природу ощущения, оставаясь самим собой на вершине своего развития: $\theta\upsilon\upsilon\epsilon\acute{\iota}\nu$ καὶ $\phi\acute{\alpha}\nu\alpha\iota$.²¹ Таков фундаментальный признак того, что он изучал под именем *психэ*, а эта последняя, в свою очередь, была *проявлением физического тела* ($\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ $\psi\upsilon\chi\iota\kappa\omicron\upsilon$).²² Такие рассуждения кажутся нам крайне необычными. Дело в том, по словам Карно, что у нас были «иные наставники, чем у греков». Возможно, феноменологии будет суждено, без всякого «материализма», обнаружить что-то из того забытого ныне знания, с которым греки чаще всего имели дело. Мерло-Понти, нисколько не думая об Аристотеле, говорит нам: «Посредством своего тела душа другого и является душой для меня».²³ И Хайдеггер, для которого *Leiblichkeit* является существенной чертой *Dasein*, считает: «мы не просто имеем плоть, мы плотствуем».²⁴ Однако до феноменологов хранителями загадки были поэты. Именно здесь Гете перекликается с Парменидом, присоединяясь к нему через посредничество Платона:

²¹ Метафизика, Θ , 10, 1051 b 24.

²² О душе, I, 412 a 20.

²³ *Merleau-Ponty M.* Signes. Paris, 1960. P. 217.

²⁴ *Хайдеггер М.* Ницше. Т. I. С. 101.

Когда б не солнечным был глаз,
Не мог бы солнца он увидеть.

Мы почти подошли к концу нашей лекции. Два следующих фрагмента, один из которых сводится к нескольким словам, а другой известен только в латинском переводе, который, по желанию, можно считать приемлемым или нет, доходят до рождения человека. Они говорят о появлении ребенка, пол которого зависит от направления потока семени и от тех обстоятельств, которыми может сопровождаться зачатие. Но эта небольшая частичка генетики, завершающая антропологию фрагмента XVI, предшествует последнему фрагменту, о котором ничто не мешает думать, что, подводя итог всему целому, он мог бы представлять собой конец самой поэмы, три последних фрагмента которой нам осталось послушать. Конец поэмы? Рейнхардт склоняется к такому мнению, так как ему он представляется отделенным от остального чем-то вроде горизонтальной черты, которая при сложении отделяет складываемые величины от их суммы.

Мальчиков справа, а девочек слева...

Когда мужчина и женщина смешивают семена любви,
То сила, формирующая в жилах из различной крови,
В случае, если она сохраняет пропорцию смеси,
Образует хорошо сложенные тела.

Ибо если семя перемешалось, а силы враждуют
И не образуют единства в смешанном теле,

то они жутко

Будут терзать рождающийся пол двойным смешением.

Так, к твоему сведению, согласно мнению родились

эти-вот (вещи) и существуют теперь,

А в будущем, коль скоро они образовались,
им придет конец.
Люди же для каждой из них установили имя
как примету.

Что характерно для этого «заключения», так это тот факт, что в первом стихе впервые появляется слово «докса» в *единственном* числе в выражении *κατὰ δόξαν*. До сих пор мы встречали его только в форме множественного числа (например, *βροτῶν δόξαι*). О поэме Парменида везде говорят, что она рассматривает отношения *алетейи* и *доксы*, иначе говоря, *истины* и *мнения*. Весь мир, начиная с Теофраста и кончая Франкелем, включая даже Ницше, интерпретирует *κατὰ δόξαν* из фрагмента XIX так, как если бы там было сказано: согласно мнению.

Так, к твоему сведению, согласно мнению родились
эти-вот (вещи) и существуют теперь...

В таком случае гораздо легче сделать вывод, что все предшествующее, начиная с конца фрагмента VIII, было лишь точным рассказом о мнении, которое обманывает смертных, и речь идет о том, чтобы это мнение опровергнуть (Дильс), чтобы частично его реабилитировать, оставив ему определенное место (Виламовиц) или чтобы полностью его объяснить (Рейнхардт). Но если такая интерпретация является, как мы попытались показать, неприемлемой, тогда *κατὰ δόξαν* из фрагмента XIX вызывает вопрос. Мы переводим это выражение: «по мере появления вещей», общая слову «докса» *объективный* смысл вместо *субъективного* мнения, и филология, я считаю, не должна против этого возражать. Δόξα Θεοῦ —

это также *слава Божья* (I Послание к Коринфянам). Именно в этом объективном смысле слава мужчины, говорит святой Павел, есть слава Божья, тогда как женщина — это только *δόξα ἀνδρός*, *gloria viri*, слава мужчины. На самом деле она сияет лишь в свете мужчины, в свете, который, как и свет луны во фрагменте XIV, «вкруг Земли бродящий». В отношении вещей выражение *κατὰ δόξαν* может быть понято так: в свете их появления.

Но его можно понять и еще более простым способом, ни в коей мере не решаясь тем не менее придавать слову «докса» значение мнения. У Гомера *δοκσα*, в отношении человека, а не вещи, часто говорит об ожидании, а именно об ожидании, что появится какая-то вещь. *Παρά δόξαν* — это то, что отвергается ожиданием, нечто неожиданное. Следовательно, *κατὰ δόξαν* можно прочесть как нечто противоположное *παρά δόξαν* или *ἀπὸ δόξαν*: «Так, без каких-либо неожиданностей...». Речь, таким образом, вообще не шла бы о мнении, если бы никто *a priori* не отталкивался от идеи, что начиная с фрагмента VIII Парменид дает подробное изложение, как говорил тот же Рейнхардт, *trügerischer Bau*, то есть «обманчивого строения» *διάκοσμος*. Но если *διάκοσμος*, о котором рассказывает Парменид, не является обманчивым строением, если он, наоборот, есть сама истина и само благосостояние всего того, что закономерно в нем раскрывается, то что же в таком случае все объемлет и все пронизывает? Если он был «обманчивым» лишь на основании древнего искажения, на основании двухтысячелетней ошибки? Тогда действительно следовало бы чи-

тать κατὰ δόξαν не как «согласно ошибочному мнению смертных», но либо так, как мы это сделали вначале, сказав «по мере появления вещей», образуемых одновременно и присутствием и отсутствием (отсутствием, настолько же принадлежащим гармонии бытия, как и присутствие), либо так, как мы это делаем теперь, противопоставляя κατὰ δόξαν и ἀπὸ δόξαν или παρὰ δόξαν, то есть понимая это выражение как предрасположенность людей, которые, искушенные *алетейей*, научились ожидать, что вещи будут такими, какими они являются.

Теперь мы подошли к концу нашего путешествия в страну бытия, или, лучше сказать, бытия-сущего, то есть в страну, где сущее, хотя оно и не есть бытие, закономерно пронизывает собой все, начиная с бытия, по меньшей мере для того, кто, внимая чуду *космоса*, познал διὰ δῦο или, как говорил Гераклит, δύν διά; кто позволяет тому, что есть, высказываться и сохраняет его в мышлении; кто озабочен только тем, чтобы не упустить из виду тайное единство любого обнаруженного присутствия. На самом деле гораздо более трудным делом, чем по отдельности обнаружить в себе подобие либо дню, либо ночи, является искусство воссоединения с *ритмом* День—Ночь, который и есть бытие как дня, так и ночи.

Это чисто греческое значение ритма, или рифмы, и есть то, чему, согласно упреку Аристотеля, изменил Платон, ставший, как скажет первый о своем учителе, подобным человеку, который «симфонию заменил унисоном или ритм одним тактом».²⁵ Но нашел ли вновь этот ритм сам Аристотель? Поможет ли нам этот платоник, кото-

рый, скорее всего, также ему изменил, утратив из виду то, что задолго до философии язык греческих поэтов, к которому Парменид был по-своему так близок, прославлял, упоминая под загадочным именем *каірós*?

Это загадочное имя, если оно и не обнаруживается у Гомера, появляется в поэзии Гесиода и Пиндара, чтобы обозначить «самое наилучшее из всего», *каірós ἐλὶ πᾶσιν ἄριστος*. Мы можем, если угодно, превратить это в «благоприятный момент», если он заключается в том, чтобы вовремя прибыть в гавань.

По крайней мере таким и является на заре своего расцвета греческое знание о бытии, то знание-бытие, которое раскрывается в стихии присутствия, ничего не подчиняя себе и не применяя силу, не уходя в сторону и не замыкаясь в себе, не идя на компромисс и не нарушая меры. Оно теперь и есть та благодать, которой дышит человек бытия, та раскрепощенность, которая, сразу же раздваиваясь, становится его собственной, единственное чудо, волшебство сущего. Это чудо нам иногда случается угадывать в улыбке на лице, в простоте пейзажа, во взметнувшейся ввысь колонне или перед Аполлоном Олимпийским, но также, может быть, и обучаясь чтению поэмы Парменида. Пока солнце восходит над Элеей, прислушаемся еще раз к древней речи, к той, что слушал и Парменид, внимая алетейе, в день рождения мира.

И богиня... рекла ко мне так и молвила слово...

²⁵ *Аристотель*. Политика, II, 5, 1263 b 35.

Ибо мыслить — то же, что быть.
Ибо без бытия, о котором ее изрекают,
Мысли тебе не найти.

Созерцай умом отсутствующее как постоянно
присутствующее,
Все непрерывно... сомкнулось сущее с сущим.
Оно завершено Отовсюду, подобное глыбе
прекруглого Шара,

От середины везде равносильное,
То же самое — мысль и то,
О чем мысль возникает,

Ибо мыслить — то же, что быть.

ЗЕНОН¹

То, что движется, не движется ни в том месте, где оно находится, ни в том, где его нет.

Вместе с Зеноном мышление опускается вниз, с вершины того уровня, который устанавливается Гераклитом и Парменидом. Зенон, как сказал бы Аристотель, — это «изобретатель диалектики». В этих словах нет никакого комплимента, так как для Аристотеля диалектика, как и софистика, имеет лишь внешний вид философии. Ее предметом на самом деле является не сущее как оно есть, в своей изначальной и непосредственной истине, но только то, что путем вывода присоединяется к определенным предпосылкам, которые, как считается, должны лежать в ее основе. Истинный философ — это тот, кто наблюдает, и тот, кто заставляет увидеть. Зенон не озабочен тем, чтобы наблюдать, и ничего не заставляет увидеть. Он внимателен лишь к тому, что *случается*. Поэтому он не перестает бродить по лабиринту доказательств, и мы оказываемся в ловушке, так и не получив разъяснений. Изобретатель диалектики, Зенон является первым из резонеров. Их доказательства, как говорит Брак, «загоняют в угол» предварительно произведенную на свет истину. Они с зажмуренными глазами движутся к просвету, прорубленному другими, опровергая друг друга в сле-

¹ Первая версия появилась в коллективном труде «Знаменитые философы» (Париж, 1956).

поте полемики. «Они прекрасно сражались,— говорил Кант,— тени, с которыми они воевали, как герои Вальгаллы, во мгновение ока собираются вновь, дабы они еще раз смогли насладиться такой же бескровной битвой». Так обстоит дело и с любым спорным вопросом, который, чтобы перевести свойственное каждому заблуждение в ошибку участника спора, мастерски подменяет задумчивый покой изначального удивления напряженным движением принудительных доказательств.

В *Пармениде* Платона юный Сократ как раз и упрекает резонера Зенона, что тот лишь эпигон Парменида: «Я замечаю, Парменид,— сказал Сократ,— что наш Зенон хочет быть близок тебе во всем, даже в сочинениях. В самом деле, он написал примерно то же, что и ты, но с помощью переделок старается ввести нас в заблуждение, будто он говорит что-то другое».² Зенон, столкнувшись с откровенным нападением, пытается оправдаться, выдавая свою книгу за грех молодости: «...от тебя ускользнуло, Сократ, что сочинение это подсказано юношеской любовью к спорам, а вовсе не честолюбием пожилого человека».³

Но соответствует или нет истине то, что говорит собеседник Сократа, самое важное — увидеть, в чем Зенон следует Пармениду, его старшему другу, его учителю, и в чем при этом остается оригинальным. Многие стремились осмеивать тезис Парменида, доказывая, что *если есть единое*, то множественными и причудливыми являются те следствия и противоречия, которые утверждению

² Платон. Парменид, 128 а.

³ Там же, 128 е.

такого рода предстоит вынести. Сочинение Зенона представляет собой возражение, которое, обесценив аргументы противников Парменида, стремится со всей очевидностью показать, что *если есть многое*, то еще более причудливыми и смешными оказываются последствия, обнаруживаемые, если дойти до их основания. Таким образом, диалектика Зенона, делающего вид, что он соглашается с тезисом противника, заключается в том, чтобы доказать, что если этот тезис вначале и кажется менее парадоксальным, чем явно недопустимое утверждение, то его логическое развитие приведет нас к вершине нелепости.

Что может быть более естественным, чем противопоставить единому и неподвижному бытию Парменида множество и движение? Тем не менее противопоставим их и посмотрим, что произойдет. И в том и в другом случае мы будем вынуждены, утверждая что-то одно, утверждать одновременно и нечто ему в корне противоположное. Другими словами, наши рассуждения окажутся подобны речам упоминаемого в *Софисте* Платона чревоушателя Эврикла, чрево которого, когда его уста говорят об одном, говорит уже о противоположном. Продемонстрировать в развитии враждебного тезиса такой эффект чревоушателя — разве это не лучшее средство уничтожить этот тезис непобедимым оружием смеха? Именно за это и принимается Зенон, кладущий начало традиции, которую Кант вновь оживит в *Критике чистого разума*, доказав, что тот, кто со всей наивной серьезностью верит, что говорит о мире, основываясь на разуме, говорит и о конечном, и о бесконечном одновременно и как о целом, которое предполагается

завершенным, и как о целом, которое в своем делении признается исчерпывающим. Это чревовещание разума, которое Кант разоблачает под именем *антиномии*, возвращает нас к Зенону. Отсюда то уважение, с каким критический философ упоминает о «тонком диалектике», которого «...уже Платон сурово осуждал как злостного софиста за то, что он, желая показать свое искусство, брался сначала доказать с помощью мнимых аргументов, а затем опровергнуть с помощью других столь же сильных аргументов одно и то же положение».⁴

Попробуем, вопреки утверждению Парменида, образовать бытие из элементарных единиц. Оно теперь оказывается *множественным*. Но образованное единство, чтобы на самом деле заслуживать своего имени, должно быть неделимым, то есть лишенным величины, и тем не менее иметь величину, иначе повторение этого единства не выводит нас из небытия величины. Теперь послушаем Зенона: в гипотезе о множественном, показав сначала, что «если бы сущее не имело величины, то его бы и не было», он добавляет: «Если же есть, то необходимо, чтобы каждое имело некоторую величину и толщину и чтобы у него одно отстояло от другого. То же самое справедливо и о превосходящем по величине сущем, ибо и оно тоже будет иметь величину, и его, в свою очередь, превзойдет нечто еще. Все равно, сказать ли это один раз или повторять постоянно. Ибо ни одно такое превосходящее его не окажется последним, и никогда не будет так, что одно не примыкает к другому. Таким образом, если есть много сущих, они по необ-

⁴ Кант И. Критика чистого разума. М., 1993. С. 200.

ходимости должны быть одновременно и малыми и большими; малыми — настолько, чтобы не иметь величины, большими — настолько, чтобы быть бесконечными».⁵ Зенон, кажется, говорит о том, что нет никакого элемента величины, взятой как толщина, который, каким бы малым он ни был, не имел бы, в свою очередь, передней и задней стороны, то есть который был бы таким, что в нем не было бы никакого от-стояния, никакого разрыва. Следовательно, невозможно, отталкиваясь от целого, прийти к элементам, которые уже не имели бы протяженной природы вещи и которые в силу этого не были бы, в свою очередь, делимыми. Собственно говоря, неделимым, то есть, в конечном счете, образующим началом могло бы быть лишь то, что не имело бы толщины, но тогда это было бы ничто, которое, образованное из самого себя, не выводило бы нас из своей ничтожности. Вывод о том, что в гипотезе о делимости или о множественности все является одновременно и малым и большим: малым — настолько, чтобы не иметь никакой

⁵ Фрагменты ранних греческих философов. Т. I. М., 1989. С. 313–314. Вместе с Германом Франкелем (*Wege und Formen frühgriechischen Denkens*. Munich, 1960. P. 223) мы понимаем проёхов как то, что выступает вперед из каждой вещи, а не как другую вещь, которая находится перед ней. Но есть ли необходимость, чтобы речь шла обязательно о чем-то поверхностном, понимаемом как что-то вроде пленки? Не сама ли вещь, взятая в целом, выдается, выступает вперед, отталкиваясь от своей стороны, остающейся сзади, таким образом, что никакое деление не могло бы *исчерпать* феномен, тем самым его не *уничтожив*? Тем не менее аргументация могла бы быть развита и в противоположном направлении, поставлена с головы на ноги, и, вероятно, именно для того, чтобы «упростить» Зенон и развивает ее в одном-единственном направлении, если только дело не в том, что и сама речь легче движется в эту сторону.

толщины, а большим — настолько, чтобы нельзя было узнать ни насколько большим, ни в сравнении с чем большим, то есть неопределенной величины. Таким образом, развивая тезис о множестве, Зенон обращает насмешки против плюралистов и подтверждает тем самым триумф Парменида.

Элейский Паламед — как его еще называет Платон — прославился тем, что составил сорок доказательств такого же рода и говорил так искусно, что «...его слушателям одно и то же представляется подобным и неподобным, единым и множественным, покоящимся и несущимся».⁶ Последние слова Платона касаются четырех самых знаменитых доказательств Зенона, о которых нам сообщает Аристотель. Перечисляя в своей поэме *признаки*, определяющие *участь* бытия, Парменид охарактеризовал его не только как единое, но также и как неподвижное:

Но в границах великих оков оно неподвижно,
Безначально и непрекратимо: рождение и гибель
Прочь отброшены — их отразил безошибочный
Довод.

То же, на месте одном, покоясь в себе, пребывает

И пребудет так постоянно.

Выдвинем против Парменида гипотезу о движении и посмотрим, что произойдет. Развитие парадоксальных следствий этой, очевидно, вполне правдоподобной гипотезы совершается в четырех фигурах, которые доносит до нас память поэта в одной безукоризненной строке «Морского клад-

⁶ Платон. Федр, 261 d.

бища».⁷ Не только быстроногий Ахилл не догонит черепаху, но, по большому счету, никто не сможет сделать даже первый шаг. Ибо как можно пройти определенное расстояние, не пройдя вначале его половину, а еще раньше половину этой половины и т. д.? Получается, что самый короткий путь есть в то же самое время путь бесконечный. Такими были два первых доказательства. Два следующих вынуждают нас признать, что летящая стрела в каждое мгновение неподвижна и что те, кто на стадионе бегут в противоположном направлении, не смогут встретиться, если неделимость мгновения не станет делимой. Движущая сила двух первых доказательств — это делимость до бесконечности любого пространства. Движущая сила двух последних — разложение времени на неделимые мгновения, в которые уже ничто не сможет произойти. Так как если за мгновение может быть пройдено определенное расстояние, с определенной скоростью, большая скорость преодолела бы то же самое расстояние менее, чем за мгновение, которое, таким образом, перестало бы быть неделимым мгновением. Теперь летящая стрела может быть в каждое мгновение неподвижной. Неподвижной, а не покоящейся, какой она является в колчане лучника. Покой есть нечто совершенно иное, чем это тревожное ожидание, в котором движущееся внезапно застывает, которое чуждо как покою, так и движению, так же, как звук, как

⁷ Жерар Лерган (Pour connaître la pensée des présocratiques. Paris, 1970. P. 129), напротив, говорит об этом упоминании Зенона: «Силлабические десятисложники, которые Поль Валери ему посвятил,— это самое слабое в *Морском кладбище*.

говорит Аристотель, чужд видимому. Стрела Зенона скорее лишена движения магической силой мгновения, чем остановлена. Таковы и свистящие в воздухе копья, брошенные с одной и той же скоростью и в противоположном направлении. Все напрасно — они встретятся лишь в том случае, если половина отрезка времени равна тому целому, половиной которого она является.⁸ Таким образом, в оптике Зенона вещи лишены того, что Аристотель назовет «жизнью» движения, движения, моментом которого является покой. Это движение тем не менее не достигает божественной сферы Перводвигателя, и поэтому, говорит Стагирит, необходимо любой ценой разрушить его колдовство. Иными словами, это еще область физики.

К отмеченной Кантом тонкости Зенона вновь обратится Гегель — чтобы отдать ему должное на своем уровне и вопреки «жалкой» критике Бейля, в связи с непонятой им остротой критики Аристотеля. Гегель, в своей *Логике*, упоминает о доказательствах Зенона именно при изучении кантовской антиномии *Деления*. Он объявляет их «бесконечно более богатыми по смыслу и более глубокими», чем кантовская аргументация, которая, как он говорит, остается «путаной и громоздкой». Зенон более прямым путем идет к самому существенному и обнаруживает его в двух внутренне враждебных моментах, которые содержит в себе любая величина: в

⁸ См. по этому поводу прекрасное исследование Лашелье (*Œuvres*, II, 3 a 15), не цитируемое Франкелем, который в том, что касается французов, обращается только к книге Брошара «*Les Arguments de Zenon d'Elée contre le mouvement*» (1888). Текст 1888 года воспроизводится в «*Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*» (1926).

прерывности и непрерывности. Именно это, еще не продуманное разделение двух моментов и делает возможным двойное наступление диалектической аргументации, все искусство которой заключается в том, чтобы противопоставить движению непреодолимое препятствие — либо расстояние, которое не перестает «стекать» к своему собственному началу, либо атомизированное мгновение, где всякое движение остается застывшим. Но такое разделение как раз и есть то, что преодолевает *спекулятивная* мощь и широта аристотелевского мышления, устанавливая единство понятия величины в самой двойственности его моментов, когда обнаружение одного предполагает всегда сохраняющееся внутреннее присутствие другого. Прерывность же всегда обнаруживается лишь на основе непрерывности, и нет никакой непрерывности, которая в своей глубине не сохраняла бы постоянную возможность и почти неизбежность разрыва. Ибо величина и есть тот *поток*, посредством которого она не перестает выходить из себя самой, никогда при том не приходя к качественно иной вещи, как тогда, «когда, например, говорят, что на месте этого камня могло бы оказаться дерево». Теперь бесконечно делимая непрерывность расстояния не препятствует больше скорости шагов, а действительно неделимое единство мгновения не преграждает путь. Это и есть тайна, которая еще ускользает от *сепаратизма* диалектика, но уже открыта взгляду *физика*. Так, в *неразделимом* полете летит стрела, а Ахилл, движущийся вперед *неделимыми* шагами, обгоняет всех черепах мира. Но он, если пожелает, может замедлить свой шаг и постоянно оставаться позади. Оценим здесь, через Гегеля, весомое превосходство

аристотелевского анализа над риторикой Бергсона, где последний противопоставляет Зенону *неделимость*, а не *нераздельность* шагов Ахилла. Ахилл, которого Бергсон намерен спасти от элеатской неподвижности, в конечном счете оказывается той карикатурой на Ахилла Зенона, какую в *Эльпенофе* нам предлагает Циклоп Жироду, который, «считая, что обязан передвигаться неделимыми шагами, выбрасывал ногу, словно страдающий атаксией, далеко вперед». Как не предпочесть этому упрямому ходу более утонченного Ахилла Зенона, стопами отмеривающего свои половины половин до тех пор, пока Аристотель любезно не избавит его от этого занятия? Но может быть, судьба эпохи, вновь ставшей варварской, в том и состоит, чтобы она оказалась решительно закрытой для все более и более приглушенной речи греков?

Прежде чем закончить, поставим еще один вопрос. У нас до сих пор, благодаря представлениям Платона, Зенон связывается с Парменидом так, как если бы он всегда был лишь вторичным отражением сияния несравненного элеата. Нет сомнений, что тексты, которые сохранила для нас история, имеют как раз такой смысл. Но что же именно сообщают другие документы, которые сохранила для нас доксография? В сущности, отмечает Дие, следуя здесь Гомперцу, кажется, будто «только диалогу Платона исторический Зенон обязан своей ролью верного оруженосца». Однако в этом диалоге не только упрощение Зенона в соответствии с этой ролью выглядит преднамеренным, однако Платону не удастся заслонить этим упрощением и иной его образ. На самом деле компания собеседников собирается не в честь Парменида, а, ско-

рее, для того, чтобы прочесть сочинение Зенона. Речь, следовательно, идет не столько о том, чтобы способствовать окончательному триумфу тезиса о Едином, сколько о восхищении трудом виртуоза диалектики. Как отсюда не сделать вывод о расхождении между «Зеноном-учеником», которого изображает *Парменид*, и «элейским Паламедом», как его называет *Федр*? Зенон, следовательно, лишь случайно пустил в ход технику, на благо послужившую его учителю, но при других обстоятельствах она могла бы быть повернута и против тезиса, который ему довелось защищать. Впрочем, не расшатывает ли она его в той же мере, что и защищает? На самом деле Зенон доказывает не правоту Парменида, но скорее, что его противники были еще более смехотворно, чем он, неспособны постичь очевидность движения. Теперь *логос* Парменида оказывается, самое большее, *более сильным* или, если угодно, *менее слабым*, чем *логос* его противников. Тень скептицизма надвигается на его начинание. Мы чувствуем, как возникает мир, где в размышлении, сосредоточенном на первоначальной взаимности *логоса* и *алетейи*, публичное столкновение стремится, словно в петушином бою, заменить себя двумя враждебными типами логики. Это будет мир еще мало известной *софистики*.

«Шествие к звезде,— говорит Брак,— те, кто идут впереди, несут посох, у тех, кто позади,— кнут, в стороне — завершающий шествие ужас». Гераклит и Парменид идут впереди и обгоняют всех, кто за ними следует. Зенона нет среди несущих посох, но его кнут — это еще всего лишь ирония. Может быть, именно нам суждено жить во времена завершающего ужаса.

ЗАМЕТКИ О ПЛАТОНЕ И АРИСТОТЕЛЕ¹

Философия Платона — это первый просвет самой философии. Философствовать — значит, в понимании греков, тематически заниматься изучением сущего *таким, как оно есть*. Философия предполагает, что сущее, то, которое всякий раз *наделяется именем*, вместо того чтобы быть взятым так, как оно является, не больше и не меньше, то есть как человек, к которому я обращаюсь с речью, как стол, за которым я занимаю место, как дерево, которое цветет передо мной, — это сущее понимается прежде всего в своем *бытии*, представляющем собой модальность *глагола*, содержащего в себе любое *наименование* сущего. На самом деле не случайно, что господствующим словом, которое выражает в языке сам вопрос о философии в момент ее рождения, было слово *ὄν*, которое грамматика, по-своему платонизированная, позже определит, в том числе и в самом языке Платона, как *μετοχή*. В латыни оно получит имя *причастия*. Причастие действительно связано одновременно и с существительным, и с глаголом. Το *ὄν* — это и единственное число *τὰ ὄντα*, и та единичность, которую для всех сущих выражает глагол *εἶναι*. Греческий оборот *τὸ ὄν*, таким образом, будет переводиться иногда как *бытие*, иногда как

¹ Первое издание — *Beaufret J. Dialogue avec Heidegger. Philosophie grecque. Paris, 1973.*

сущее. Здесь греки мыслят, не считаясь с грамматикой, которая еще не существовала. Напротив, именно грамматика будет позже считаться с греческой философией, и в частности с платоновской философией причастности.

Но если греческая философия не считается с грамматикой, то она все же соотносится с греческим языком. Греческий язык — единственный, где то, что грамматика будет называть причастием, задает тон, а самой главной нотой является глагол глаголов — глагол «быть». На латыни *esse* — это не причастие. Слово *ens* — позднее изобретение, неумело созданное, чтобы перевести греческое ὄν. На французском *être* используется лишь как вспомогательный глагол, а слово «сущее» (*étant*) вошло в употребление только в связи с переводами Хайдеггера. До сих пор говорили «одно существо» (*un être*), а не «одно сущее» (*un étant*). Английское *being* созвучно с греческим ὄν, но скорее ближе к сущему, чем к бытию. Англичане — это не греки современного мира. Они, будучи знатоками математической логики и моралистами, далеки, насколько это возможно, от философии, бывшей судьбой греческого мира. Один лишь немецкий, когда он начинает философствовать, и это начало с самого рождения приобретает размеры *Критики чистого разума*, ясно различает *das Seiende* (сущее) и *das Sein* (бытие). Поэтому в *Критике чистого разума* Кант, пусть даже и не осознавая этого, вступает в диалог с Платоном и Аристотелем.²

² Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М., 1997. С. 6–8.

Если философия Платона — это первый про-свет самой философии, которой он даже дает ей имя, она все же не является абсолютным началом. На самом деле язык философии отталкивался от предшествующей ему речи. Это была речь Гераклита и Парменида. Ни тот, ни другой не называют себя *философами*, и хотя это слово один раз и используется Гераклитом (фрагмент 35), но нет уверенности, что не в уничижительном смысле. Глагол «философствовать» появляется немного позже у Геродота. Таким образом, были ли Гераклит и Парменид «философами»? Нет, если этому слову придать то техническое значение, какое дает ему Платон. Объяснимся по этому поводу.

Различие бытия и сущего, являющееся фундаментальным признаком философии Платона и Аристотеля, распространяется уже и на мышление Гераклита и Парменида. Действительно, и тот и другой мыслили сущее в его бытии, вместо того чтобы вещать о непостоянстве сущего. Они также впервые поставили вопрос о бытии. Но считать, что Платон и Аристотель всего лишь воспроизвели этот вопрос, чтобы выдвинуть и развить его дальше,— значит, не видеть, в чем, начиная с Парменида и Гераклита и до Платона, сам этот вопрос радикально изменился. Платон и Аристотель ничего не знают о таком изменении. Для них Гераклит и Парменид — это всего лишь «жалкий лепет». Так и Ронсар в глазах Буало будет, в сравнении с Малербом, лишь «жалким лепетом». Так и Шартрский собор есть лишь неясный прообраз, еще готический, того, чем будет Версальский дворец, а Джотто — это всего лишь еще «лепечущий» Рафаэль.

Слова Гераклита, которые впервые говорят о двойственном единстве сущего и бытия, суть следующие: *Ev πάντα* (все едино). Едино в этом «все едино» — это *ξυνόν πάντα*. Дело не в том, что все вещи *имеют* нечто общее, но что, в сущности, они являются и самими собой, и иными, когда их рассматривают *ξὺν νόῳ*, взглядом *νοῦς*, то есть доходя до того, что является их «неявным соединением». Когда Гераклит говорит: *«если бы все вещи стали дымом, носы бы распознали их»* (фрагмент 7), он всего лишь иными словами повторяет: *Ev πάντα*. Распознать — значит, на самом деле, узнать о соответствии (*ὁμολογεῖν*) Единому, «тайное единство которого преобладает над тем, что всего лишь очевидно». Явное, очевидное — это утро, полдень и вечер, образующие единство дня, или круговорот сезонов, составляющий ритм года, а также жизнь, тянущаяся от юности к старости через зрелость. Тайным, наоборот, является единство противоположностей, таких как день и ночь, зима и лето, война и мир, избыток и нужда, Дионис и Аид. Но еще более тайным оказывается уединение, собирающее в своей сокровенности единичность цветения (*φύσις*). Хотя цветение может расцветать и увядать, лишь выходя из уединения тайны, ничто в большей мере не свойственно цветению, чем это уединение, из которого оно только и прорывается наружу, но не для того, чтобы эту уединенность устранить и упразднить, а для того, чтобы ее сохранить, и сохранить тем лучше, чем больше оно, обнаруживая себя, от нее удаляется (*φύσις κρύπτεισθαι φιλεῖ*). Таким образом, изречение Гераклита обращено к самому сердцу бытия, в той мере, в какой оно отлично от сущего, в той мере, в какой ни-

что из всего лишь сущего никогда не может приобрести ясность бытия, будь это даже первое из всех сущих, будь это даже сам Зевс: «Одно-Единственное Мудрое (Существо) называться не желает и желает именем Зевса» (фрагмент 32). Первое место, отведенное здесь отрицанию, не случайно, как говорит Хайдеггер, оно имеет свое основание в самих вещах, какими они открываются мышлению. «Зевс не включает в себя Единое, даже если он исполняет веления судьбы».³

Итак, оказывается, что для первых мыслителей Греции то, что дано мышлению, принимается как существенное по ту или, скорее, по эту сторону различия, которое для философии, наоборот, становится решающим,— различия божественного и человеческого. Как боги, так и люди зависят от некого иного измерения, которое является для них их общей судьбой, хотя от этой судьбы или этой участи (мойры), благодаря которой они и являются тем, что они есть, они зависят по-разному. *Фюзис* и *логос*, *мойра* и *эриς*, *алетейя* и *эв* — первоначально это были ключевые слова еще более раннего, чем философия, мышления о бытии.⁴

Основой философии остается мышление о бытии, но бытие, осмысливаемое философским способом, вскоре определяется как свойство, общее для всех сущих, которые теперь становятся тождественными в своей основе благодаря наличию в них этого общего свойства. Эта общность, или это тождество основы, имеет изначальное значение

³ Heidegger M. Vorträge und Aufsätze. Pfullingen, G. Neske, 1954. S. 224.

⁴ Heidegger M. Holzwege. Frankfurt a. M., V. Klosterman, 1950. S. 324.

уравнивания. Такого уравнивания, очевидно, недостаточно, чтобы нарисовать образ мира. Чтобы это был мир, необходимо, чтобы принцип дифференциации, тот, что работает везде, где есть *логос*, дополнил принцип уравнивания. Отсюда возникновение в бытии двойной необходимости, посредством которой оно устанавливает как универсально общую основу, так и в высшей степени уникальную вершину всего существующего. Так, в философии Платона определение бытия как *эйдоса* и эйдетическое уравнивание, которое оно обосновывает, происходят вместе с иерархическим подчинением *эйдоса ἀγαθόν* (благу), хотя это последнее и остается *идеей*. В двойственном единстве сущего-бытия, бытие, в свою очередь, подвергается раздвоению, которое показывает его одновременно и как общее свойство, в котором уравниваются все сущие, и как единственную в своем роде вершину, начиная с которой все оживляется и приводится в движение. Вместе с этим раздвоением бытия начинается философия как метафизика. Аристотель, не считавшийся ни с кем, кроме Платона, без колебаний говорит о τὸ θεῖον, о божественном, о той «высшей ступени» бытия, до которой возносится определение его основы. Ибо, как говорит он, если божественное где-то и имеется, то это возможно только на этом уровне. Теперь философия оказывается одновременно и исследованием бытия на его вершине, исследованием, которое Аристотель, повторяющий более древнее слово, характеризует как теологическое, а также исследованием бытия как самого общего свойства любого сущего. Это второе исследование останется анонимным до XVII века, так как только к 1646 году Клауберг,

друг Бурмана, отправленного в Голландию, чтобы взять интервью у Декарта, создаст, симметрично теологии, вокабулу *Онтология*. Тем не менее можно сказать, что задолго до этого изобретения философия уже представляет собой *онтологическую* интерпретацию бытия сущего.

Чтобы попытаться понять, что произошло с Платоном и Аристотелем, сравним речь Гераклита и речь Аристотеля. Изречение Гераклита, которое, может быть, служит основанием для всех остальных,— это *Ἐν πάντα*, «Все едино». Это выражение, в котором он на первое место ставит *ἔν*, мы вновь встречаем в книге *Λ Μεταφυσικῆ* Аристотеля, когда философ говорит: *πρὸς μὲν γὰρ ἔν ἅπαντα συντέτρεκται*⁵ («ибо все упорядочено для одной (цели)»). Здесь Единое Гераклита становится центральной точкой, которая предполагает выравнивание всего существующего. Греческому *τάξις* (порядок, строй) соответствует латинский перевод *ordo*. Таким образом, согласно Аристотелю, будучи направленным на Единое, все остальное оказывается «упорядоченным» (*ordonné*). К этому добавляется образ стратега, у которого «в уме» разворачивается порядок войск. Этот образ Аристотеля вполне естественно воспроизведет и Плотин: «Полководец продумывает план сражения, обеспечивает войска всем необходимым: едой, питьем, оружием и боевыми машинами, и расставляет их на поле брани. Но остается еще нечто, над чем полководец не властен, а именно: сколь отважно будут биться его солдаты и насколько хитер и предусмотрителен его противник. Впрочем,

⁵ *Аристотель*. *Метафизика*, 1075 а 18–19.

когда речь идет о высшем водителе — Промысле, то что может оказаться такого, чего бы Промысел не промыслил?». ⁶ Плотин также говорит: «Само же несовершенство проистекает из того, что не все вещи первичны — ведь есть и изначально вторичные, и даже третичные вещи, безусловно уступающие первичным». ⁷ Это распределение рангов уносит нас очень далеко от мышления Гераклита. Для Гераклита приоритет *ἔν* по отношению к *πάντα* ни в коей мере не имеет характера превосходства определенного ранга. Поэтому *ἔν πάντα* — это *космос*, а не *τάξις*, то есть *ordo*, как у Аристотеля. Значит ли это, что мир Гераклита пребывает в неупорядоченности? Нисколько. Насколько он упорядочен, настолько и неупорядочен. Это *космос*. Он является им в том смысле, в каком огонь, вечно живой, повсюду возгорается и угасает, никогда не утрачивая меры.

Идея уравнивания и соответствующее требование начинают проявляться лишь тогда, когда мышление становится философским, то есть у Платона и Аристотеля. *Τάξον αὐτὰ ἀνὰ λόγον* («расположи их соответственно, считая, что насколько то или иное состояние причастно истине, столько же в нем и достоверности») ⁸, говорит Платон в конце книги VI *Государства*, рассуждая об отрезках одной линии, которая разделена пополам, а затем каждый отрезок еще раз пополам. Теперь мы начинаем догадываться, что сама аналогия (*ἀνά λόγον*) является лишь способом уравнивания, тем, которому св. Фома Аквинский отдаст

⁶ Плотин. Эннеады, III, 3, 2.

⁷ Там же, III, 3, 4.

⁸ Платон. Государство, VI.

предпочтение вслед за Платином, говорившим: συνέχει τὰ πάντα ἀναλογία («через... соответствия во вселенной мы и можем предугадывать будущее»)⁹. Для св. Фомы Аквинского также именно аналогия удерживает все вещи на одной линии, как говорит об этом следующий текст *Суммы теологии*, настоящее празднество порядка: «Nam ex pâtre familias dependet ordo domus, qui continetur sub ordine civitatis, qui procedit a civitatis rectore: cum et hic contineatur sub ordine régis, a quo totum regnum ordinatur» («Ибо отцом семейства устанавливается порядок в доме, который подчинен порядку города, устанавливаемому градоправителем, с тем, чтобы содержались они в порядке правителя, коим управляется все государство»).

Мы настолько привыкли жить в ортодоксии линии, что наш платонистский атавизм обнаруживает равенство везде, в том числе и там, где нет никаких его следов. Тем не менее Гераклит — это *космос* без τάξις. Так как *космос* начинает обретать «синтаксис», ἐν συντάξει μὴ, как говорит Плотин¹⁰, лишь вместе с философией. «Все равно как если бы кто симфонию заменил унисоном или ритм одним тактом», — говорит уже Аристотель о Платоне.¹¹ Но о какой философии нельзя бы было это сказать? Аристотелевский τάξις, уже не являющийся *космосом* Гераклита, тем не менее не представляет собой еще латинский схоластический *ordo*, основа которого — это творение: *omnia creata ordinantur in Deum* (всякая тварь упорядочена в Боге). Это представление о порядке, начинающемся с Бо-

⁹ Плотин. Эннеады, III, 3, 6.

¹⁰ Там же, III, 3, 1.

¹¹ Аристотель. Политика, II, 5, 1263 b 34–35.

га-творца, также чуждо мышлению Аристотеля, как и монотеистическая индивидуализация божественного, которую такое представление предполагает и которую блестящие переводчики все-таки сделают основой его теологии. Разве не Гамелин на самом деле писал: «Предметом первой философии является Индивид»?¹² В действительности θεῖον (божественное) Аристотеля, как и *φюзис* — это, в сущности, γένος (род). Не «класс существ», как скажет Жильсон¹³, но, скорее, определенное измерение бытия, которое, признаться, является его высшим измерением, «будь оно единым или в большом числе».¹⁴

Это измерение *a priori* определяет, откуда происходят, откуда «появляются», родившись там и укоренившись (γένος), те изначально Неизменные, один из которых, возможно, в гомеровском смысле¹⁵, самое большее, первый по отношению к остальным, так же как Зевс первый из богов. Если, тем не менее, Аристотель в слишком большой степени грек, чтобы догматически исповедовать монотеистическое упрощение божественного, то свойственная ему манера быть греком уже совершенно отлична от гераклитовской. Можно сказать, что вместе с Аристотелем совершается переворот в отношении бытия к божественному, то есть у него ἐθέλει (желает) из фрагмента 32 Герак-

¹² Hamelin O. Le Système d'Aristote, Paris. P. 405.

¹³ Gilson E. L'esprit de la philosophie médiévale. Paris, 1944. I, 53.

¹⁴ Аристотель. Физика. VIII, 258 б 11.

¹⁵ Аристотель. Метафизика, Λ, 1076 а 4, где цитируется Гомер: «Нет в многовластии блага, да будет единый властитель».

лита преобладает над οὐκ ἐθέλει (не желает), тогда как у Гераклита доминировало второе. На самом деле именно у Аристотеля впервые первая философия принимает имя *теологии* — в строгом смысле эта теология была больше *тейлогией*, чем теологией, — что чуждо более раннему мышлению Гераклита. Для Гераклита, как и для Пиндара, различие между богом и человеком еще не является окончательным, если верно, что ἐκ μιᾶς δὲ πνέουσεν ματρὸς ἀμφότεροι, «Есть племя людей, // Есть племя богов, // Дыхание в нас — от единой матери, // Но сила нам отпущена разная...».¹⁶ Именно это множественное число, πνέουσεν (дыхания)¹⁷, эхом раздается в *Эдипе в Колоне* Софокла, когда бог говорит Софоклу: «А голос звал, протяжно, многократно: „Эдип! Эдип! Тебя зовем мы! Идти пора...“».¹⁸ Более важным, чем различие бога и человека, является то необычное *мы*, которое приближает их друг к другу, удерживая на расстоянии, и которое и является пространством молитвы в греческом смысле этого слова. У Аристотеля, наоборот, самодостаточность божественного служит основанием человеческого, которое уже равняется на него, хотя здесь мы еще далеки от Лейбница, когда он гораздо позже будет говорить о том, что назовет *ultima ratio rerum*: «Uno vocabulo solet appellari DEUS» («Последнее основание вещей — коротко его называют Богом»).

¹⁶ Пиндар. VI Немейская ода.

¹⁷ В русском переводе используется единственное число.

¹⁸ Софокл. Эдип в Колоне, ст. 1627. В русском переводе используется единственное число: «А голос звал, протяжно, многократно: „Эдип! Эдип! Тебя зову! Давно уж // Идти пора; не в меру медлишь ты“».

Долог путь от самого раннего мышления о бытии, с его приоритетом бытия, к первенству божественного в бытии и от аристотелевского приоритета божественного в бытии к его схоластическому упрощению в монотеизме. Как скажет Хайдеггер: *Бытие — и Время*.

Если тот монотеизм, который прославляет Кант, сегодня становится тем, что Ницше называл разновидностью «атавизма высшего порядка»¹⁹, то является ли это достаточным основанием, чтобы отрицать, от имени такого *атавизма*, более тайную, чем предполагает монотеистическая установка, родственную связь? Не должны ли мы, скорее, научиться, вместе с Ницше, «твердому стоянию на колеблющейся еще почве»²⁰, или, как говорит Хайдеггер, снова стать внимательными к тому «проникновенному зову», который «поселяет в длинной цепи истока».²¹ Еще за тридцать лет до этого Хайдеггер уже говорил: «Или мы уже навсегда стали марионетками организации, производства и эффективности, так что не сможем более быть друзьями существенного, простого и постоянного, лишь в „дружеском союзе“ (*φιλία*) с которыми свершается обращение к сущему как такому; обращение, из которого вырастает вопрос о понятии бытия (*σοφία*), — основной вопрос философии?»

Или же и для этого нам сначала нужно вспоминание? —

¹⁹ Ницше Ф. По ту стороны добра и зла // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 256.

²⁰ Там же. С. 345.

²¹ Хайдеггер М. Проселок // Хайдеггер М. Работы и мышления разных лет. М., 1993. С. 241.

Ведь сказано Аристотелем:

Καί δὴ καί τό πάλαι τε καί νῦν καί ἀεὶ ζητούμενον καί ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τό χν...

«И вопрос, который издревле ставился и ныне и постоянно ставится и доставляет затруднения,— вопрос о том, что такое сущее — это вопрос о том, что такое сущность».²²

Вернемся теперь от Аристотеля к Платону.

Если, в строгом смысле, только начиная с Аристотеля можно говорить об онтологической структуре философии, то сама эта структура дает о себе знать, как мы видели, уже у Платона, когда он сводит *усию* (ουσία) к единообразию *эйдоса*, чтобы таким образом подчинить эту эйдетически упрощенную *усию благу* (ἀγαθόν). Закрепление *усии* в качестве *эйдоса* на самом деле влечет за собой для *эйдосов*, в той мере, в какой они остаются *τά (πολλά) εἶδη* (множеством эйдосов), требование высшего определения, которое, само будучи эйдетическим, определяет *Единое* того *множества*, которым они еще являются, в *Идее Идей*, в единственном в своем роде прототипе их множественности, без которого философия ограничивалась бы многообразием вместо того, чтобы доходить до Единого, или, скорее, до того тождества Единого и Многого, о котором мы в *Филебе* узнаем, что оно представляет собой основу *алетейи*. Найти для *πολλά εἶδη* (множества эйдосов) то *ἓν* (единое), в котором они как *πολλά* (множество) нуждаются,— такова задача платоновской философии.

²² *Аристотель*. Метафизика, Z, 1028 b 2.

Объяснимся. Вещи для Платона существуют лишь посредством того образа, который они создают. В том, что этот стол, например, имеет трапециевидное бытие, самого бытия не так много. А в εἶδος τῆς τραπέζης (эйдосе как трапеции)? Он, в свою очередь, как и все остальные Идеи, имеет вид ἀγαθόν (блага). А само ἀγαθόν (благо)? Здесь восхождение останавливается: ἀγαθόν (благо) не имеет никакого «вида», так как, читаем мы в *Филебе*, ἰκανὸν τὸ ἀγαθόν. Благо самодостаточно.

Все это довольно понятно. Только одно остается темным: почему *эйдос* имеет вид ἀγαθόν (блага), а не вид, например, яйца или фаллоса? Обычно отвечают: потому что для Платона, как позже и для Канта, нравственность имеет огромное значение. В действительности философ ἀγαθόν (блага) ни в коей мере не занимается морализаторством. *Эйдос* подобен ἀγαθόν (благу), потому что он и есть то «благо», то «хорошее», что имеется в *усии*. Но в каком смысле? «Я опасаясь, что с головой у Папы не все хорошо», — написал однажды Боссюэ. Он ни в коей мере не желал сказать, что в голове у Папы есть что-то безнравственное, но что тому немного не хватало головы, что тот был бестолков и что его голова, как и у мадам Журден, была заполнена всякой чепухой. Точно так же мыслит уже и Платон. Без *эйдоса* уже ничто не появляется в *усии*. В нем больше нет ничего βέβαιον и ничего ὑγιές, то есть ничего *прочного* и ничего *здорового*. Наоборот, πάντα ρεῖ (все течет). *Эйдос* — это момент устойчивости, сопротивляющийся той «слякоти», которая постоянно угрожает *усии*. Но откуда он может появиться в *усии*? Откуда, если не из того, что само и является *Здоровьем*? Из «вели-

кого здоровья», как скажет Ницше.²³ Если «великое здоровье» не царит в глубинах бытия, ничто и никогда не будет здоровым. Очевидно, то, что Ницше понимает под «великим здоровьем», — это дионисийская изнанка платонизма. Тем не менее Ницше говорит еще о том, о чем уже говорила философия Платона. Если *эйдос* оздоравливает *усию* и сохраняет ее здоровье, то именно потому, что основа бытия и есть «великое здоровье», здоровье, распространяемое ἀγαθόν (благом), без которого становление овладело бы бытием. «Да здравствует *усия*, — говорит *Благо*, — и позор Гераклиту и его миру, который никогда не сможет излечиться от той метафизической слякоти, от которой он так тяжело страдает!»

Таким образом эйдетически однообразное определение *усии* предполагает кульминацию ἀγαθόν (блага), саму *idéa tou ἀγαθόν* (идею блага). И теперь вся философия, начиная с Платона, постоянно будет корреляцией определения основания (здесь — *эйдоса*) и определения вершины (здесь — ἀγαθόν (блага)), к которому возвращается и до которого возвышается определение основания. Основание держится лишь за счет вершины, которая определяется только по отношению к основанию и благодаря ему. Мы имеем здесь дело с кругом, а круг, неправомерно называемый картезианским, является лишь его особенно ярким образом. У картезианского круга нет ничего специфически картезианского. Этот круг постоянно воспроизводится во всей философии. Снять с Декарта «обвинение» в «круге» — значит, просто лишить его права быть

²³ Ницше Ф. Веселая наука. М., 1997. С. 587.

философом. Философия Гегеля не менее кругообразна, чем философия Декарта, благодаря свойственной ей корреляции абсолюта как Духа и становления как диалектического процесса, причем оба этих начала завясят друг от друга. В действительности, Абсолют — это ничто без диалектического процесса, в силу того что он является Абсолютом лишь как Результат. Но диалектический процесс приобретает действительную точку отсчета лишь в Абсолюте, который оказывается его результатом. Ницшеанская корреляция воли к власти и вечного возвращения в не меньшей мере созвучна платоновской структуре философии. Воля к власти настолько соответствует *эйдосу*, что ее исследование будет названо *Морфологией*. С другой стороны, вечное возвращение как «вершина размышлений» — это крайнее возвышение воли к власти в том смысле, в каком *ἀγαθόν* (*благо*) есть высшая точка восхождения *эйдоса*. Вся философия, таким образом, разворачивается как отзвук того раздвоения внутри бытия, первым образом которого является платонизм. Это раздвоение — не простое наложение перспектив, но тождество двух крайностей, которые онтологически не перестают вращаться вокруг друг друга, а философия навсегда лишается возможности мыслить круг, лежащий в ее основании, так как именно благодаря этому кругу она и является философией.

Философия Платона, как мы сказали, в своей основе является общим определением бытия как *эйдоса*, то есть как образа или как вида. Но внимание к виду, к внешнему облику, столь важное для платонизма, само выражается в нескольких разновидностях.

1. *Вначале* это отважный облик юности. Это облик Сократа в день его смерти, когда тверже, чем когда-либо, он провозглашает, что бытие есть Идея: τῷ καλῷ τὰ καλὰ καλὰ («благодаря Красоте красивые вещи прекрасны»). Но где обитает *сама Красота*? Там, говорит Платон, то есть *не там*, где находятся прекрасные вещи, следовательно, в ином мире; может быть, там, где окажется Сократ, выпив чашу с цикутой. Тем не менее именно с этой странной дислокации и начинается философия. В чем же заключается отношение Красоты, обитающей там, со здешними красивыми вещами? Не является ли оно присутствием самой Красоты в каждой из них (παρουσία)? Или это причастность (κοινωνία) иного рода? И какая именно? В «это мгновение», то есть перед цикутой, Сократ воздерживается от уточнений.

2. *Затем* следует более степенный облик зрелости. Сократ, только что умиравший на наших глазах, внезапно молодеет, а из далекой Элеи прибывает старый Парменид, чтобы взять в свои руки положение дел в философии. Краткий диалог — и вот перед нами Сократ, убежденный, что объяснять καλὰ (красивые вещи), исходя из καλόν (красоты), к которой они могли бы быть «причастны», — это пустая болтовня. «Что же тогда делать?» — «Заниматься гимнастикой», — отвечает Старец, который, несмотря на возраст, согласен еще раз преподать урок. Отсюда то грандиозное упражнение, в ходе которого, вообще не занимаясь какой-либо причастностью вещей к тем двум Идеям, какими являются как Единое, так и Бытие, участники диалога исследуют, и для Единого и для «иного», выводы из «гипотез», что Единое *есть*

Единое, или что Единое *есть*, а также следствия их отрицания. Игра Парменида, предполагавшая только три фигуры, Единое, бытие, иное по отношению к Единому, становится в *Софисте* игрой пяти фигур. Во главе — *Бытие* («командир отряда», как скажет Монтень), затем две пары противоположностей: *Покой* и *Движение*, *Тождественное* и *Иное*. Возможные комбинации этих главных пяти фигур приводят к шестой, не менее важной, чем первые пять: к самому *логосу*, который, благодаря этому, «для нас и рождается».²⁴ Но где именно находимся мы сами? На стороне чистых Идей, то есть *там*, в ином мире, хотя Платон, кажется, несколько об этом не беспокоится.

Именно в этом случае он и решает, словно мимоходом, вопрос об *этом*, посюстороннем мире, оставшийся нерешенным в предшествующем диалоге Сократа с Теэтетом, в диалоге, который как раз и озаглавлен *Теэтет*. Как, спрашивал Сократ, может в мышлении появиться такая неприятность, как ложь? Тогда Сократ играючи озадачивает Теэтета, показывая ему, что все его ответы имели значение тавтологии: «Ошибка — значит, сделать ошибку...». Теперь, наоборот, разговаривая с тем же Теэтетом, Элеат из *Софиста* рассуждает так: ложь появляется из смешения вообще, а не смешения *логоса*, поскольку сам он «для нас и рождается» в смешении фигур. Но без смешения *логоса* с небытием первому было бы невозможно говорить о том, чего нет. Да и как *логос* мог бы быть свободен от причастности к небытию, если природа небытия, представленная в фигуре Ино-

²⁴ Платон. Софист, 259 с.

го, пятой фигуре всего набора, обнаруживается в «состоянии распределения» повсюду, не только в бытии, но и во всех остальных фигурах. Следовательно, *логосу* свойственно быть «двойственным: истинным и ложным»²⁵.

3. *Наконец*, спокойный лик старости, о которой Хайдеггер говорит, что того, кто «мудр в старости», она делает «юным в изначальном». Этот последний облик платонизма соответствует, кажется, попытке отвоевать хотя бы что-то из того, что слишком нетерпеливое начало обдуманно принесло в жертву: вещи этого мира, то есть «путь от нас»! Вначале этот облик возникает в *Тимее*, в изложении одного *мифа*. Тимей, также чужестранец, пришедший из Италии, рассказывает, как некий бог, посредством своего искусства τὸ πᾶν τόδε, произвел «все, что здесь имеется». Но это только *миф*. «Видел ли кто-нибудь что-то подобное?» — спросит Аристотель. Миф *Тимея* ни в коей мере не является «правдоподобным», как принято переводить греческое εἰκώς; наоборот, демиург, о котором рассказывается в *Тимее*, для Платона так же неправдоподобен, как для Декарта его злой гений. Он, скорее, *своевременен, удобен, уместен*. Тем не менее в *Филебе* мы возвращаемся от мифа к философии, и это также и возвращение Сократа.

Как и чужестранец из *Софиста*, Сократ *Филеба* начинает с того, что устанавливает фигуры диалектической игры, количество которых также будет равно пяти. Иногда умудряются одновременно утверждать, что они и соответствуют фигурам

²⁵ Платон. Кратил, 408 с.

Софиста, и полностью от них отличаются.²⁶ Это, прежде всего, *Ограниченное* и *Безграничное*, затем *Смешение* и того и другого, а также *Причина Смешения*. Только в конце диалога выступает на сцену пятая фигура, функция которой будет разделительной (диакритической). Эти фигуры Платон продолжает называть *родами* или даже *идеями*, как в *Софисте* и в *Пармениде*. Однако нельзя исключать возможность, что здесь тайно возникает одно изменение. Единое и Бытие *Парменида*, как и пять фигур *Софиста*, еще не заставляли нас явным образом исходить из «сверхнебесного» мира. Речь даже не идет уже о тех *смешениях*, которые являются результатом комбинации ограниченного и безграничного, возникшей под воздействием причины (Блага). Разумеется, смешанное может быть чистой идеей. Например, число, которое является идеей, всю свою точность получает вследствие включения границы в бесконечную вариацию большего или меньшего количества, которое тем самым перестает бесконечно увеличиваться или уменьшаться. Но и грамматическое созвучие слов, гармония звуков или даже здоровье тела также обладают природой смешанного. Следовательно, имеются смешения, которые ни в коей мере не являются идеями, но которые среди вещей этого мира выгодно отличаются надежностью своего строения. Даже наслаждение, столь очевидное в посюстороннем мире, не будет стыдливо изгнано, как во времена *Федона*, но ему будет позволено занять свое место в «распределении Блага». Нам кажется, что Сократ *Филеба* возвращает-

²⁶ *Lachelier J. Note sur le Philèbe // Lachelier J. Œuvres, II, Paris, 1933. P. 17.*

ся из бегства от мира и из аскетизма, к которому нас призывал Сократ *Федона*. Тем не менее и здесь его речь сохраняет что-то пророческое. Первая победа еще настолько жива в памяти Платона, что только по требованию юношей он наконец позволяет Сократу перейти на сторону блага и даже делает «однородными» идее некоторые из «чувственных вещей» — те, которым он оказывает особую милость. Остальные остаются за горизонтом философии. Решающий переворот происходит только у Аристотеля.

На самом деле Аристотель постоянно повторяет, что если *эйдос*, в сущности, принадлежит *усии*, то одного *эйдоса* не достаточно, чтобы определить *усию* как *усию*. Бытие остается общим качеством и даже самым общим из всех, но то, что есть общего во всех сущих, заключается в том, что каждое из них в своем бытии является прежде всего «вот этим сущим», *τόδε τι*. Этот человек, говорит он, или эта лошадь и есть «вот это сущее». Но почему Аристотель так говорит?

Быть, для Аристотеля,— это значит, прежде всего, *ὑλοκεῖσθαι*, то есть лежать в основе, чтобы устанавливать основание того, что имеется в виду. Кроме того, хотя и в меньшей степени, это значит *συμβεβηκέναι*, то есть сопутствовать тому, что уже лежит в основе, не сопутствуя больше ничему другому. Бытие, которое исследует философия,— это, следовательно, *ὑλοκεῖμενον πρῶτον*, то, что является таковым «благодаря своему подлежанию под всем остальным».

Здесь речь Гомера дает нам самый лучший пример: «Плоская наша Итака лежит, обращенная к мраку, // К западу, прочие все — на зарю и на

солнце, к востоку».²⁷ Речь идет об Итаке, единственном в своем роде месте во всей Одиссее. Именно Итака, лежащая лицом к западу, и есть ὑλοκεῖμενον πρῶτον (изначальное подлежащее).

Но, согласно Аристотелю, остающемуся учеником Платона, важнейшее понятие философии, *усия*, обозначает не только πρῶτος κείται (изначальное подлежащее), вроде Итаки, но также и то, «под видом (εἶδη) чего уже господствует присутствующее в самом первом значении этого слова». Так как все, что является присутствующим в самом первом значении этого слова, столь же непосредственно является и *эйдосом*, видом. Все, что является «первично присутствующим», сразу же обнаруживает себя эйдетически. Например, Итака как «остров». До такой степени, уточняет Аристотель, что самый непосредственный для какой-либо вещи способ быть присутствующей, αἴσθησις (данной чувствам), сам по себе уже является τοῦ καθόλου (как общее). Он ставит нас перед «присутствием универсального», показывая, что тот, кого называют Каллием, выступает на первом плане *как* человек, вместо того чтобы показать его только как Каллия. Так и в *Одиссее* Афина является Улиссу «в виде прекрасной высокой женщины» или, прямо перед «открытием» Итаки, «в облике юноши, пастуха, такого же стройного, как и сын властителя». Это одновременно и она, Афина, и тот или иной облик, под которым она скрывается.

Но *эйдос*, таким образом обозначенный, не находится, сохраняя дистанцию, на умопостигае-

²⁷ Гомер. Одиссея, IX, 25–26.

мом небе, как желает того платоновский сепаратизм. Именно «вот это» и обнаруживается непосредственно как *эйдос*. Гете, перед Наполеоном, как «человек». Итака — как «остров». Но где же тогда может находиться столь необычный феномен? В изначальном пространстве *речи*, той, которая говорит о Наполеоне: «Вот человек» или об Итаке: «Это остров». Сам *эйдос* предоставляется посредством речи, которая высказывается о «вот этом», и предоставляется не как образующий всего лишь часть «вот этого», но как нечто равное его первому проявлению. Высказываться о «вот этом» как об *эйдетически* обнаруженном — об Афине как женщине — и отсюда, но не только отсюда, как о сущем, которое может быть окружено и иными признаками, которые, вместо того чтобы обладать постоянством *эйдоса*, могут изменяться от одной противоположности к другой,— об Афине как «прекрасной и высокой женщине», хотя речь могла бы идти и о маленькой дурнушке — такова работа речи, ἔργον τοῦ λέγοντος, «задача говорящего»²⁸, которая, в свою очередь, как λόγος ἀποφαντικός (апофантическая речь), является и первооткрывателем самого явления.

Это чудесное свойство *эйдоса* — являться не как καθ' αὐτό (самодостаточное) в сверхнебесной дали, но в том же объеме, как и то, что оказывается его обликом, если Аристотель и не говорит о нем со всей ясностью, то оно постоянно подразумевается во всем, что он говорит. Однажды ему все же приходится выразить в языке это подразумеваемое, когда в книге II *Физики* он уточняет,

²⁸ *Аристотель*. Поэтика, 1456 b 7.

что *эйдос*, о котором он говорит, — это не *эйдос* в значении Платона, но его следует брать как οὐ χωριστὸν ὅν ἀλλ' ἢ κατὰ τὸν λόγον (не как нечто отдельное, но только в соответствии с речью). Обычно это замечание из *Физики* переводят следующим образом: «В другом значении природа будет для предметов... формой и видом, отделимым от них только логически...».²⁹ Это, по моему мнению, если и не бессмыслица, то по крайней мере, коренная ошибка в понимании смысла ἀλλ' ἢ. Как замечает Бониц, если выражение, после отрицания, имеет иногда смысл, близкий к слову *только*, то случается также, что и частица ἢ в той же мере усиливает то «но», которое ему предшествует.³⁰ В действительности Аристотель противопоставляет здесь εἶδος χωριστὸν ὅν (*эйдос* как нечто отдельное), в платоновском смысле, тому, что он называет τὸ κατὰ τὸν λόγον (в соответствии с речью), представляющему собой *эйдос* апофантического высказывания, весь смысл которого — в том, чтобы позволить «вот этому» появиться *как*: как, например, человеку, а также как лошади или как дереву. Только в речи (*логосе*) вещь оказывается тем, что она есть, и такой, какой она есть. Но речь как *логос* — это не то, что известно в наши дни филологии, то есть не символическое выражение. Она принадлежит цветению бытия, она ему соответствует, она является его собирающим присутствием (σύμβολον), так как именно бытие говорит повсюду, где имеется речь. Не наделяя, разумеется, его голосом в том смысле, в каком Вечность из горящего куста разговаривает с Моисеем, но в том

²⁹ *Аристотель*. Физика, 193 б 4–5.

³⁰ *Bonitz H.* Index aristotelicus. Berlin, 1955. P. 33 b.

смысле, в каком «речь» (*логос*) от начала и до конца является самым явлением вещи *как* «вот этого сущего», которое само является *как* человек или *как* лошадь, а затем и то и другое, в свою очередь, обнаруживают себя *как* большое или малое, *как* юное или старое, *как* сильное или слабое и т. д. Всегда в соответствии с изначальным значением этого *как* сущее и позволяет высказать себя в своем бытии, а, став высказанным, позволяет показать себя в ясности мира, которая сама раскрывается, лишь сделавшись речью. Речь, таким образом,— это то, что Ницше называл *Домом бытия*, домом, в котором мы только и можем пребывать и передвигаться. «Когда мы приближаемся к фонтану или когда идем в лес, наш путь проходит через то, что мы зовем „фонтаном“ или „лесом“, даже если мы не говорим и не мыслим ни о чем, что относится к языку...».³¹ Это уже говорит не Аристотель, а Хайдеггер. Но эта речь относительно речи возвращается к той точке вслушивания, которая является началом мышления, и где Аристотель, вслушиваясь в *логос*, понимал его на свой лад как *апофантическую* речь о бытии.

Здесь перед нами сам корень противоположности Аристотеля и Платона. Но как определить эту знаменитую противоположность? Можно в общих чертах сказать: платонизм — это эйдетическое упрощение бытия, то есть его определение только посредством *эйдоса*. Остальное всегда второстепенно и относится к «последующему» ряду.³² Для Аристотеля, напротив, бытие сущего — это конкретное присутствие, например, «вот

³¹ *Heidegger M. Holzwege*, p. 286.

³² *Платон. Филеб*, 59 с.

этот человек, вот эта лошадь». Аллен, несколько нарушая меру, даже написал: «Идея не существует, то, что существует, — это индивид». Разумеется, но почему? Не является ли это просто делом вкуса? Одним мнением, отличным от другого? На самом деле таким решением в целом и довольствуются. Аристотель, говорит Э. Жильсон, был «метафизиком, сильно отличающимся от Платона». Чем отличающимся? «Своим живым любопытством к конкретной реальности и талантом наблюдателя, который он обнаруживает в исследователе».³³ У него имеется «наклонность» (!), которой, несомненно, недостает Платону и которая со временем одерживает верх над его «дружбой» с Платоном. «Amicus Plato sed magis arnica veritas» («Платон мне друг, но истина дороже»). Любопытство? Наклонность? Мы узнаем словарь психологии. Таким образом, именно психология могла бы дать решение вопроса об отношении Аристотеля к Платону. Теперь философия (задача которой, как говорит Ницше, «хранить в веках горные вершины духа») могла бы, в конечном счете, быть сведена к набору психологических различий между философами. Не оказывается ли теперь, в этой области, последним словом тот *ipsissimum* психологии, каким является психоанализ, единственный способный «рационально» объяснить ту коллекцию странностей, которую представляет собой история философии и которая заставила Цицерона, восхваляемого Монтенем, сказать: «Nihil tant absurdum dici potest quod non dicatur ab aliquo philosophum» («Право же, какую можно

³³ Gilson E. L'Être et l'Essence. Paris, 1972. P. 56, 57.

еще высказать нелепость, которая была бы уже не высказана кем-нибудь из философов»)?³⁴

Не идет ли здесь речь о субъективном расхождении «наклонностей», поляризованных, в свою очередь, объективной противоположностью определенных качеств, таких как общее и индивидуальное, абстрактное и конкретное, единое и многое, разум и опыт?

Чтобы понять противоположность Аристотеля и Платона, следует вначале понять, что у них есть общего. На самом деле противоположность может появиться лишь внутри одного и того же вопроса, которым здесь является единственный в своем роде вопрос о бытии. Но не только этот вопрос объединяет Платона и Аристотеля, но и путеводная нить в изучении вопроса, а именно *логос*: нитью *логоса* и руководствуются они оба в вопросе о бытии. Но что такое *логос*?

В *Софисте* Платон впервые предпринимает его детальный анализ. *Логос*, говорит он, — это прежде всего *σύνπλοκή*, переплетение, связь.³⁵ Нанизывая имена на цепочку глаголов, *логос* «для нас и рождается». К этому добавляются две «незначительных подробности». Прежде всего, всякий *логос* — это *λόγος τινός*, то есть *логос* некоторой вещи, в том смысле, в каком, гораздо позже, Гуссерль, не имея явным образом ввиду Платона, напишет, что всякое сознание — это «сознание некоторой вещи». А затем всякий *логос*, в той мере, в какой он является *логосом* «некоторой вещи», обладает свойством быть истинным или ложным, в

³⁴ Цицерон. О дивинации, II, LVIII.

³⁵ Платон. Софист, 262 d.

зависимости от того, соответствует он или нет той «некоторой вещи», *логосом* которой он является.

Аристотель поддерживает все, что сказал Платон. Лишь в одном случае он добавляет третью «незначительную подробность». Если *логос*, как $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \tau\acute{\iota}\nu\omicron\varsigma$ (логос некоторой вещи), является истинным или ложным, то не как $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \tau\acute{\iota}\nu\omicron\varsigma$, но только в той мере, в какой он заключается в том, чтобы $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\upsilon\iota\nu \tau\acute{\iota} \kappa\alpha\tau\acute{\alpha} \tau\acute{\iota}\nu\omicron\varsigma$, то есть высказываться о некоторой вещи, располагая ее сверху над другой вещью, чтобы показать второе $\tau\acute{\iota}$, которое на самом деле является изначальным, и так, как если бы существовало определение, которое говорит, то есть свидетельствует о первом.

Отделавшись теперь от психологии и ее объяснений, ограничимся простой логикой. Если только прислушиваясь к *логосу*, можно «постичь то, что вечно тождественно самому себе»³⁶, что в человеке соответствует желанию, благодаря которому он только и является человеком, и если, с другой стороны, *логос* представляет собой, в сущности, $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\upsilon\iota\nu \tau\acute{\iota} \kappa\alpha\tau\acute{\alpha} \tau\acute{\iota}\nu\omicron\varsigma$ (высказывание о некоторой вещи), то более фундаментальным бытием окажется то, *над которым* возвышается $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$: $\tau\acute{o} \kappa\alpha\theta' \omicron\hat{\upsilon} \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota$ (логос как высказывание). Отсюда мы получаем это поразительное $\omicron\hat{\iota}\omicron\nu$ (как, в виде), замечательный образец «вот этого человека» или «вот этой лошади». Так как *эйдос*, такой как «человек» или «лошадь», если он в известном отношении есть $\kappa\alpha\theta' \omicron\hat{\upsilon}$, в том смысле, в каком, например, можно сказать, что «лошадь — это млекопитающее» или «человек — это живое существо», не является *первым*

³⁶ Платон. Государство, VI, 484 b.

καθ' οὗ, ввиду чего он и говорит о самом себе лишь как о κατὰ τινός. Именно поэтому Аристотель скажет: «Сущность, называемая так в самом основном, первичном и безусловном смысле,— это та, которая не говорится ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем, как, например, отдельный человек, или отдельная лошадь».³⁷

Платон многое понимал и в бытии, и в сущем. Он видел τί, некое *что*. Но очарованный, образно выражаясь, своим открытием, он ограничил им себя в своей философии. *Логосу*, которым он все же руководствовался при изучении вопроса о бытии, он следовал лишь в меру этого очарования. Аристотель имеет не больше, но и не меньше вкуса к конкретному или к абстрактному, чем Платон. Между ними нет никакой противоположности в «наклонностях». Аристотель ограничивается тем, что более верно, более скрупулезно следует *логосу* и заходит дальше, чем Платон. Отсюда: «Amicus Plato sed magis arnica veritas» («Платон мне друг, но истина дороже»).

Мы только что перевели слово *уσία* — в тексте, где Аристотель пытается дать тому, о чем говорит это слово, «наиболее полную и наиболее независимую» характеристику,— выражением «бытие сущего». Но не проще и не точнее ли было бы перевести его просто как *сущее*? «Вот этот» человек, «вот эта» лошадь разве не являются тем, что можно назвать *сущим*? Следовательно, не обнаружил ли Аристотель, пренебрегавший различием бытия и сущего, тот простой факт, что основой бытия и является *сущее*? Такова традиционная интерпрета-

³⁷ *Аристотель*. Категории, 2 а 11.

ция. Э. Жильсон утверждает даже, что Аристотель, вопреки Платону, «начинает с восприятия *грубых фактов как таковых*, отказываясь в своем исследовании абстрактных условий их умопостижения уходить от них настолько далеко, насколько это возможно».³⁸ Тем не менее говорить так — вероятно, все равно, что спать с открытыми глазами. Философия Аристотеля ни в коей мере не заключается в возвращении, вопреки Платону, к бытию сущего: в сущем как «вот этом» она усматривает самое высшее обнаружение бытия, каким оно во всей своей ясности раскрывается в сущем. Иными словами, Аристотель, так же как и Платон, игнорирует «грубые факты», которые требовалось бы вначале регистрировать. Никакой «факт», в их глазах, по большому счету никогда не является «грубым». Он настолько же метафизичен, хотя и в другом смысле этого слова, как и мышление о божественном, пребывающем вне движения. Хайдеггер говорит нам: «Факт — это слово имеет красивый вид, но это слово обманчиво».³⁹ Таким образом, *τόδε τι* (вот это сущее) Аристотеля ни в коей мере, как бы это ни нравилось Э. Жильсону, не является «грубым фактом». В лице Аристотеля *грекеское мышление*, то есть мышление, где уже трепещет различие бытия и сущего, всего лишь открывает, вопреки тому, чего «желает» *логос* Платона, что бытие больше присуще сущему в *τόδε τι* (в вот этом сущем), чем в *эйдосе*, которому оно присуще лишь во вторую очередь. То, что для Платона было лишь *χαλεπὸν ὄν*, лишь *нежелательным случа-*

³⁸ *Gilson*. L'Être et l'Essence. P. 52.

³⁹ *Heidegger M.* Gesamtausgabe. I Abteilung; Veröffentlichte Schriften 1914–1979. Bd 8. Was heist Denken? 1954. P. 162.

ем, становится для Аристотеля πρῶτος ὄν, κύριος ὄν, первым и главным присутствием. Для Платона вопрос заключался в следующем: как освободить *эйдос* от тех повторяющихся неудобств, которые ему навязывает *эйдолон*? У Аристотеля, напротив, «вот эта» лошадь, ненавистная Платону, оказывается на первом плане бытия, отодвигая на второй ту *лошадность*, которая хотя и продолжает определять бытие на более высоком уровне, уровне *усии*, определяет его, тем не менее, лишь на втором плане. Переход от Платона к Аристотелю — это, следовательно, не переход от одной точки зрения к другой, которая была бы более почтительна к «грубым фактам», но один из главных эпизодов того, что Платон в *Софисте* назвал: γιγαντομαχία τις περὶ τῆς οὐσίας (битвой гигантов из-за бытия), которая, как ему было известно, задолго до него достигла своей высшей точки.

Различие, на уровне *усии*, двух его видов соответствует одному странному для Платона различию, о котором Аристотель постоянно напоминает, — свойственному бытию различию между ὅτι ἔστι (что есть) и τι ἔστι (тем, что есть). *Что есть*, в сущности, означает для него возможное явление вещи как τόδε τι (вот этого сущего), то есть как в следующем стихе, который может прямо указывать на некое *вот*: «Voici des fruits, des fleurs, des feuilles et des branches // Et puis voici mon cœur qui ne bat que pour vous».⁴⁰

К чему присоединяется, но только позже, вопрос о τι: что же представляет собой вот это сущее? Такое различие ὅτι (что) и τί (тем, что...) не

⁴⁰ *Вот* плоды, цветы, листья и ветви.

А вот мое сердце, что бьется только для Вас.

имело для Платона никакого смысла, так как эйдетическое проявление $\tau\iota$ было для него достаточным ответом на любой возможный вопрос, а его философия заключалась в том, чтобы «отделаться» от $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$ (вот этого сущего), всегда бывшего для него лишь неприятной случайностью (даже если это $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$ — «прекрасная девушка»⁴¹), и принимать во внимание только $\tau\acute{\iota}$: что же такое девушка и что такое красота? Различие $\tau\acute{\iota}$ и $\acute{o}\tau\iota$ соответствует той мысли Аристотеля, что мы больше, чем когда-либо, находимся в присутствии бытия, когда можем сказать о сущем: вот оно! Две стороны этого различия, таким образом, ни в коей мере не относятся к одному и тому же уровню. Ἀρχὴ γὰρ τὸ ὄντι : «начало здесь — это то, что дано, $\tau\acute{o}\ \acute{o}\tau\iota$ ».⁴² Вместе с $\tau\acute{\iota}$ оно образует единое целое, но в этом целом оно «больше, чем половина» в том смысле, что *уσία*, как $\pi\rho\acute{o}\tau\eta$ (первоначальное), образующее вместе с *уσιей* как $\delta\epsilon\upsilon\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha$ (нечто второстепенное) единое целое, а именно *усию*, является тем не менее «больше, чем половиной», поскольку оно является там главным началом. И приоритет $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$ (вот этого) в *усии*, и свойственное бытию различие $\acute{o}\tau\iota$ (что) и $\tau\acute{\iota}$ (того, что...) — это отзвуки *гигантомахии*, о которой говорит Платон. Когда Э. Жильсон ограничивается тем, что не без некоторой снисходительности говорит об этом: «Сегодня это различие называют различием сущности и существования»⁴³, он, ради удобства классификации, уничтожает все следы этой гигантомахии, словно

⁴¹ Платон. Гиппий Большой, 287 с.

⁴² Аристотель. Никомахова этика, I, 1095 b 6.

⁴³ Gilson E. Le thomisme; introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin. Paris, 1944. P. 53.

«различие сущности и существования», в котором метафизика, как говорит Лейбниц, видит «принципы бытия»⁴⁴, является ответом на вечный вопрос философии. В действительности Аристотель ни в коем случае не является философом существования, каким, противопоставляя себя Гегелю, будет считать себя Кьеркегор. Аристотель — философ бытия, понятого прежде всего как *τόδε τι* (вот это сущее). Аристотелевское различие *ὅτι* (что) и *τί* (того, что) не имеет никакого отношения к различию сущности и существования. Скорее это последнее имеет отношение, и гораздо большее, чем обычно думают, к собственно греческому различию *ὅτι* и *τί*.

Ранее мы уже видели, что если для Аристотеля *τόδε τι* (вот это сущее) является в бытии первым и главным, то вначале это *τόδε τι* представляет собой *τὸ καθ' οἷον*, или то, чему будет заранее присвоено то, что ему следует присвоить. Теперь нас ожидает нечто удивительное. Все определения, которые воздвигаются *над* (*κατά*) присутствием в первом значении этого слова всякий раз оказываются *главными* и *общими* определениями, отвечающими на вопросы, которые ставятся в одних и тех же терминах по поводу чего угодно. «Что? Какой? Сколько? Где? Когда? Как?» — спрашиваем мы. Только через эти вопросы — категории Аристотеля — вещь позволяет определить себя такой, какая она есть, в отличие от первого проявления, которое показывает ее нам в «самом полном» присутствии. Эти две модальности бытия, единичность *τόδε τι* (вот этого сущего) и всеобщность его категориальных определе-

⁴⁴ Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении. IV, 8, 5 // Лейбниц Г. В. Сочинения. Т. 2. М., 1983. С. 439–440.

ний, сами настолько тесно связаны, что никогда не могут обойтись друг без друга, связаны до такой степени, говорит Аристотель, что когда одно *ἀτίαφορα* (неразличимое), то есть то, что «невозможно отличить заранее», являясь тем, что в присутствии оказывается последним, предстает перед нами, то сразу же (*πρότον*) мы получаем в мышлении и общее определение «например, человека, а не человека Каллия»⁴⁵. *Присутствие* (*ουσία*), следовательно, — это что-то вроде контрапункта с его двумя мелодиями, где первая говорит и свидетельствует лишь о единичном, а вторая определяет это единичное через всеобщности, но первая тем не менее ставится выше второй, так как без нее всеобщности ни к чему бы не «поднимались» и были бы обречены плавать в пустоте. Но если присутствующее в первую очередь, а именно — *что* и *вот это*, — получает преимущество над *τί*, то это происходит только в тени *τί*, а само это присутствующее всегда является лишь носителем *τί*. Вся философия Аристотеля выступает, таким образом, как возвращение на первый план того, что вначале он относит лишь ко второму ряду, а то, что он поставил в первый ряд, остается, следовательно, позади — *zurückbleibt*, как говорит Хайдеггер — и обнаруживается в тех категориях, которые на него налагаются сверху. Даже у Аристотеля *τόδε τι* (вот это сущее), хотя и является *первым* в бытии, уже вытеснено тем, что говорится о нем «в зависимости от атрибутов».

Забвение, которое начинается с Аристотеля, а именно забвение того, что в бытии полагается как

⁴⁵ *Аристотель*. Вторая Аналитика, 100 а 15.

первое, будет впоследствии лишь усиливаться, особенно когда философия станет считать себя философией существования. То, что Э. Жильсон называет «Томизмом», он изображает как открытие, до которого Аристотель так и не смог прийти, так как судьба его слов оказалась далека от того, что он желал сказать. На самом деле происходит нечто совершенно противоположное. Если в философии Аристотеля возвращение на первый план того вторичного присутствия, каким является *эйдос*, вместе с категориями, которые за ним следуют, заслоняет собой присутствие, называемое, однако, первым, то схоластическое усовершенствование греческой мысли оказывается тотальным исключением всего, что иногда ускользало уже и от этой последней. В оптике «томизма» имеется уже лишь мир «творений», которые мы знаем как творения не для того, чтобы феноменологически с ними встречаться, но *ex lumine divinae scientiae*, а их явление в качестве *вот этого сущего*, вместо того чтобы вызывать наше изначальное восхищение, добавляется, неизвестно как и почему, иными словами, чудом, к их метафизическому статусу творений. Перед зеленеющей лужайкой Аристотель еще мог сказать: οὕτως ἔχει, (это так). Св. Фома Аквинский, воспитанный на Писании, может уже сказать лишь следующее: «Вот создание Бога Творца, который, после того как он говорил с нашими отцами голосом Пророков, явился в конце времен, чтобы говорить с нами через своего Сына, сделав его наследником всего». Это, разумеется, прекрасно сказано, и святой Фома имел полное право так говорить, следуя святому Павлу. Необычно то, что, делая это, он ссылается *также*

и на Аристотеля. Это уже не запрещено. Но в таком случае уже нет возможности уйти от спора с более оригинальной интерпретацией мышления Аристотеля, чем та, которой могла бы довольствоваться апология библейского откровения.

Таким образом, если в философии Аристотеля онтологическое различие образует источник главного недоразумения, которое будет недоразумением всей будущей метафизики, то другое различие, различие в *усии* двух модальностей бытия, единство которых только и полагает его целостность, уже для него является не менее решающим затруднением, хотя еще и более тайным. Так как то, что в этом целом преобладает, оказывается в конечном счете частью, которую называют подчиненной. Такова тень, отбрасываемая на философию Аристотеля платонизмом, для которого основой бытия является объединяющая всеобщность *эйдоса*. Если, как говорил Платон, кроватей и столов какое угодно множество, то «идей этих предметов только две — одна для кровати и одна для стола».⁴⁶ С этого времени вся философия будет ностальгией по тому, что начиная с аристотелевского мышления о бытии уже скрывается за тем, что его собой заслоняет. Именно в этом смысле Шеллинг вполне правомерно сможет охарактеризовать ее, с начала и до конца ее истории, как *отрицательную философию*. На самом деле она с самых первых шагов постоянно уводит нас в сторону «от того, к чему все стремятся и чего все ожидают»,⁴⁷ и постоянно упраздняет в бытии *Dass*

⁴⁶ Платон. Государство, X, 596 b.

⁴⁷ Schelling. Introduction à la philosophie de la mythologie. 14 leçon. Paris, 1998.

(что есть), в пользу *Was* (того, что есть). Задачей Шеллинга будет теперь попытка вызвать в философии поворот от отрицательного к положительному, раскрывая в ней более существенный «кризис», чем сама критическая философия, если не говорить о гегелевских спекуляциях, которые, по его убеждению, представляют собой лишь «простой эпизод» отрицательной философии. Никто больше, чем Шеллинг, не ощущал в бытии тревоги радикального забвения, о которой с самого начала провозглашало $\mu\eta\ \epsilon\acute{o}\nu$ (небытие) Парменида и которую, сам того не зная, иллюстрирует Аристотель, провозглашающий первичным первым то, что от начала и до конца его *Логики* постоянно от него ускользает. Однако идеализм, остающийся основой учения Шеллинга, предохраняет его от признания и восхваления *позитивного*, которое он так страстно ищет там, где располагается «первоначально в *алетейе* помысленная греками сущность истины, отнесенная к чему-то потаенному». ⁴⁸ Именно поэтому мы должны задать себе вопрос: не уводит ли нас положительная, в значении Шеллинга, философия, как идеалистическая апология иудео-христианских представлений, еще дальше, чем якобы отрицательная философия Аристотеля, от того присутствия, каким для последней было $\omicron\upsilon\beta\sigma\acute{\iota}\alpha\ \pi\rho\acute{o}\tau\eta$ (изначальное подлежащее), от той строгости $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$ (вот этого сущего), на которую она еще была способна указать, просто сказав: «вот это!»?

Вот это сущее для сущего в его бытии имеет у Аристотеля на самом деле столь решающее значе-

⁴⁸ *Хайдеггер М.* Учение Платона об истине // *Хайдеггер М.* Время и бытие. С. 353.

ние, что он не перестанет напоминать о нем, чтобы еще глубже погрузиться в загадку, которую оно перед ним ставит. Вначале *вот это сущее*, как мы видели,— это субстрат или подлежащее: то, что уже находится здесь, чтобы о нем что-то было сказано. Но быть субстратом или подлежащим — это само по себе двусмысленное определение. В книге *Z Метафизики* мы читаем: «Так же как субстрат, суть бытия вещи и сочетание их называются сущностью, так и общее. Что касается первых двух, то о них мы уже говорили (а именно о сути бытия вещи и о субстрате, о котором мы сказали, что он лежит в основе двояким образом: или как существующее определенное нечто — подобно тому как живое существо есть носитель своих свойств,— или так, как материя есть носитель энтелехии)». ⁴⁹ Энтелехия здесь — это совсем иной, нежели категория, способ проявления одного и того же бытия. Если бытие показывает себя в себе самом «в соответствии с атрибутами», первый из которых τόδε τι (вот это сущее) как καθ' οὗ (как это), то еще более полно оно обнаруживает себя как энтелехия. Говоря так, Аристотель понимает, что наилучшим образом бытие обнаруживает себя в том, что *вот в этом сущем* является его *совершенством* или его *полнотой* — совершенством полностью раскрывшегося цветка или человека в расцвете сил, совершенством храма, венчающего холм, совершенством когда-то построенного дома или совершенством мебели, доставленной из мастерской столяра, той, что заполняет собой жилище, в котором ей приходится разместиться.

⁴⁹ *Аристотель*. Метафизика, Z, 1038 b.

Аристотель говорит также как о синониме энтелехии об ἐνέργεια. Обычно ἐνέργεια переводят словом «действие», «акт». Однако на самом деле ἐνέργεια ни в коем случае не является *актом*; это полнота, покоящаяся в себе самой, полнота творения, поэмы или монумента, которые не испытывают недостатка ни в чем из того, что им достается от бытия. Именно поэтому ἐνέργεια, где слышится ἔργον (действие), и ἐντελέχεια, где слышится τέλος (цель), — это синонимы, и τέλος в той же мере не является целью, как и ἔργον — действием, или актом, но оба этих слова говорят о том, что нечто завершено, а не всего лишь «выполняется», или даже еще меньше — в том смысле, в каком о работе столяра, пока она представлена деревом из леса, еще нельзя сказать, что она «выполняется».

И все же откуда могли появиться у бытия эти два имени, характеризующие его «более полно», чем «категории»? В книге *Θ Метафизики* Аристотель говорит нам: «А имя energeia, связанное с entelecheia, перешло и на другое больше всего от движений: ведь за деятельность больше всего принимают движение».⁵⁰ Перешедшая «больше всего от движений», ἐνέργεια, однако, не является определением сущего в его бытии, таким же широким, как категориальное определение, так как оно не ограничивается тем, что определяет то сущее, которое пребывает в движении, несмотря на то что ἐνέργεια и подвижность в первую очередь тождественны друг другу. Здесь мы начинаем понимать, что взгляд физика, внимательного к движущимся вещам, имеет для онтологии еще более ре-

⁵⁰ *Аристотель. Метафизика, Θ, 1047 а 30–32.*

шающее значение, чем взгляд логика, а движение является самой сущностью *φύσις* и, следовательно, для всех φύσει ὄντα (природных сущих) наиболее характерным для них способом быть *полностью* самими собой. Такое движение, подобное «жизни» *φύσις*, не исключает покой. Оно, напротив, в нем тайно присутствует. Скорее сам покой является формой движения. Животное в состоянии покоя все же продолжает стареть, а при самом быстром беге остается в покое, по крайней мере до тех пор, пока оно сохраняет окраску своей шерсти или остается тем же самым животным. Движение как ἐνέργεια — это, следовательно, *одновременно* и движение, и покой. Его завершенность — в том, чтобы быть незавершенным. И только при этом условии некоторые состояния могут быть названы более завершенными, чем другие. Также обстоит дело и с произведениями искусства, которые «подражают природе». В сущности, в своем состоянии покоя они остаются движущимися. Даже если им случается оставаться в этом «состоянии» дольше, чем цветущей розе, их окончательным горизонтом остается тем не менее горизонт движения, которое своего расцвета достигает еще до любого возможного завершения. Храм приходит в запустение. Деревянная шкатулка изнашивается или ее съедают черви. Все физическое может быть τελεμίως (законченной) ἐνέργειν лишь относительно ἐνέργεια ἀτελής (незавершенной), которая и является основой *φύσις*. Но такая оговорка, в свою очередь, подразумевает, что состояние ἐνέργεια само является связанным с другим состоянием, которое относительно первого является δύναμις. Например, дощечки

«динамически» являются шкатулкой. Будем под этим понимать, что они не являются ею, но готовы ею стать. Таким образом, движение как ἐνέργεια ἀτελής (незавершенная) возникает в силу того, что дерево по отношению к шкатулке является δύναμις, а ἐνέργεια этой последней, в свою очередь, остается δύναμις в той мере, в какой завершенная шкатулка еще может сгореть или сгнить. Ἐνέργεια, исключая любой δύναμις, — это лишь ἀκίνητα (неподвижность), названная так тоже исходя из движения, но как его избегающее. Следовательно, именно в движении и только в нем и возникает ἐνέργεια, чтобы оттуда распространяться на все остальное.

Истолкование бытия исключительно как ἐνέργεια — это, следовательно, совершенно иное понимание того, что дано нашему мышлению, чем истолкование посредством категорий. Разумеется, эти два истолкования не противоречат друг другу, движение само может быть определено «в сети категорий», то есть согласно *усии* как возникновению или разрушению, согласно качеству как изменению, согласно количеству как увеличению или уменьшению и т. д. Но что не допускает определения через категории, так это движение как движение и то, что к нему присоединяется, ἐνέργεια и δύναμις. Исходя из этого, скорее всего, и объясняется сам категориальный разрыв между первой *усией* и второй. В отличие от определения человека вообще, который постоянно присутствует, человек по имени Каллий иногда имеется, иногда нет. Но почему? Ответ на этот вопрос является не *логическим* ответом, а *физическим*. Если Каллия, который был здесь, уже здесь нет, то потому, что

он ушел, и потому, что он еще не вернулся, что означает, что Каллий,— в отличие от того, чем он является под вторым именем, именем человека,— имеет свойство передвигаться. Движение как движение Аристотель определяет именно в *Физике*. Но там то, что он говорит о движении, включает в себя, кажется, логическую ошибку, так как он определяет это движение посредством того, что тут же на основе этого движения и мыслится. Он говорит: *энтелехия δυνάτον*, как *δυνάτον*, *это и есть движение*.⁵¹ Если *энтелехия* и *δύναμις* сами берут начало в движении, то определение движется по кругу. Тем не менее оно не представляет собой простой логической ошибки, так как круг, внутри которого оно движется, это *герменевтический*, а не *порочный* круг. Если определение движения объясняет его, начиная с того, что из него выводится, то это делается таким образом, что производные термины возвращают нас, в свою очередь, к тому, откуда они происходят, к движению. Это движение мышления Гегель позже будет называть *спекулятивным*. Первая часть определения: *энтелехия δυνάτον*, если взять ее отдельно, прежде всего, если речь идет о дереве, напоминает о шкатулке, а если о семени, то о растении. Но если мы добавляем *ἢ δυνάτον*, как *δυνάτον*, то мы сразу же пойдем в противоположном направлении, от шкатулки к дереву или от растения к зерну, таким образом, что нам приходится думать одновременно и о том и о другом, не останавливаясь ни на одном из

⁵¹ *Аристотель*. Физика, III, 201 а 10–11. Русский перевод: «А так как в каждом роде мы различали существующее в действительности и в возможности, то движение есть действительность существующего в возможности...».

них, но, скорее, на чем-то *промежуточном*. Тот же характер имеет кантовская мысль о схеме как о *промежуточной* инстанции между понятием и созерцанием. Нет ничего более трудного, чем мышление о промежуточном. В этом смысле так же как Кант будет говорить о схематизме, что тот является «тайным искусством», так и Аристотель скажет о движении как таковом: *χαλεπὴ ἰδεῖν*, «увидеть его, правда, трудно, но оно тем не менее вполне допустимо».⁵² Именно поэтому эти его слова, таким образом высказанные, вызовут намешку у Декарта и Паскаля. Но Декарт и Паскаль понимали только язык математики. Следовательно, то, о чем говорит Аристотель, ничего не значит.

Ясность, которой объясняется, начиная с движения, все сущее как *ἐνέργεια* и *δύναμις*, объясняет и само движение, и такое объяснение не является объяснением сущего сущим. Так же, как и ясность категорий, она рождается из самого бытия, в той мере, в какой оно раскрывается в просвете сущего. Следовательно, для сущего такая ясность, хотя она и не исходит ни в коей мере из его категориального истолкования, является онтологической. Возможно, это даже более существенная ясность. На самом деле именно Аристотель и подталкивает нас к такой мысли, когда говорит нам об *ἐνέργεια*, что она для *τόδε τι* (вот этого сущего) является «более полной» *усией* и *пафусией*, чем категориальное определение, то, в котором *τόδε τι* появляется только как *καθ' οὗ*, или как *то*, о чем нечто будет высказано. Отсюда идет непонимание Аристотеля, который якобы, как полагал даже Брен-

⁵²Там же, III, 202 а 2.

тано, расширил список категорий, добавив в него под именем категорий модальности возможность (δύναμις) и существование (ἐνέργεια), а затем завершил его добавлением третьего понятия, понятия необходимости. Аристотель, наоборот, хотя и изредка, но никогда, как и все великие философы, не упуская случая, напоминает нам, что сущее в его бытии высказывается многими способами: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς. Мы можем понять это так, что в слове «онтология» нет однозначности. Есть, разумеется, онтология «в строгом смысле слова», как ее называет Хайдеггер, онтология, которая является категориальной. Но онтология Аристотеля ни в коей мере к ней не сводится. Именно поэтому достойно удивления, что в таком внимательном исследовании, как *Проблема бытия у Аристотеля* (1962), П. Обенк еще принимает учение о категориях за «важнейший, если не сказать исключительно важный раздел аристотелевской онтологии».⁵³ Мы же, напротив, утверждаем, что если учение о категориях и логика, для которой это учение служит основанием, и являются важным разделом онтологии Аристотеля, то многое необходимо, чтобы он был исключительно важным. Он не является даже *важнейшим*.

Таким образом, онтология Аристотеля, вместо того чтобы, как онтология Платона, представлять собой единое целое, обладает существенной способностью преодолевать саму себя. Нет ничего более произвольного, чем считать ее исключительной целью категориальное истолкование бытия, принимая его вместе с Brentano за «самое

⁵³ *Aubenque P. Problème de l'être chez Aristotele. Paris, 1962. P. 374.*

важное из всего».⁵⁴ Несомненно, именно поэтому Аристотель, который не испытывает колебаний пред созданием новых терминов, не создал саму вокабулу *Онтология*, чтобы обозначать то, что в его метафизике не зависит от теологии. Тогда как же следует называть знание, которому свойственно по-разному раскрываться в том, что оно исследует? Истинное название онтологии Аристотеля не обладает именем, это скорее афоризм: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς. Но в *Письме о гуманизме* читаем: «Чтобы человек мог, однако, снова оказаться вблизи бытия, он должен сперва научиться существовать на безымянном просторе».⁵⁵ Весьма вероятно, что именно об Аристотеле думает здесь Хайдеггер, так как кто лучше, чем Аристотель, научит нас такой терпеливости? Кто, иначе говоря, научит нас, как стать, по словам Эсхила, «знатоками опыта»? Слово «онтология» будет создано, по образцу слова «теология», после Аристотеля, когда опыт бытия будет сведен к своему самому строгому значению. Онтология — это школьное или, если угодно, схоластическое название того, что было для Аристотеля подвижным горизонтом поиска, который он никогда не прекращал и в силу которого его теология оказывается гораздо более бедной, хотя теология, как он говорит, и должна быть наиболее характерным названием «первой философии». Но само теологическое знание не опирается на одну лишь онтологию «в строгом смысле», а если и опирается, то только в самой незначительной степени. Если теологии

⁵⁴ Brentano F. Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles. Leipzig, 1911. P. 72.

⁵⁵ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. С. 195.

свойственно быть, как любят говорить в наши дни, «когерентным дискурсом»⁵⁶, то это необходимое условие является еще далеко не достаточным. Это на самом деле не простой дискурс о Боге, дискурс, который высказывал бы нечто непротиворечивое о какой-либо вещи, но он позволяет высказаться и таким образом вызывает появление божественного именно как божественного, что предполагает для мышления совершенно иное отношение к бытию, нежели отношение категориальное. В теологии Аристотеля еще звучит призыв, который Гельдерлин слышал в хоре Софокла: *προφάνηθι θεός*, («О, явись! Светлый бог, Зевса дитя!»).⁵⁷ Иными словами, сама теология возможна лишь в том случае, если онтология не сводится к такому «исключительно важному» разделу, каким могла бы быть логика. Не потому, что «дискурс атрибутов», который от нее зависит, был бы лишь «заменой отсутствующему видению».⁵⁸ По этому пункту мы занимаем позицию, диаметрально противоположную Обенку. Логика Аристотеля, как он сам о ней говорит, является радикально *апофантической*. Но апофантика *τι κατά τινος* остается по эту сторону «самого полного» обнаружения бытия в качестве *ἐνέρυεια*. Онтологическому горизонту «когерентного дискурса», того, который определяется категориями, еще недостает открытости, чтобы воспринять божественное таким, как оно есть, то есть как *ἐνέρυεια. ἀεὶ οὖσα* (вечно сущее).

Выше мы попытались освободить интерпретацию философии Аристотеля от двух устойчивых

⁵⁶ *Aubenque P. Problème de l'être chez Aristote*, p. 206.

⁵⁷ *Софокл. Антигона*, стих 1149.

⁵⁸ *Aubenque P. Problème de l'être chez Aristote*, p. 376.

предрассудков. Первый — что она больше всего отличается от философии Платона склонностью к «грубым фактам», перед которыми Платон еще не научился преклоняться. Второй — что онтология, которую развивает Аристотель, остается в своей основе такой же монолитной, как и платоновская эйдетика, и не имеет иной цели, кроме сведения всего к «логике» и к «когерентному дискурсу», и что одна только логика должна служить основанием. Истина в том, что Аристотель отделяет себя от своего учителя Платона весьма тонким способом. Он отделяет себя от него в самой глубине сущего, мысля иначе, чем он, различие *бытия и сущего*. Не разъединяя их до такой степени, чтобы отвергнуть как не-сущее (μὴ ὄν) то, что в сущем является лишь *вот этим сущим*, но мысля ту ясность, которая пронизывает последнее, как полноту *усии*. В его глазах ничто так не свойственно сущему, как *эта* роза, распускающаяся в темной зелени листвы. Она не является помрачением «идеи», так как последняя для него — лишь нечто второразрядное. Но *эта* роза, где бытие обнаруживает себя на самой вершине своего присутствия, что же именно она собой представляет? Прежде всего, она — лишь καθ' οὐδ, то есть *подлежащее* категориальной интерпретации сущего в его бытии. Интерпретации, которая, в свою очередь, является лишь самой низшей ступенью онтологии. Так как *эта роза* — не только подлежащее или дополнение в предложениях, совокупность которых могла бы образовать «когерентный дискурс». Она — чудо ἐνέρυεια. Тем не менее эта ἐνέρυεια представляет собой ἀτελής (незавершенность), так как вот она уже увядает и вскоре исчезнет. Именно поэтому она является

здесь лишь соответствием более высокой ἐνέρεια., которая, в свою очередь, не имеет ничего общего с розой и носит имя ἀκίνητον (неподвижность). Перед одной и той же цветущей розой Платон и Аристотель не мыслят об одном и том же. Платон вспоминает об «идее» самой розы, той, которая, «отсутствуя во всех букетах», вечно пребывает в ином месте. Аристотель, наоборот, фиксируя взгляд на подвижном цветении, мыслит за пределами движения то, сущностью чего является бытие вне-движения. Не вечную розу, но нечто иное, о чем почти ничего нельзя сказать, за исключением того, что оно вечно. Поэтому его теология занимает столь незначительное место. До такой степени, что сэр Д. У. Росс без колебаний, характерных для англичанина XX столетия, признает ее «неудовлетворительной».⁵⁹ Примем это к сведению.

Тем не менее то, что увлекает Аристотеля, что развязывает ему язык,— это, скорее, не логика, а чудо движения, к которому Платон, наоборот, всячески его восхваляя, приближался с осторожностью. Отсюда та онтология движения, которая заполняет *Физику* и которая в гораздо большей степени, чем *Логика*, является «важнейшим разделом» его онтологии. Этот важнейший раздел к неудовольствию надменной науки нашего времени, возможно, представляет собой, в свою очередь, самое оригинальное в онтологии Аристотеля. Разумеется, в его метафизике, даже критикуя ее, продолжают сохранять ту зависимость физики от сферы божественного, которую она устанавливает. Но истолкование движения, исходящее от δύνανσις и от

⁵⁹ Ross D. W. Aristote. Payot, 1930. P. 257.

ἐνέρυεια, считается устаревшей частью его наследия. «Непоправимо устаревшей»,— скажет А. Койре.⁶⁰ Даже Лейбниц, которому Аристотель так близок, говорит в *Новых опытах*: «Аристотель слишком часто пользуется словом *акт*, которое нам говорит очень мало».⁶¹ Вероятно, это следует понимать так: «Которому мы уже не придаем большого значения». Так как «акт», который на самом деле включает в себя движение, приходится мыслить совершенно иначе, чем мог делать это Аристотель. Не как простое *состояние* движения в противоположность его чистой *возможности*, но как «зародыш» скорости, которая имеет место даже в состоянии покоя. Такая мысль характерна для *Реформы первой философии*, о которой Лейбниц объявил в 1694 году. Таким образом, для Лейбница величие Аристотеля остается прежде всего в том, что он изобретатель логики. Речь идет лишь о том, чтобы найти для нее «хорошее обозначение», которое представляет собой «одно из величайших вспомогательных средств человеческой мысли».⁶² Так дело будет обстоять не только для Канта, но и для Гегеля и, после него, для Brentano и для всех остальных. Нам придется дожидаться Хайдеггера, чтобы ἐνέρυεια была понята как излюбленное слово феноменологии, которая, еще до математической физики, ищет еще более изначальный, чем логика, ответ на «зов» бытия, ответ более глубокий, чем математика. Именно в этом духе во время декады в

⁶⁰ Koyre A. Etudes galiléennes (1939). Paris, 1966. P. 11.

⁶¹ Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении, III, 4, 10 // Лейбниц Г. В. Сочинения. Т. 2. С. 299.

⁶² Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении. IVI, 7, 6 // Там же. С. 419.

Сериси (1955 год), он охарактеризовал ἐνέργεια как «самое возвышенное именование бытия, на которое когда-либо осмеливалась философия древних». И в этом же духе он заканчивает свое исследование о первой части книги II *Физики* Аристотеля, говоря сам себе следующее: «Поскольку φύσις в смысле *Физики* есть некий род οὐσίας и поскольку οὐσία сама по существу происходит от начально-очерченной φύσις, поэтому принадлежит к бытию ἀλήθεια и поэтому разоблачает себя как единственный характер этой οὐσίας это прибытие в открытое этой ἰδέα (Платон) и этого εἶδος κατὰ τὸν λόγον (Аристотель), поэтому становится для них существо κινήσεως как ἐντελέχειας и ἐνεργείας зримым».⁶³ Нет никакого изъяна в этой раздумчивой фразе, которая напоминает о ходе размышлений Аристотеля: ἀπόφανσις, ἐνέργεια, ἀλήθεια.

И если мысль о бытии как об ἐνέργεια служит в онтологии Аристотеля поводом для создания еще более важного раздела, чем такой, несомненно, значительный раздел, как логика, то не оказывается ли таким оригинальным разделом самый последний? Ни в коей мере, если еще больше, чем *движение*, сущее в его бытии представляет собой для Аристотеля ἀληθὲς ἢ ψεῦδος, присутствующее в открытом или под пеленой иного облика.⁶⁴ Был ли написан когда-либо Философом этот последний раздел онтологии? Никто не сможет это узнать. Тем не менее, на последней странице книги Θ *Μεταφυσικῆς* мы имеем по меньшей мере его набросок, который без всякого перехода, загадочно повествует об

⁶³ Хайдеггер М. О существе и понятии φύσις. Аристотель, «Физика», В1. М., 1996. С. 64.

⁶⁴ Аристотель. *Μεταφυσικῆς*, Θ, 1051 b 1–2.

отношении к *простому*, *логос* которого является уже не *κατάφασις* (предложением), а только *φάσις* (речью). Всякое предложение — это речь, но речь не обязательно является предложением. Когда речь представляет собой предложение, ему приходится поочередно быть истинным или ложным, если то, о чем оно рассказывает, становится иным. И наоборот, оно всегда является истинным или ложным, если то, о чем оно говорит, неизменно. Но когда речь — это только речь, отвечающая так на зов самого бытия (*τὸ ὄν ἢ ὄν*), для нее уже нет иной возможности, чем *θυγεῖν καὶ φάσαι* (прикасаются и говорить). В ней тогда открывается *die Pracht des Schlichten* (волшебство Простого), от которого уже ничто не скрывается, хотя и может во многом оставаться неведомым. Поэтому мы можем видеть или не видеть, что *Игроки в карты* Сезанна обладают той простотой, которую Брак называл «созиданием факта живописи». Ибо «каков дневной свет для летучих мышей, таково для разума в нашей душе то, что по природе своей очевиднее всего». ⁶⁵

Последнему разделу книги Θ *Метафизики* соответствует раздел 6 книги III *О Душе*, а также, по-своему, книга *Об истолковании*, которая ни в коей мере не является тем, во что ее чаще всего превращают, а именно — простым связующим звеном внутри логики между *Категориями* и *Аналитиками*, но представляет собой более поздние размышления, в которых последний из греческих философов полностью овладевает своим собственным знанием. Тот факт, что Аристотель на этих нескольких страницах рассматривает *логос*

⁶⁵ *Аристотель*. *Метафизика*, а, 993 в 9–11.

лишь как ἀλόφαντικός, то есть как κατάφασις (или ἀλόφανσις), как *предложение*, еще больше сохраняет за ним способность к φάσις, к еще более существенной *речи*. Такая речь и есть от начала и до конца философия Аристотеля, вместе с ее «желанием» проникнуть в глубины бытия. Мы могли бы сказать: сама интерпретация *логоса* как апофантического не включает в себя ничего апофантического в категориальном смысле. Задача, за которую Аристотель берется, состоит скорее в том, что он называет περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν: входить в Открытое до тех пор, пока не станет наконец зримым то, из чего исходит все остальное и что не перестает над ним господствовать. И в этом смысле решение такой задачи начинается с высшего риска отношения к простому. Так Сезанн будет работать «над мотивом». Так работал и сам Аристотель там, где традиция упорно видела в нем только логика. Ибо само открытие логики не имеет ничего логического. Это самый радикальный про-свет — удивление, что *это так*.

Аристотель, о котором за два тысячелетия было написано столько книг, все больше и больше оказывается для нас непонятным. Он остается для нас загадкой в большей степени, чем когда-либо. Но разгадка — это он сам, он дает нам ключ к ней, когда изредка упоминает о том, что и у него самого вызывает удивление и что, может быть, и для него было не меньшей загадкой: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς.

ENERGEIA ET ACTUS¹

Бытие для Аристотеля — это, «в самом главном значении», ἐνεργεῖν. Отсюда берет начало наше слово *энергия*, означающее развертывание силы или действия. Однако энергия может оставаться и потенциальной, как энергия воды, которую сдерживает плотина до тех пор, пока своим падением поток воды не запустит турбину. Таким же, по крайней мере на первый взгляд, предстает и волшебство ἐνεργεια. Она, как говорит Аристотель, является ὄθεν ἡ κίνησις (тем, с чего начинается движение). Так, пылающий в очаге огонь освещает комнату, в которой он горит. Но он также обеспечивает приготовление пищи и согревает весь дом, щедро одаривая своими благами сидящих вблизи огня. Тем не менее он не распространяет какое-либо действие, так как ничто не исходит из огня, никакой «импульс», который охватывал бы собой все остальное и воздействовал бы на него даже тогда, когда огня нет. Однако именно в ней, в ἐνεργεια огня, все приобретает меру и превращает ее в меру своего собственного бытия. В то время как энергия напоминает о разжавшейся пружине или о действии силы, принуждающей вещь становиться иной, ἐνεργεια, вместо того чтобы к чему-то принуждать, пробуждает в чем-то ином скрытую

¹ Первое издание — *Beaufret J. Dialogue avec Heidegger. Philosophie grecque. Paris, 1973.*

наклонность, которая до тех пор, пока она не обнаруживается, соответствует тому, что ее пробуждает. Платон в *Государстве* спрашивает, как может тот, кто пребывает рядом с божественным, не соответствовать ему и в то же время каким-то образом жить с ним в согласии. Тем не менее ничто *не исходит* из божественного, ничто *не отделяется*. Ему достаточно просто быть, чтобы вокруг него началось движение. О божественном Аристотель говорил: κινεῖ ὡς ἐρώμενοῦ, «оно движется благодаря самому себе, даруя тому, кто живет с ним, благодать, делающую его другим, не таким, каким он был бы без нее. Таково волшебство ἐνεργεία, которая всегда обладает „чем-то божественным“».

«Χάρις χάριν ἄρ' ἐστὶν ἢ τίκτουσ' ἅει», — говорил Софокл («Благодать всегда рождает благодать»)².

Разумеется, такое рождение благодати от благодати никогда не происходит без насилия в той мере, в какой, согласно словам раннего Ницше, истинно, что «каждое рождение является смертью бесчисленных существ; рождать, жить и убивать — одно».³ Знал это и Эсхил, который говорит нам в *Агамемноне*:

Небеса не знают сострадания.
Сила — милосердие богов.⁴

И Пиндар:

² *Софокл*. Аякс, стих 522. Русский перевод Дм. Мережковского: «Ведь от любви рождается любовь».

³ *Ницше Ф.* Греческое государство: Предисловие к ненаписанной книге (1871) // *Ницше Ф.* Избранные произведения: В 3 т. *Философия в трагическую эпоху*. Т. 3. М., 1994. С. 18.

⁴ *Эсхил*. Агамемнон, стихи 193–194.

Закон — царь всех смертных и бессмертных.
Побеждающей рукой он доставляет
добродетели превосходство.

Но здесь насилие не единственный ключ к разгадке. Более важное значение имеет δίκαιον (справедливость), завершённое соединение, где все находится на подобающем ему месте. Так, согласно Гиппократу, врач, предоставляя то, что он осторожно называет τὰ δέοντα (нужное, надлежащее), помощь, которая является своевременной, препятствует, разумеется, болезни и, следовательно, совершает насилие над больным. Но последний тем не менее нуждается в его помощи так же, как и в заботе «тех, кто помогает больному», и даже во всем, что его окружает. Чудо исцеления стóит этого. Так и скульптор, используя свои инструменты, вступает в бой с мрамором. Но необходимо, чтобы мрамор ему поддавался. И тогда находящееся в его распоряжении *технэ* «движет его руками» безо всякого насилия. Когда насилие одерживает верх, это трагедия Прометея. Но даже выдвижение на первый план принуждения сохраняет в нем тайну, где κράτος и βία, Власть и Насилие, — это всего лишь ὑλοκρίται (актеры, лицедеи). Французы говорят об актерах, но греки называют их «лицемерами» (hypocrites), имея в виду, что нечто остается под маской, то есть «снизу».⁵ Именно оттуда они прибегают к силе, а самым важным оказывается не принуждение, для которого они лишь инструменты, но нечто тайное, то, что нам позволено разгадывать.

⁵ Речь, разумеется, идет о весьма свободной интерпретации.

Таким образом, считающийся «классическим» перевод ἐνεργεῖα латинским словом *actus* уже тогда, когда он появляется, не может быть антигреческим. На самом деле за ним скрывается переход от одного мира к другому, а именно переход от мира греческого к миру римскому, в котором действие столь же важно, как в первом χάρις (благодарить), та, что еще таится в ἐνεργεῖα Аристотеля. Но при римском климате истинно только то, что *действует* и оказывает влияние на остальное, чтобы «вынудить» его стать тем, чем оно не является. Римляне называли вещь «действующей». Отсюда Цицероновское определение причинности, как *id quod cuique... efficienter antecedit*.⁶ Так, ранение — это причина смерти в той мере, в какой своим действием она подталкивает к смерти живое существо, которому ранее это ранение было нанесено. Для греков, наоборот, ранение не столько подталкивает к смерти, сколько мешает жить, посягая на движение ζωῆ (жизни), произведением которой живое существо и является. Отныне то волшебство, каковым является жизнь, обречено. У римлян же теперь одна сила подчиняет себе другую, противодействующую. Так как действие в той или иной мере обладает силой. Слово «сила» (латинское *vis*), иногда оказывается переводом греческого δύναμις, которое, вместе с ἐνεργεῖα, является одним из фундаментальных терминов *Физики* Аристотеля. Так Лейбниц, восходя от латыни к греческому, будет с легкостью связывать с тем, что он называет τὸ δυναμικόν, саму сущность того,

⁶ Цицерон. О судьбе, XV: «...причина здесь та, что произвела то, чему она является причиной...» // Цицерон. Философские трактаты. М., 1985.

что существует, полагая, что все, что существует, существует лишь при условии, что развертывает силу (*vis*). Но *vis* — это греческое βίᾱ (жизнь), а не δύναμις, которое если и обозначает у Аристотеля такой важнейший признак *фюзиса*, как κίνησις (движение), то таким образом, что βίᾱ κινεῖσθαι (движение жизни) и оказывается παρ φύσιν κινεῖσθαι (движением фюзиса). Но не у римлян, которые, наоборот, делают из силы, *vis*, понимаемой как *potestas* (власть над...), саму сущность того, что Лукреций назвал *natura rerum* — выражение, которым он перевел *фюзис*.⁷ В такой оптике то, что мы знаем о вещах — это прежде всего «сила и могущество», *vis atque potestates*, посредством которых они воздействуют друг на друга. Мы здесь имеем дело с антиподами любого познания *фюзиса* на основе ἐνέργεια и δύναμις, то есть завершеного присутствия и той склонности, которая тайно ему предшествует и с ним соединяется. Возможно, именно такой является связь статуи и мрамора, а также зерна и растения или земли и урожая, который она приносит.

В оптике греков, напротив, сила и действие никогда не выходят на первый план. Не потому, что они их игнорировали, но потому, что они всегда отводили им промежуточную и подчиненную роль. Вектор, который они образуют, Аристотель определяет как ὑπηρετικόν (вспомогательный), что мы можем перевести выражением «поддерживающий основание». Значение имеет в первую очередь не «игра сил», но та область, где такая игра оказывается всего лишь второстепенной. Таковой является

⁷ Лукреций. О природе вещей, II, 586.

область рождения произведения, рождения совершенно иного чуда, нежели то, что может нам предоставить господство игры сил. Рождение произведения — это для греков дело не силы, но скорее того, что они называли умением. В греческом смысле умение является совершенно иным отношением к вещам, нежели отношение того, кто видит только отношение силы. Иначе следовало бы истолковывать труд плотника как извлечение чего-либо из дерева ἐμλεσόντος τοῦ ὀρυάνου (вследствие падения инструмента).⁸ Удары молотка, следы рубанка или пилы — это лишь внешняя сторона феномена, основой которого является скорее тот факт, что, овладев ремеслом плотника, которое и есть умение, мастер πρὸς τῷ ξύλῳ (вступает в отношение к дереву).⁹ Не для того, чтобы изуродовать его, но чтобы обнаружить в нем и проложить путь от дерева к домашней утвари. Если плотник с самого начала не обладает представлением о таком пути, он оказывается способным только крушить и ломать. Настоящий мастер, следовательно, ни в коей мере не является «действующей причиной». Но кто он тогда? Он, как говорит Аристотель, τὸ ποιοῦν. Разумеется, τὸ ποιοῦν принято переводить как действующая причина. Романизация греческого — это уже свершившийся факт, и греческий мир, как говорит Ницше, *забыт*, заслоненный совсем иным миром, который его окончательно собой загромаждает. Но в конце концов имеет ли ποιεῖν значение *делания*, которое является способом *действия*? Ни в коей мере, если греки, как говорит Хайдеггер, понимали под ποιεῖν «позволять являться».

⁸ *Аристотель*. О частях животных, I, 641 а 11.

⁹ *Аристотель*. О возникновении животных, I, 22.

Если перевести ποιῆν словом «делать», которое само истолковывается как действие действующей причины, тогда, повторим, греки говорят на латыни и этим все сказано. Тем не менее остается вопрос: в этом ли тайна произведения? Вполне естественно использовать слово «делать», не слишком задумываясь, о чем оно говорит, и даже сказать о Малларме, что его дело и заключается в том, чтобы *делать* стихи. Ж. Маритен даже пишет: «Область Дела — это область Искусства, в самом универсальном смысле этого слова».¹⁰ По правде сказать, Малларме ничего не *делает*, но находится в поэтическом отношении к языку, на котором он говорит. В силу этого отношения к языку поэзия и становится его речью, речью, которой суждено открыть нам доступ к тому, что обычный язык все время лишь называет, но не показывает. Одному из стихотворений Малларме дает заглавие «Явление». На самом деле все его стихи заслуживали бы такого же названия. Весь смысл поэзии, говорит нам совсем другой поэт, в том, чтобы «показывать». Элюар и Малларме говорят здесь, как Аристотель. Своим отношением к языку, учит нас Аристотель, поэт пробуждает в нем тайную склонность *высказывать* (слово, имеющее значение «показывать») то, что никогда не было высказано, но что язык высказывает, когда становится, например, стихотворением Малларме, а это становление, в свою очередь, оказывается путем, раскрывающим ту же самую тайну, что и путь дерева до домашней утвари. Быть владельцем такой тайны и значит быть поэтом — там, где другой, часто

¹⁰ *Maritain J. Art et Scolastique. Paris, 1947. P. 10.*

более высоко ценимый, навсегда остается лишь изготовителем стихов, и, само собой разумеется, что таких изготовителей в мире больше, чем поэтов. В этом заключалась для греков сущность того, что они называли «пойэзис», а не в том — как Валери, поверхностно знакомый с этимологией, однажды объяснял это в Коллеж де Франс, чтобы поблагодарить министра за то, что тот предоставил ему там место. Тем не менее Валери — это не простой изготовитель. Но ποιῶν, здесь ποιητής, предполагает и собирает перед ним то, где рождается нечто, а именно — язык, а также образ, в котором этому нечто суждено появиться, а именно — образ стихотворения (а не рассуждения или домашней утвари), таким образом, что, отталкиваясь от него, от поэта, или, скорее, от его *технэ*, поэзии, стихотворение и доводится до завершения, где оно сверкает своим собственным блеском:

Голову красит и венчает диадема.

Здесь *пойэзис* всего лишь соответствует *фюзису*, который изначально собирает в себе ἐξ οὐ (материю, вещество) и *эйдос*, потому что именно из него и только из него, из *фюзиса*, одно из φύσει ὄντα (природных существ) возвышается до ἐνεργεία подобно тому, как дерево посреди песчаной равнины поднимается в «чистом возвышении».

Da stieg ein Baum. O reine Übersteigung!¹¹

Сам Аристотель везде использует глагол ποιῶν как сказуемое существительного *фюзис*. Тем са-

¹¹Здесь дерево поднялось...

О чисто возвышеньё!

мым он подчеркивает, что *фюзис* не прибегает к *силе*, но поскольку она содержится, рождается в нем, то сила возникает в другом облике, по мере чего все и преобразуется. Что здесь преобладает, так это *эпифаническая* широта такого расцвета, а не *динамика* импульса, который был бы его действующей причиной. Но тогда получается, что греки *поэтически* истолковывали *фюзис*? Нисколько. Но они мыслили и *фюзис*, и *пойэзис*, исходя из одного фундаментального признака, того, о котором говорит глагол φαίνεσθαι (показывать). Следовательно, они истолковывали их *фантастически*? Можно сказать и так. При условии, что мы, как и они, услышим, как в слове «фантазия» звучит, как говорит Аристотель, τὸ φῶς¹², «свет, в котором проявляется облик вещей». Он называл φαντασία τῶν ἄστρον¹³ то, что от одного края ночного неба до другого позволяют нам увидеть звезды, являющиеся тем, что они есть, благодаря, как говорила Сафо, их φαεννὸν εἶδος (сияющему эйдосу). К этому имеют отношение и фазы Луны, которые для него не лунные фантазии, но способы ее явления, где она показывает себя полной, растущей или убывающей. Греки — не ревнители фантастического, но у них все, включая богов, обладает природой, которая себя обнаруживает. Они до такой степени были приверженцами обнаружения или проявления, что продумали его во всей его полноте. Эту полноту они переживали на опыте и называли ее границу τὸ πέρας (предел). Видеть какую-либо вещь в ее границах, иначе говоря, как πέρασμένον (доведенную до конца), не значило для

¹² Аристотель. О душе, 429 а 3.

¹³ Аристотель. О небе, 297 б 31.

них видеть ее лишь до тех пор, пока она не перестанет существовать, но, прежде всего, исходя из нее самой и в ее целостности. Граница ни в коей мере не являлась для них тем, чем она будет для Спинозы, то есть отрицанием; она была для них первым и важнейшим полаганием. Именно поэтому вопрос о бытии — это для Аристотеля в первую очередь вопрос о том, посредством чего $\acute{\omega}\rho\iota\sigma\tau\alpha\iota\ \tau\acute{o}\ \acute{\omicron}\nu$, посредством чего сущее, как оно есть, определено.¹⁴ Речь вначале идет только о категориях. Но категориального ограничения не достаточно для ответа на вопрос о бытии. Аристотель поэтому скажет, что в равной мере и $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$, и $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ имеют свою границу. Ибо бытие не является монолитным целым: оно обнаруживает себя различными способами. И такое транскатегориальное ограничение вызывает еще одно, другое: ограничение сущего как обнаруживаемого в открытом или как порождающего на первом плане облик, отличный от его собственного, которым нам, к несчастью, случается быть обманутым. Такова область бытия, та, где мы разговариваем и трудимся, но где также, как говорит в *VII Олимпийской оде* Пиндар, нам грозит

Гуча забвения обстигает врасплох,
Отстраняя ум с прямого пути вещей.¹⁵

Нет ничего более человеческого, чем открытие границы. Именно поэтому на барельефе музея Акрополя возникает образ божественного мышления — *Задумавшаяся Афина*, «протыкаю-

¹⁴ *Аристотель*. Метафизика, Z, 1029 а 21.

¹⁵ *Пиндар*. Олимпийские песни // *Пиндар*. *Вакхилид*. Оды. Фрагменты. М., 1980. С. 33.

щая своим копьём аттическую почву».¹⁶ Но для людей, как это было известно Протагору, вещи никогда не были столь ясными. И поэтому Фукидид заставляет Алкивиада, обращающегося к афинянам с речью, сказать: «Не свойственно нам заранее, как это делает домоправитель, отмерять, до каких пор мы будем владеть инициативой».¹⁷ Здесь нет образа, предшествующего, как будет считать Ницше, его истолкованию бытия как воли к власти, но есть существенная для греков черта, выдвигающая на первый план загадку границы, которая для обитателей страны бытия была вопросом вопросов. Такой же была для них и сущность того, что они называли трагедией, по крайней мере если истинной темой трагедии Софокла, как говорит Карл Рейнхардт, является «загадка границы между человеческим и божественным».

От того, кто не мыслит в *фюзисе* и в *пойэзисе*, исходя из *ἐνεργεία*, где они достигают кульминации, то тайное отношение явления (*φαντασία*) и границы (*πέρας*), которой явление обязано своей полнотой (*τέλος*), греческий мир, включая и философию этого мира, которая была зарождением самой философии, необратимо ускользает. Поэтому мы не можем согласиться с П. Обенком, когда он в книге об Аристотеле, между прочим, основательно снабженной документами, упрекает Хайдеггера за то, что тот считает латинское *actus* чем-то иным, а не точным переводом греческого *ἐνεργεία*.¹⁸ Это значит читать Аристотеля, отталки-

¹⁶ Charbonneaux J. La sculpture grecque archaïque. Lausanne, 1942. P. 84.

¹⁷ Фукидид. История, VI, 18.

¹⁸ Aubenque P. Problème de l'être chez Aristote, p. 441, note 1.

ваясь не от греческого, на котором он говорил, но от романизации языка греков. То, что греки всегда понимали под своей границей, отправляясь от той благодати, какой для них был дар присутствия, римляне понимали, исходя из действия и его власти:

Tu regere imperio populos, Romane, memento,
Нае tibi erunt artes, pacisque imponere morem,
Parcere subjectis et debellare superbos.

Ты же народами править, о Римлянин,
властью помни —
Вот искусства твои — утверждать обычаи мира;
Покоренных щадить и сражать непокорных.¹⁹

Так говорит Вергилий. И Тацит вторит ему: «Ubi Romani solitudinem fecerunt, pacem appellant». («Там, где Римляне принесли опустошение, они это называют миром»). Это, конечно же, говорит «непокорный». Но особенность римского действия как раз в том и состоит, чтобы управляться с таким непокорным, унижая его до тех пор, пока не будет восстановлен порядок. Так же будет доведена до статуи «непокорность» мрамора. Но тогда статуя приобретает совершенно иное значение, чем у Поликлета. Это значение, в свою очередь, упрощается до такой степени, что в реализме подобия ищут компенсацию холодности, рожденной пустотой мрамора. Римляне напрасно посещали занятия в школе греков, добавляли колоннады к их домам, украшали их интерьеры картинами, строили храмы с колоннами, населяли или окружали их статуями. У них Виктор Гюго ни-

¹⁹ *Вергилий*. Энеида, VI, 851–853.

когда бы не смог почувствовать того, что, ни разу не выдав, он тем не менее назвал в своих *Внутренних голосах*:

Чем-то прекрасным, вроде улыбки на профиле
Пропилеев.

Средневековая философия своей интенцией присоединяется к греческой, но их разделяет римская ширма, которая остается для нее невидимой. Только благодаря этому мы можем понять перевод ἐνεργεῖα как *actus* и томистскую интерпретацию Бога Библии как *actus purus essendi*. На самом деле такая интерпретация Бога предполагает истолкование бытия, которое, образно выражаясь, имеет с Богом равные права. Это собственно аристотелевская черта схоластики. Хайдеггер говорит нам в *Положении об основании*: «То, что в аристотелевском смысле определяет сущее относительно его бытия, и то, как это происходит, испытывается иначе, чем в средневековом учении об *ens qua ens*. Однако глупо было бы говорить, что средневековые теологи неправильно понимали Аристотеля; скорее, они понимали его иначе, соответствуя тому способу, каким бытие посылало себя им».²⁰ Слово «иначе» предполагает здесь более тайное отношение, без которого оно означало бы лишь простую замену, в том смысле, в каком одним гвоздем выбивают другой. Без такого отношения, гарантирующего сущностную преемственность, обращение к Аристотелю было бы чем-то внешним для схоластики, а не ее душой. Иная судьба бытия, в силу которой средневеко-

²⁰ Хайдеггер М. Положение об основании. С. 136.

вая философия отличается от греческой, сохраняет, следовательно, в своей основе собственно греческую судьбу бытия, то есть ту, что уже обнаруживает себя в *Метафизике* Аристотеля, где бытие полагает себя в характерном раздвоении. Начиная с работы *Кант и проблема метафизики* (1929) Хайдеггер квалифицирует как *merkwürdig*, как «то, что достойно удивления», такое раздвоение, которое позже (1943) он назовет *онто-теологическим*. И только в 1957 году он поставит, наконец, ясно выраженный вопрос об этом раздвоении, исследуя происхождение онто-теологической структуры, понятой как фундаментальная структура *всей* метафизики. В промежутке он придерживался следующего указания, записанного в 1949 году: «Теологический характер онтологии заключается поэтому не в том, что греческая метафизика позднее была воспринята церковным богословием христианства и им преобразована. Он заключается скорее в том способе, каким от раннего начала сущее как сущее вышло из потаенности. Эта непотаенность сущего впервые только и дала возможность того, чтобы христианское богословие овладело греческой философией, для своей ли пользы, для своего ли вреда, это пусть решают богословы из своего опыта христианства, продумав то, что стоит написанным в Первом послании апостола Павла к Коринфянам: οὐχὶ ἐμώραμεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου; разве Бог не заставил стать глупостью мудрость мира? (1 Кор. 1,20)».²¹

²¹ Хайдеггер М. Введение к «Что такое метафизика» // Хайдеггер М. Время и бытие. С. 34.

Следовательно, когда Э. Жильсон утверждает, что «тождество Бога и бытия» как раз и делает «христианскую философию христианской»²², он безоглядно впадает в язычество. Мейстер Экхарт был гораздо более глубоким христианином, когда осмелился сказать: «Deo non competit esse», и Хайдеггер вторит ему: «Sein und Gott ist nicht identisch». Тождество Бога и бытия — это, действительно, и философия Аристотеля, и мнимая «христианская философия», поскольку обе они открывают в своих глубинах одно и то же представление о бытии, а именно — метафизическое представление о единстве, заключающем в себе необычное раздвоение. В *метафизике* приставка «мета-» в основе своей двусмысленна, как и ее латинская интерпретация «транс-». «Мета-» или «транс-» на самом деле говорят как о возвышении сущего к его бытию, так и о возвышении всего сущего к высшему Сущему. В средние века этому соответствует соединительное различие трансцендентного и трансцендентального, которое вновь появится в кантовской философии и перевернет их соотношение. Но это различие, в свою очередь, является всего лишь аристотелевским различием между ὄν как κοινὸν πᾶσι (общим для всех) и ὄν как τιρώτατον γένος (высшим родом). Первое — это возвышение сущего к тому, что является для него еще более общим, чем род. Второе возвышает всякое сущее к высшему Сущему, которое Аристотель называет «божественным». Удивительно здесь то, что обе стороны различия представляют собой сущность бытия в той мере, в какой оно

²²Gilson. Le Thomisme, p. 120.

мыслится абсолютно или без ограничений, иначе говоря, в своей основе. Мы действительно можем таким образом перевести наречие καθόλου (вообще, в целом), которое, согласно Аристотелю, употребляется и тогда, когда речь идет о намерениях, с которыми приступает к существу, как оно есть, еще анонимная наука, позже получающая название онтологии, и тогда, когда речь идет о теологии, также называемой καθόλου ὅτι πρώτη, приступающей к основе, «потому что первая».²³ Несомненно, от Аристотеля до св. Фомы Аквинского божественное сводится к одному единому Богу, тогда как Аристотель мыслит его еще как «род» бытия, а сущих такого рода, если их подсчитать, могло бы быть то или иное количество. Но речь идет пока еще о внешнем различии. Есть и другое различие, еще более глубокое, чем монотеизм, разделяющий Аристотеля и святого Фому.

Если на самом деле, и у того и другого, бытию свойственно обладать одновременно и *intimum*, и *summit*, посредством которого оно во всей чистоте соответствует своему *intimum*, то и первое, и второе святой Фома мыслит, отталкиваясь уже не от греческого опыта, опыта бытия как ἐνέργεια, но исходя из совершенно иной области, не греческой, а римской, где то, что является фундаментальным, определяется как *virtus* и как *actus*. Тем самым все готово для вхождения в философию метафизического эквивалента Бога из Библии, о котором первый стих *Книги Бытия* сообщает нам, что он есть Бог-творец. О самой идее творения Библия ничего не говорит. Она многословна лишь в отношении

²³ Аристотель. Метафизика, Е, 1, 1026 а 30.

его деталей. Творение — именно его греческий перевод Библии превращает в метафизическую проблему, находя соответствие древнееврейскому глаголу, тому, который латынь, а затем французский будут передавать глаголом *créer*, в греческом ποιῆν. Эта проблема начиная с Платона была выражена на языке бытия, языке, которым является греческий, а не древнееврейский или латынь. На самом деле Платон, а не Библия, уведомляет нас: «В отношении всего, чего прежде не существовало, но что кем-либо потом вызывается к жизни, мы говорим: о том, кто это делает,— „он творит“, а о том, что сделано — „его творят“». ²⁴ Но тогда мысль о творении из ничего — греческого, а не библейского происхождения? Разумеется. И ничуть не случайно, если в Библии, в книге, происхождение которой греческое, а не еврейское (2 Маккавеев, 7, 28), которую протестанты считают апокрифом, говорится, что «все сотворил Бог из ничего» (οὐκ ἐξ ὄντων). В Вульгате святого Иеронима будет сказано на латыни: «ex nihilo». Разумеется, христианская теология будет понимать *nihil* иначе, чем греческая философия, для которой небытие является скорее онтологическим измерением, чем онтической данностью. *Nihil* теологов, наоборот, означает лишь удаленность сущего, измеряемую исходя из высшего Сущего. Именно поэтому для святого Августина *informitas*, еще весьма близкие к ничто, уже являются первым творением, менее далеким от Бога, чем абсолютное ничто. Но это наивное возвращение от онтологического к онтическому, когда оно становится осмысленным,

²⁴ Платон. Софист, 219 в.

находит соразмерность в греческом, а не в библейском языке, которому философия, как скажет Аристотель, так же чужда, как звук видимости. Утверждение, что из такой чуждости в философии рождается неведомая до сих пор глубина, могло бы иметь то же значение, что и греческая пословица, которую любил повторять Кант: «Один доит козла, а другой держит под ним решето».

Самое важное здесь заключается в том, что хотя святой Фома и следует шаг за шагом за Аристотелем, тем не менее, исходя не из греческого, а из романизации греческого, он сможет метафизически определить Творение как *unica actio solius Dei*. На самом деле под *actio* он представляет применение причинности как *действующей*, то есть причинности, в которой высшее Сущее, уже в своем бытии удерживающее ничто от себя на расстоянии, во второй антинигилистской кампании возвращается к ничто, чтобы силой вернуть его к бытию. Тем самым ничто ни в коей мере не уничтожается. Оно лишь занимает подчиненное положение. Отсюда изъян творения, которое ничто постоянно собой пронизывает. Поэтому, как скажет Валери, само Творение *возводит к Бытию странное всемогущество ничто*.

Такое представление о вещах предполагает, напомним, совершенно иную интерпретацию ничто, чем в греческой философии. Для Платона ничто, скорее, чем антитезой Богу, было изнанкой *эйдоса*, уже вырисовывающейся в *μη ὄν* (ничто), которое было для него непосредственным присутствием сущего, в той мере, в какой оно дает нам увидеть гораздо меньше, чем *эйдос*, хотя, как и *эйдолон*, оно его предполагает. Более глубокой для

Аристотеля была алчность «лишенности» (στέρησις). Сама лишенность, говорит он, остается тем не менее «в некотором отношении *эйдосом*».²⁵ Но еще более глубоким, чем лишенность, было, до Платона и Аристотеля, не-присутствие, то, что ничего не показывает и что Парменид в своей поэме странным образом мыслил на равных правах с самим присутствием. С этого времени небытие не меньше, чем бытие, соответствует изначальности Участи (мойры), которая разом разделяет бытие, небытие и сущее. Небытие, следовательно, обладает могуществом высшего ранга, так же как бытие и сущее, а последнее означает, по отношению к бытию, появление *δοκοῦντα*, мощь которых также является перворазрядной.

Совсем иной является оптика христианской теологии. Разумеется, в этой оптике небытие сохраняет свою мощь, но это меньшая мощь, чем у бытия, того, которое вначале полностью сосредоточивается в Боге, навечно отделяющем его от небытия, чтобы затем вновь к нему вернуться и заставить его прислуживать бытию. Поэтому все вещи восклицают «во весь голос»: «*Ipse fecit nos*».²⁶ Прислушаемся: одержав еще раз верх над ничто, Он и создал нас, Он и только Он, Всемогущий. Таким образом, ничто понижено и унижено перед бытием, которое, будучи сильнее его, навязывает последнему свой закон. Именно поэтому ничто в конечном счете — это участь дьявола: «*Ich bin der Geist, der stets verneint*», — говорит нам Мефистофель Гете («Я дух, который всегда говорит нет»). Но это отрицание заранее побеж-

²⁵ *Аристотель*. Физика, II, 193 б 19–20.

²⁶ *Августин Аврелий*. Исповедь.

дено, хотя, между прочим, оно не могло бы быть уничтожено, так как уничтожение ничто было бы одновременно и уничтожением бытия. Даже став второстепенной силой, ничто в глубине сохраняет свою мощь, которая ничем не обязана бытию. В этом смысле сам Бог нуждается в ничто — чтобы обладать бытием, так как он нуждается в его изъяне, как напоминает нам об этом одна необычная речь святого Бонавентуры, касающаяся еще более изначального, чем творение мира, метафизического разлада Бога и ничто: «*Ipsum esse purissimum non occurrit nisi in plena fuga non esse sicut et nihil in plena fuga esse*» («Само бытие, во всей своей чистоте, возникает, лишь полностью избежав небытия, а небытие — полностью избежав бытия»)²⁷.

Отсюда необходимость теологии восходить от творения как применения божественной причинности к небытию, к еще более изначальному разладу бытия и небытия, из которого возникает существование самого Бога, являющегося другим названием бытия, а если точнее — наиболее подходящим для него именем. На этот раз перед нами, как сказал святой Иоанн и как будет говорить Гегель, то, что уже было «перед творением мира». В оптике христианской теологии такое *перед* остается, в сущности, связанным с тем, чему оно предшествует и что подготавливает, то есть с самим творением, являющимся первой истиной, которую нам открывает Библия. Но точно так же дело обстоит и с Аристотелем. Аристотель тоже, как теолог, задает себе вопрос, из чего и где первоначаль-

²⁷ Ж. Бофре цитирует по кн.: *Gilson E. La philosophie de saint Bonaventure*. Paris, 1943. P. 149, note 2.

но могло родиться то, что существует. Только мыслит он об этом в горизонте ἐνεργεια. С тех пор его ответ можно обнаружить во всякой логике: из сущего, которое само по себе «уже является ἐνεργεια», а эта ἐνεργεια понята как разворачивающаяся в качестве таковой в вечности (ἀεί), а не только здесь или там (ἐνίῳτε). Исходя из сущего такой ἐνεργεια, однако, без того, чтобы то, что «уже является ἐνεργεια», что-либо создавало, все вокруг и в его благодати приходит в движение и движется как «сущее, окруженное любовью»: вначале небо со звездами, затем, при посредничестве неба, вся природа и даже сферы, граничащие с небытием. Но для св. Фомы Аквинского то, что не является Богом, может быть лишь сотворено им, в том смысле, в каком Творение понята *ex ratione causae efficientis*. Этому соответствует, в отношении к аристотелевской интерпретации бытия как ἐνεργεια, преобразование ἐνεργεια в *actualitas*, мыслимое, в свою очередь, исходя из *agere*, а не из *esse*.

Но как следует понимать этот термин *actualitas*, который на латыни стремится высказать то, что на греческом выражает ἐνεργεια? Актуальность вещи в первую очередь означает, что она действительно полагается в бытии через действие действующей причины, «в результате чего», как скажет позже Суарес, хотя еще и руководствующийся прежней схоластикой, «не-бытие прекращается и начинает быть нечто».²⁸ Актуальность, следовательно, мыслится сразу же после причинности, в которой она только и устанавливается: *extra causas suas*. Но тем самым она еще больше

²⁸ Хайдеггер М. Ницше. Т. II. С. 368

сближается с причинностью как действующей. Только так приобретает свое значение слово «существовать», то есть «эк-зистировать», где существенно это эк-, мыслимое, в свою очередь, даже как *extra* и обретающее смысл из того, из чего оно действительно исходит. Таким образом «бытие, превратившееся в *actualitas*, наделяет сущее в целом той основной чертой, которой может овладеть представление библейско-христианской веры в творение, чтобы тем самым обеспечить себе метафизическое оправдание»²⁹, в соответствии с которым, согласно св. Фоме Аквинскому, Бог *adest omnibus ut causa essendi*. Понятия актуальности, так определенного, систематически недостает еще святому Августину, который в сотворенном существе мыслит скорее связь с ничто, благодаря которой оно противопоставляется Богу, чем представляет это существо философски, как испытывающее воздействие Бога или актуализируемое им. Отсюда чудо, которое он называет необычным образом: *ictus condendi*³⁰, «развязка» творения, в которой «Сам Бог разрушает препятствие // Своей совершенной вечности», чтобы принять «низменную природу и униженность Творца». То же самое говорит и Мальбранш в *Христианских размышлениях* (XIX, 5), где он во всем следует Августину. Но понятие *actualitas* разрабатывается гораздо позже, чем философия того, в ком Мальбранш видит своего учителя. Только у св. Фомы Аквинского оно выходит на первый план, чтобы стать определением самого

²⁹ Там же. С. 364–365.

³⁰ См.: *Gilson E. Introduction à l'étude de saint Augustin.* Paris, 1943. P. 254, note 1.

бытия: «Esse est actualitas omnis formae».³¹ Конечно, с точки зрения философии, говорить таким образом уже недопустимо. И все же остается удивительным, что под тем, что святой Фома называет *actualitas*, он понимает то, что Аристотель называл ἐνεργεια. Но здесь вновь возникает вопрос. Если *actualitas* — это самое общее определение бытия, то это понятие должно быть в состоянии говорить, как хотел того Аристотель со своим понятием ἐνεργεια, и о самом Боге. Но Бог все же не полагается в бытии благодаря действию действующей причины. Если Декарт, предлагающий охарактеризовать Бога как *causa sui*, напишет в письме к Арно, что вполне правомерно признать за Богом «достоинство причины», то нельзя без кощунства приписать ему «недостойность следствия».³² Поэтому актуальность в значении святого Фомы предполагает причинность лишь для того, чтобы ее превзойти, обратившись к деятельности, которая выше самой причинности. Таким образом, если любое сущее, поскольку оно создано Богом, является *actus essendi*, то сам Бог — *actus purus essendi*. *Actus essendi*, являющийся *actualitas* творения, остается на самом деле *permixtus potentiae*. Божественная актуальность, напротив, не имеет никакой примеси возможности и тем самым является *aseitas*, как будут говорить позже.

Итак, *ictus condendi*, который был для Августина «неожиданной развязкой» творения, теперь объясняется как *actus*, а именно как *actus secundus* по отношению к *actus primus*, который ему пред-

³¹Фома Аквинский. Сумма теологии, I, вопрос 3, ст. 3, ответ.

³²Descartes. A. T., VII, 242.

шествует в Боге как чистая актуальность самого Бога. Таким образом, в результате многовекового труда первый стих *Книги Бытия* наконец-то снабжается метафизическим обоснованием. Но какой ценой? Ценой «перевода» греческой ἐνεργεια как *actus*, а такой «перевод» ни в коей мере не обладает, как считал святой Фома, смыслом возвращения к Аристотелю, но представляет собой, хотя и без ведома святого Фомы, окончательное от него удаление. Именно в таком, еще более важном, чем монотеизм, разрыве коренится различие, диаметрально образом разделяющее святого Фому и Аристотеля. Пусть нам позволят сформулировать его следующим образом: святой Фома, который мыслит, исходя одновременно и из библейского рассказа, обладающего для него *очевидностью*, и из романизации греческого, которая, напротив, для него *невидима*, привносит латинское *agere* и его *actus* в природу бытия в той мере, в какой его наиболее подходящим названием является *actualitas*, и привносит там, где Аристотель, наоборот, очищал от всякой ссылки на действие даже свое представление о причине. Нельзя под внешней видимостью мнимого тождества вообразить более полного переворота. Это переход от одного мира к другому. Прежде чем быть творцом всех вещей, Бог также является, как *actus purus essendi* или как *plena virtus essendi*, Художником бытия, в том смысле, в каком Ницше будет говорить о «великих художниках жизни», а бытие, возвышающееся в Боге до вершины художественности или действительности — благодаря чему от него активно отвергается любое небытие, — присуще ему изначально: он и есть Сущий.

Удаленность, отделяющую святого Фому от Аристотеля, Э. Жильсон характеризует как «прогресс» первого по отношению к последнему, что означает истолкование романизации греческого как прояснения самого греческого мира. Эта романизация греческого представляет собой скорее воздвижение стены между греками и нами, стены, которая, даже обладая «величием римских монументов», еще в большей степени, как это как раз и случается с томизмом, преграждает нам доступ к тому, откуда происходит философия. Дело не в том, что стена, о которой идет речь, не позволяет ничего передать из того, что она от нас отделяет. Ее другим названием как раз и является *перевод*. Но нет ничего более обманчивого, чем перевод. Крайняя его опасность и заключается в том, чтобы *уловить* то, что он намерен *передать*. Именно поэтому в греческой философии Цицерон не усматривает ничего, кроме морали, а остальное, то есть самое существенное, остается для него, кажется, невидимым. Только вместе с Сенекой начинает процветать та скрупулезность, которая позволяет ему уйти в своем чтении немного дальше, чем Цицерону. Происходит нечто важное, когда Сенека, чтобы передать на латыни греческое *усия*, создает новое слово, которое начиная с той эпохи проделает к нам долгий путь: *essentia*.³³ Это слово, согласно его мнению, относится к *esse*, как *усия* к εἶναι (бытию). Но еще позже, может быть, даже в средние века, ἐνεργεια будет латинизирована в *actus*, хотя Августин, кажется, еще не знает о таком переводе, который будет тематизирован в

³³ *Сенека*. Нравственные письма к Луцилию, LVIII.

XIII веке. Предполагает ли он, как недавно убеждал известный знаток грамматики Иоганн Ломан, многовековое путешествие философии Аристотеля по арабскому миру? Все здесь еще покрыто туманом. До какой степени романизация греческого остается невидимой, еще лучше доказывает тот факт, что перевод ἐνεργεια как *actus* вызывает не больше вопросов, чем перевод πράγμα (вещь) как *res* или ἐνάρχεια как *evidentia*. Но в первом случае сама дата остается неопределенной, тогда как можно утверждать, что *res* всегда соответствует πράγμα, *evidentia* начиная с Цицерона соответствует ἐνεργεια, а *essential* начиная с Сенеки — *υσιυ*. Тем не менее *actus* в большей степени, чем *action*, и в противоположность *evidentia* и *essentia*, говорит, как и *res* о латинском источнике. Но он говорит о совершенно ином, чем ἐνεργεια, где слышится ἔργον (действие), а Аристотель, в свою очередь, в ἔργον «слышал» τέλος, откуда для него и возникает синонимия ἐνεργεια и ἐντελέχεια. В *actus*, напротив, слышится глагол *agere*, который является «самым активным» из всех, говорящим о самой активности, то есть о той, которая, сталкивая какую-либо вещь с места, ее передвигает. Отсюда это слово приобретает такой же общий смысл, как и французское *agir*, являющееся его калькой. Но не разрывает ли оно тем самым связь со своим собственным происхождением? Когда Декарт в XVII столетии пишет, что именно в «продвижении по прямой линии» и заключается «воздействие света»³⁴, слово «действие» восходит к своему истоку, черпая из которого, римляне и являлись, как извест-

³⁴Descartes. A. T., VII, 469.

но, людьми действия. Пользуясь властью, они приводили в действие античный мир, навязывая ему порядок, *paх*, слово, в котором трепещет глагол *paingere*: вколачивать в землю сваю как символ, сам по себе императивный, римского действия и его *imperium*.

Переводя *ἐνεργεῖα* как *actus*, сам святой Фома, очевидно, не мыслил ее таким образом. Скорее язык, на котором он говорил, мыслил за него и за пределами того, что мыслил он сам. Нигде он не дает обоснования той странной амальгаме *agree* и *esse*, какой является выражение *actus essendi*, хотя она и считается его «оригинальной» интерпретацией бытия. Глагол «быть», говорит Э. Жильсон, имел для мыслителей средневековья «главным образом активное значение»³⁵. Не потому, что существовала потребность, как говорят грамматик, в «дополнении», на которое распространялось бы его действие. Он сам является своим собственным дополнением. Внутренне он активен. Э. Жильсон интерпретирует *esse* в активном значении через отраженное «полагать себя, помещаться», которого, разумеется, еще нельзя найти у святого Фомы. Полагать себя — в самом обычном смысле означает «выставлять самого себя напоказ» (ведь говорят: «он выставил себя жертвой»). Но полагать себя — это нечто большее. Для сущего, как оно есть, это значит не иметь потребности ни в чем ином, кроме себя, чтобы занять определенное положение и таким образом, благодаря этому и только этому, вытолкнуть силой то, что намеревалось, также полагая себя там, занять это же поло-

³⁵ *Gilson. L'Esprit de la philosophie médiévale, I, p. 93.*

жение. Так император силой удерживал варваров в границах Империи. Но Бог делает нечто большее, чем Император. Он один полагает себя абсолютно, *nullum habens aliunde principium*. Эту привилегию он передает затем своим созданиям, каждое из которых, в свою очередь, полагает себя, по аналогии с ним, в соответствии с правом, которым он его наделяет при творении и которое, исходя от него, связано с порядком действующих причин. Эти последние, воздействуя на это создание или актуализируя его, дают ему в конечном счете возможность воздействовать и на самого себя, или самого себя актуализировать, что для него и является бытием. Поэтому Э. Жильсон может написать: «Из всего, что *делают* существа, самое чудесное — что они *есть*».³⁶ *Быть*, следовательно, мыслится в связи с *делать*, которое, со своей стороны, имеет свою вершину в *быть*, как в самом чудесном из деятельности *делания*. Не потому что *бытие* было бы только *делом*. Оно является скорее преодолением всякого *дела* в еще более высокой деятельности, которая является *actus essendi*. Именно в этом последняя превосходит причинность, остающуюся на уровне *дела*. Но в том, что такая трансцендентность преодолевает, она черпает то, что позволяет разворачиваться свыше. Можно, несомненно, возразить, что, в противоположность тому, что будет говорить Суарес, святой Фома скорее мыслит причинность, исходя из актуальности, чем актуальность, исходя из причинности. Ибо, как говорит Э. Жильсон, причинность «представляет собой лишь аспект

³⁶ *Gilson. Le Thomisme. 1942. P. 119.*

актуальности бытия». ³⁷ Но это так лишь в той мере, в какой актуальность, согласно святому Фоме, еще более могущественна, чем любая причинность. Тем самым это понятие еще лучше передает то, что в ее основе составляет, собственно говоря, римская сущность причинности. Даже добавленное к каузальному действию, которое полагает в бытии лишь следствие, *полагание* бытия самим собой — что, между прочим, весьма точно подтверждает Суарес, когда он представляет *existentia* не только как *ex causis*, но и как *extra causas* (*actualitas*, как говорит Хайдеггер, остается мыслимым *im Hinblick auf die causalitas*). Именно поэтому через четыре столетия после святого Фомы Декарт сможет охарактеризовать, разумеется, не без некоторой бесцеремонности *aseitas*, являющийся в Боге его вечной актуальностью, как *causa sui*. Тем самым, говорит Жильсон, он «компрометирует и искажает» истину томизма. Возможно, это мнимое «искажение», наоборот, представляет собой обнаружение того, что, еще несформулированное, остается *невысказанным* в самой истине томизма, чья осторожность в этом вопросе отмечена скорее неуверенностью, чем ясностью.

Не приходится ли Э. Жильсону в мастерски сделанном им докладе о «тезисе о бытии» у святого Фомы Аквинского сказать немного больше, чем тот сам об этом говорил? Возможно и так. Тем не менее он не говорит об этом в том же смысле, что и святой Фома, то есть в собственно римском смысле, что значило бы повернуться спиной к греческому мышлению. Так как ἐνερῶεια Аристотеля не

³⁷ *Gilson. L'Esprit de la philosophie médiévale, I, p. 93.*

имеет, строго говоря, ничего активного, то есть римского. Не потому, что она была чисто пассивной. Она представляет собой совершенно иной смысл слова «бытие», чем тот, о котором говорит как активное, так и пассивное. Греческое εἶναι (бытие), взятое само по себе, не является, разумеется, более говорящим словом, чем латинское *esse* и французское *être*. Но оно все же может рассказать нам немало, если мы, вместо того чтобы рассматривать его непосредственно, обратимся к приставкам, которые часто его сопровождают. «Греческое εἶναι,— говорит Хайдеггер,— всегда следует мыслить совместно с тем, что часто произносится: παρῆναι и ἀπῆναι. Παρά означает, что сущее, о котором идет речь, совсем близко, ἀπό — что оно, напротив, далеко».³⁸ Но досягаемость первого, говорит Хайдеггер в другом месте, столь широка, «что само отсутствие и именно оно остается определяемым через присутствие, которое иногда возвышается до необыкновенного».³⁹ Будем рассуждать, тщательно продумывая наши термины: бытие для греков — это, в сущности, присутствие. Но присутствие того, что есть и что «до необыкновенного» пронизано даже своим отсутствием, не является, в свою очередь, чем-то простым. С одной стороны, оно говорит о том, что для нас является настоящим, и таким образом говорит, исходя из времени. С другой стороны, оно говорит о том, что предлагается нам в его присутствии, и таким образом открывается нам, чтобы появиться в открытом. Греки не формулировали это со всей ясностью. Возможно, они даже не

³⁸ Heidegger M. Was heist Denken? 1954, p. 143.

³⁹ Heidegger M. Zur Sache des Denkens. 1969, p. 7.

мыслили это со всей ясностью. Но это невысказанное и это немислимое могло, однако, быть тем, что тайно несло с собой все, о чем они говорили и мыслили. Иначе пришлось бы принять вокабулу *алетейя* за термин, обозначающий на греческом то, что в более общем смысле называется истиной, и рассматривать просто как причуду фольклора тот факт, что слово «усия» могло одновременно говорить о земных благах, которым крестьянин в ходе своих дней посвящал свои труды, и о самом сущем, мыслимом так, как оно есть, то есть как цель изначальной гигантомахии. Вкуса к общим идеям, так же как и вкуса к местным причудам, характерного, как говорят в наши дни, для «интеллектуалов», конечно, больше всего недостает Хайдеггеру. В нем нет ничего от интеллектуала. Поэтому вместо того, чтобы сказать вместе с Э. Жильсоном, приверженцем томизма: «Из всего, что *делают* существа, самое чудесное — что они *есть*», он, немного рискуя вызвать удивление, сказал бы, истолковывая греков: из всего, чем может быть сущее как таковое, самым чудесным является то, что в настоящий момент оно предлагает себя открытому. Вот почему у греков *усия* была, в сущности, в ее *парусии*, *феноменом* и, как говорил Гераклит, *алетейей*.

Для Аристотеля *ἐνεργεια* — это более значимая модальность, в соответствии с которой сущее как *феномен* в настоящий момент обнаруживает себя в открытом. Оно обнаруживается там, как храм на холме, благодаря чему и храм, и холм достигают полной меры своего присутствия. Можно даже сказать, что именно благодаря полноте такой меры присутствие и является истинным присутствием.

Ни активная и ни пассивная, ἐνεργεία — это все же наиболее подходящее название для бытия, которое греки ни в коей мере не именуют *actum quendam*, в виду того что такое выражение основано на интерпретации ἐνεργεία как *actus*, то есть на романизации греческого. Томистская интерпретация сущего в его бытии как *actus essendi* или как *actualitas* нисколько не соответствует феноменологической строгости опыта бытия как присутствия. Она, скорее, соответствует метафизической попытке говорить о нем как о творении, подобном своему Творцу, в котором *esse* и есть сам *actus*, и даже *actus purus*, а творение, в свою очередь, — *unica actio solius Dei*. Расстояние от *actus* до *action* легко преодолевается, поэтому последнее, так сказать, предвосхищается в первом, тогда как то, что отправляется от ἐνεργεία, — это не действие, а только κινεῖν (толчок, побуждение). Последний намеренно облачается в образ ποιεῖν только в одном особом случае — случае человека. Поэтому Аристотель осознанно исключает из божественного любую πράττειν (работу) и тем более ποιεῖν. Но не то чудо, которое представляет собой κινεῖν (толчок). Совсем наоборот, Аристотель мог бы без каких-либо колебаний написать: ἐν ἀρχῇ ἐκίνησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. Для него именно ποιεῖν предполагает κινεῖν, а не наоборот⁴⁰, *пойэзис* — это собственно человеческая модальность κίνησις (движения), вместо того чтобы это последнее само было лишь следствием более изначального *пойэзиса*. Это, согласно убеждению св. Фомы Аквинского, а затем Э. Жильсона, *слабость* Аристотеля. Но эта мнимая слабость на

⁴⁰ *Аристотель*. О возникновении и уничтожении, 323 а 20.

самом деле предполагает феноменологический взгляд, который у Аристотеля является самой основой его «метафизического» начинания. «Такая метафизика является совсем не метафизикой, а феноменологией присутствия», — так сказал однажды Хайдеггер.

Если в замыслы греков входило «феноменологическое спасение явления», то метафизической схоластике было свойственно скорее философское спасение творения, которое учило ее совершенно иному, чем *алетейя*. Исходя из этого замысла, святой Фома так же решительно, как и простодушно, становился римлянином там, где Аристотель, наоборот, был греком, то есть там, где он оставался феноменологом. Феноменология на самом деле, как скажет Хайдеггер, не является делом рук Гуссерля. Она создана греками. Единственный критический выпад Хайдеггера в адрес Гуссерля в том и состоит, что тот не был достаточно решительным феноменологом, но ограничивался описанием своих собственных «построений». Может быть, нет ничего плохого в том, что феноменология, которой является греческая философия, была не в состоянии достичь христианской истины. Это могло бы просто означать, что вопреки тому, что считал святой Фома, философия, связанная со своим источником, и христианство, связанное со своим, представляли собой, по существу, два различных начала. Чтобы обосновать себя философски, христианство нуждалось, по словам Курно, «в других наставниках, нежели греки».⁴¹ Но в чем заключалась эта потребность

⁴¹ Cournot A. A. Considerations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes. Paris, 1934. I, p. 38.

философского обоснования? Одно дело — это философская теология, другое, как говорит Хайдеггер, теология истинная, та, которую сам Лютер определял как «грамматику языка Святого Духа». «Theologia est grammatica in Spiritus Sancti verbis occupata». («Теология — это грамматика, извлекаемая из слов Святого духа»).

Таким образом, святой Фома, убежденный, что он одним и тем же взглядом читает и Библию, и Аристотеля, находился в совсем ином пространстве, чем Аристотель, которого он ни в коей мере не видел таким, как он есть. Виной тому — латинские переводы, которые он дает, переводы *уши* как *субстанции*, *алетейи* как *veritas* и ἐνεργεῖα как *actus*, в которых, как он убежден, он буквально следует Аристотелю и даже, как говорил Гуйе, читает его «с лупой». Тем не менее философия, если она не исходит из Библии, имеет не римское, а греческое происхождение, и только благодаря грекам римляне являются философами. «Graecia capta ferocem victorem cepit» («Захваченная Греция захватила своего доблестного победителя»). Несомненно, прочтение *алетейи* как *veritas*, а ἐνεργεῖα как *actus* ни в коей мере не является случайным и даже соответствует тому, что было для римлян их *Ipsissimum*. Но обращения к *Ipsissimum*, будь это даже обращение римлян, недостаточно для обоснования философии как таковой, если последняя уже, как философия, не является самим *Ipsissimum*. Именно у греков и только у них она таковой и была, чтобы остаться таковой для тех, кто еще пьет из греческого источника, но не для других. Не существует, скажет мимоходом Хайдеггер, ни китайской, ни индийской филосо-

фии. Не потому, что китайцы или индусы воздерживались от мышления. Но они не мыслили философским способом, то есть отталкиваясь от греков. Мы могли бы в том же самом смысле сказать: не существует римской философии. Здесь все обстоит даже еще более очевидным образом, так как римляне всегда философствовали лишь в силу подражания. Это не значит, что не существует ни латинской глубины, ни оригинальности и что римлянам, следовательно, недоставало основательности. Просто их основательность приводила их к чему-то иному, нежели философия. Так как глубина и философия — это совершенно разные вещи. Латиняне, философствуя, ограничивались тем, что переносили в латинский перевод с греческого свои собственные очевидности, невидимые им самим, ни в коей мере не пытаясь, как греки, в них углубиться. Углубление римских очевидностей, перенесенных схоластикой в свою интерпретацию греческой философии, будет скорее делом новой философии, когда она заметит, вместе с Лейбницем и отталкиваясь от Аристотеля, но вопреки ему, что *δυνατόν* является сущностью *ἐνεργεια*. Следствием этого будет *Emendatio philosophiae*, реформация в философии, понимаемой, в свою очередь, как онтология, что несколько не входило в замыслы святого Фомы, который, составляя *Сумму теологии*, всегда стремился лишь «завербовать» философию на службу вере. Исключительно отсюда и идет то, что в его мышлении было онтологическим, а само теологическое исходило из Откровения и оставалось у него на службе. Теперь все соединяется и господствует взаимосвязь. Но она господствует, скорее, под

прикрытием разрыва — *Seitensprung*, как сказал бы Ницше,— а не возобновления, как говорит Хайдеггер, изначального, которое он также называет *Ursprung* (Исток).

Тем не менее можно сказать, что томистская схоластика, сама того не зная, является первым философским восприятием фундаментального сдвига, который был вкладом римлян в мышление о бытии,— сдвига, которому суждено было скрыть греческую феноменологию. Следовательно, даже томизм имеет *историйное* значение, сводящееся, однако, к тому, что в нем, там, где он остается статическим и как бы инертным, таится след существенного, который тематически будет выражен лишь в новой философии. Последняя же, от Декарта до Ницше, будет, как говорит Э. Жильсон, озабочена лишь тем, чтобы «скомпрометировать и исказить» истину томизма. Ибо если святой Фома уже *на пути*, он еще не *в пути* и оставляет другим опасность продвигаться вперед. Но, возможно, крайность, о которой объявляет здесь Э. Жильсон, находится в другом месте, а не там, где он ее видит. Преувеличение могло бы, скорее, заключаться в том, чтобы интерпретировать — вместе с ним — томистское «обогащение» ἐνεργεια в *actus* как в конце концов завоеванное единство того, что, с одной стороны, он называет «наиболее интенсивным актуальным динамизмом», а с другой — «наиболее завершенным формальным статизмом».⁴² Такое единство, по его мнению, не может не удовлетворить как одержимых динамизмом, так и опасющихся статиз-

⁴²*Gilson E. L'Esprit de la philosophie médiévale, I, p. 61.*

ма. Однако в стороне и от тех и от других остается Хайдеггер, для которого фундаментальный вопрос философии ни в коей мере не является раздором динамизма и статизма, то есть, как во времена Луи-Филиппа, движения и сопротивления, но это, еще до появления и того и другого, совсем иной вопрос, тот, что Платон воспринимал как «битву гигантов из-за бытия», начавшуюся, как ему было известно, еще до него. Героями этой гигантомахии были великие философы. Можно выразить сомнение, что святой Фома, несмотря на свое мировое значение, был бы среди них одним из величайших. Возможно, то же самое следует сказать и о Карле Марксе, хотя в том, что касается мирового значения, он берет верх над святым Фомой. Маркс, разумеется, властитель дум, и идеи, которые он приводит в движение, в свою очередь, как говорил Ален, «оставляют глубокий след на земле». Однако дело не в том, чтобы оставить в языке такие же, на первый взгляд, глубокие следы, как те борозды, что, продвигаясь шаг за шагом вперед, оставляет на своем поле крестьянин. Причуда нашего времени — смешение двух революций: философской и политической. Воображают, что свойственное мышлению предназначение в том, чтобы быть «у власти». Марксизм у власти — или Христос у власти — это, как считают те, кто требует только победы, пусть даже средствами марксизма, и есть истинная политика, выводимая из Священного Писания. Августин был у власти как епископ и обнаружил при этом определенные дарования. Но если ему приходится иногда быть философом, то не столько для того, чтобы нести бремя правления и епархией, и

доктриной, увеличивая число дорогих Э. Жильсону «неожиданностей», сколько для того, чтобы, как Ницше, в уединении и даже в отчаянии погрузиться в мышление, которое не вызывает слишком большого шума в мире, в мышление о *бытии* в его отношении к *ничто*. Тем самым он, сам того не ведая, вступает в непосредственный диалог с другими, с теми, кто от Парменида до Аристотеля ему предшествовал. Вопрос Августина у святого Фомы гораздо менее острый. Об этом свидетельствует почти незаметная мутация *de nihilo*, которое для Августина было существенным, в *ex nihilo*, где *ex* имеет в конечном счете лишь значение *post*, что уже не может соответствовать ни одному из возможных использований предлога *ex*, как в книге Δ *Метафизики* не забывает заметить Аристотель. Именно поэтому, к неудовольствию Э. Жильсона, для которого Августина-философа вообще не существует рядом со св. Фомой Аквинским, Хайдеггер говорит совершенно противоположное. Именно первый, по его мнению, обладает «спекулятивным умом».

Такого рода замечания ни в коей мере не представляют собой догматы веры, и каждому, разумеется, дозволено мыслить иначе. Для этого, кажется, достаточно держаться на удовлетворительном расстоянии от текстов и читать их «с лупой». Каждому дозволено в той или иной мере желать быть марксистом или томистом, или даже и тем и другим сразу. Но следует все же поразмыслить и над определением, данным Кантом эклектизму, который, как он говорил, заключается в том, «чтобы повсюду обнаруживать свои пристрастия». В том же самом смысле по поводу Са-

лона 1846 года выскажется и Бодлер: «Эклектика — это судно, желающее двигаться по всем четырем ветрам». Возможно, философия как такая как раз и отказывается от «четырех ветров» эклектизма. Она отдает себя ветру бытия, тому, что поднимается у греков, которые одни лишь и отправили в путь «этот бессодержательный и загадочный глагол, этот глагол БЫТЬ, сделавший столько великого в пустоте».⁴³ Когда в ветре бытия внезапно обретает полноту дыхание могущества и действия, идущее от Рима, философия вновь обнаруживает себя в истории мира, но в той точке, где «в свое время происходит встреча языков, несущих в себе историю».⁴⁴ Это уже, как считает Хайдеггер, который нам это говорит, предвестие новой философии, которую суждено завершить Ницше. Ницшеанское истолкование бытия как воли к власти, каким бы необычным оно ни было, не имеет, однако, ничего общего с простой онтической находкой, подобранной в чем-то непосредственно данным, чем-то вроде философского камня. Воля к власти, которая, согласно Ницше, и есть в самом бытии его *actus essendi*, ни в коей мере не скрывается в каком-либо из секторов сущего, где она могла быть доступным наблюдению свойством. Она везде и нигде. Именно поэтому Ницше столь решительно принимается за понятие воли как так называемой психологической реальности. Воля к власти — это не дело психологии. Она не является каким-либо актом воли. Когда ее разыскивают здесь или там в надежде сказать «вот она!», нико-

⁴³Variété III. Paris, 1924. P. 174.

⁴⁴Heidegger M. Holzwege, p. 342.

гда ничего не находят: все рассыпается на наших глазах. И тем не менее нет ничего более важного, чем понятие воли к власти, которое одно, как «самая глубокая суть бытия», позволяет нам раскрыть «за пределами чувственного мира как мира являющегося мир сверхчувственный как мир истинный, за пределами исчезающего посястороннего — сохраняющееся потустороннее», чтобы с открытыми глазами войти «в духовный день настоящего». ⁴⁵

Так же обстоит дело и с *actus essendi* святого Фомы, который все же является для него «самой глубокой сутью бытия». Его нельзя нигде найти, хотя он и господствует повсюду *ut aliquid fixum et quietum in ente*. ⁴⁶ Он является не каким-то сущим, но открытостью в просвете бытия в сущем. Разумеется, святой Фома также нам говорит о Боге, о котором ему возвещает Библия: вот *actus essendi*, как *purus*. Но разве сам Ницше говорит нам что-то иное? Разве не достигает воля к власти самой высшей точки, перед которой остается лишь сказать: вот она! ⁴⁷ И не это ли открывает нам в конечном счете Ницше, когда он истолковывает вечное возвращение равного как «вершину воли к власти»? «Вершину размышлений», — добавляет он. Следовательно, если, как и *actus essendi* святого Фомы, воля к власти как «самая глубокая суть бытия» не есть сущее, тогда она есть то, что в сущем наиболее полно соответствует природе бытия, и теперь представляет собой высшее Сущее, которое Ницше опять-таки изо-

⁴⁵ Гегель. Феноменология духа. СПб., 1992. С. 78.

⁴⁶ Св. Фома Аквинский. Против язычников, I, 20.

⁴⁷ В том же смысле, что и Августин: *Ecce Trinitas!*

бражает в виде вечного возвращения равного. Так и святой Фома изображал свой *actus essendi* кульминирующим в *actus purus essendi*. В метафизике в целом обе эти мысли оказываются, в сущности, неразделимыми. Сама такая неделимость в метафизике как таковой и является пиком мышления, хотя *вершина*, которую представляет собой высшее Сущее, может иногда утрачивать из виду *почву*, остающуюся сущим как оно есть. Ибо со своей стороны такая почва всегда ищется и находится лишь для вершины, о чем, как кажется, в двустихии из *Дивана* говорит нам Гете:

Если я должен тебе показать всю страну,
На самый верх придется тебе подняться.

Откуда же появляется в философии, эхом откликающейся себе самой, такая странная путаница, одинаково темная и непонятная как у святого Фомы, так и у Ницше? Но откуда приходит в голову Аристотелю, что *усия* «принципиально» была у него *ἐνεργεια* лишь для того, чтобы достичь кульминации в *ἐνεργεια οὐτα*, которая является *μάλιστα οὐσία* (высшей усией)? Не является ли метафизическое философствование хождением по кругу, где каждая из двух в равной степени фундаментальных мыслей может сказать о другой то же, что в сказке братьев Гримм говорит ёж зайцу: «Я уже здесь»? В этом отношении философия не прозрачна для себя самой. Нуждается ли она в высших просветителях? Или в том, чтобы вдали от нее самой незаметно открылось бы мышление еще более раннее, чем философия? Нам, возможно, следует научиться размышлять над тем, что на заре времен и в изречении, которое из глубины прошлого все

еще удивляет нас, без пояснений говорит нам один из мыслителей до Сократа, тот, кого потомки прозвали «Темный». Но что же говорит нам Гераклит, когда, заранее подводя итог, он упоминает о загадке, которой философия не перестанет быть для самой себя? Прислушаемся к его изречению как к первым словам мира: «Одно-единственное Мудрое (Существо) называться не желает и желает именем Зевса» (фрагмент 32).

ПОСОЛ ХАЙДЕГГЕРА ВО ФРАНЦИИ

В интеллектуальных кругах послевоенной Европы Жан Бофре (1907–1982) был известен в первую очередь как ученик и друг Мартина Хайдеггера. Нашему соотечественнику, чье знакомство с Хайдеггером состоялось в постсоветские девяностые годы, трудно понять, что несколькими десятилетиями ранее даже в такой «просвещенной» державе, как Франция, дружба с Хайдеггером требовала немалых дипломатических талантов. Знакомство французов с автором *Бытия и времени* проходило в совершенно иной атмосфере. Наши девяностые современник описывает так: «Сейчас у нас тоже поднимается волна моды на Хайдеггера. Многочисленные журналы считают престижным нечто из него напечатать (качество переводов при этом во внимание, как правило, не принимается). Всеобщему (и, надо сказать, справедливому) осмеянию подвергаются бездарные попытки дознания, в каких отношениях состоял Хайдеггер с национал-социализмом (особенно забавно наблюдать это в России, где книжные прилавки совсем недавно освободились от печатных выделений партийных философов по поводу очередных съездов). А скоро, того и гляди, на нас и вправду обрушатся многочасовые радиопостановки *Бытия и времени*».¹ В пятидесятые годы,

¹ Плотников Н. Мысль в пейзаже // Сегодня. 1994. 10 марта.

по крайней мере в их начале, все обстояло по-другому: редко какой журнал осмеливался напечатать Хайдеггера, а вопрос о его связях с национал-социализмом рассматривался как вопрос не теории, но юриспруденции. Тогда человек, представлявшийся другом и учеником Хайдеггера, мог бы стать обреченным на то же самое «молчание», что и он. Но по поводу Бофре, который больше, чем кто-либо, сделал для того, чтобы этот «заговор молчания» был разрушен, никто и никогда не осмелился бы задать вопрос: «Что же именно он утверждал своим молчанием?».

Жан Бофре родился в 1907 году в небольшом городке Озансе департамента Крёз провинции Лимузен. Интерес к философии пробудился у Бофре во время обучения в лицее, когда он в качестве вольнослушателя посещал лекции известного французского философа Алена в лицее Генриха IV. В Эколь Нормаль он поступает в 1928 году. Там он готовится к конкурсу на должность преподавателя философии, который успешно проходит в 1933-м, после годичного пребывания в Берлине (во время которого он близко знакомится с немецким языком и немецкой культурой, впоследствии сыгравшими в его жизни весьма важную роль) и воинской службы. Здесь же он готовит доклад *О государстве у Фихте* и начинает работу над диссертацией под руководством Жана Валя. Однако в это время его интересы не ограничиваются немецкой философией. Назначенный на должность профессора в Гере (в том же департаменте, откуда он был родом), Жан Бофре интересуется тогда Валери, психоанализом, Андре Бретоном, Элюаром, а также немецким романтизмом. Его ув-

лекает поэзия, и это увлечение дает о себе знать и в *Диалоге с Хайдеггером*. В лицее, где он преподает, он довольно произвольно толкует учебную программу, и лекция о Прусте может у него заменить занятия по психологии.

Однако исследовательская работа Бофре, в провинции легко приобретшего репутацию германиста, сосредоточивается вокруг мышления Фихте, Гегеля и Маркса. В довоенное время его серьезно увлекает марксизм, и здесь, в немалой степени благодаря знакомству с М. Мерло-Понти, он переходит от теории к практике. Активная работа в Народном фронте, частые поездки с не совсем понятной целью (известно о пребывании Бофре даже в Александрии), плен в начале войны, сразу же закончившейся поражением, бегство из плена — все эти события мало связаны с его академической карьерой. Вскоре он вновь возвращается к преподаванию сначала в Гренобле, а затем в Лионе. Именно в это время он открывает для себя *Бытие и время* Хайдеггера. 4 июня 1944 года, то есть в тот самый день, когда по радио сообщили о высадке союзников в Нормандии, Бофре испытал другое сильнейшее переживание, связанное с Хайдеггером: он, по собственному признанию, впервые его понял! Это мгновение принесло ему такую радость, в сравнении с которой померкла даже весть о приближающемся освобождении Франции. Когда французы вошли во Фрайбург, Бофре через одного своего знакомого офицера передал Хайдеггеру восторженное письмо: «... Да, вместе с Вами сама философия решительно освобождается от всех банальностей и облекает существенное своим достоинством...». Затем, через Фредерика

Товарнилки, отправившегося осенью 1945 года с визитом к Хайдеггеру, он передает тому серию из четырех своих статей, озаглавленных *К вопросу об экзистенциализме* и увидевших свет в журнале *Confluences*. По поводу этих статей, где речь шла главным образом о *Бытии и времени*, Хайдеггер скажет: он верно меня прочитал. Заметим, что это фактически единственный случай, когда Хайдеггер согласится с интерпретацией своего мышления. В знак признания Хайдеггер пригласил Бофре в гости. Визит состоялся в сентябре 1946 года, и этот день стал для обоих началом прочной, продолжавшейся до конца их жизни дружбы. Таким образом, чисто теоретический вначале интерес к философии Хайдеггера после личного знакомства с ним перерастает для Бофре в дело всей жизни, и, разумеется, у него нет уже ни времени, ни, возможно, желания завершить прерванную войной работу над диссертацией. Впрочем, преподавательскую карьеру он бросить не может, хотя и здесь все складывается далеко не благополучно. Около пятнадцати лет он преподает в Эколь Нормаль, но в 1962-м Луи Альтюссер не продлевает его контракт. Кроме того, Бофре преподает на подготовительных курсах в лицее Генриха IV (1949–1953) и в лицее Кондорсе (1955–1972). Он дважды выдвигает свою кандидатуру на постоянную должность в университете, и каждый раз ее отклоняют; первый раз в 1953 или 1954 году этому препятствует именно Жан Валь, формальным поводом для отказа посчитавший отсутствие диссертации; во второй раз он становится кандидатом на место в провинциальном университете Экс-ан-Прованса (1969–1970), но вновь не пароходит кон-

курс, хотя в этом случае главную роль сыграло получившее широкую огласку так называемое «дело Бофре».

В этом «деле» главное значение имело, судя по всему, отношение интеллектуального бомонда Франции не к Бофре, а к Хайдеггеру. Несмотря на отсутствие официальных академических регалий, Бофре очень скоро становится лидером хайдеггерианцев во Франции. Среди самых известных его учеников можно назвать такие имена, как Жан-Франсуа Куртин, Эммануэль Мартино, Франсуа Везен (переводчик *Бытия и времени* на французский), Франсуа Федье, Жан-Люк Марион, Мишель Деги, Ален Рено, Доминик Жанико, Рожер Мунье и другие. Примерно в те же годы Хайдеггер открыл для себя Прованс, свою «вторую Грецию». Именно Жан Бофре в 1955 году, во время конференции в Сериси (Нормандия), познакомил Хайдеггера со знаменитым поэтом-сюрреалистом Рене Шаром, который был во время войны партизанским командиром отряда Сопротивления. Между Хайдеггером и Рене Шаром очень скоро завязались дружеские отношения, и поэтому читатель не должен удивляться довольно частым ссылкам Бофре на стихи последнего. Рене Шар пригласил Хайдеггера в свой дом в Провансе, возле местечка Летор (департамент Воклюз), а Бофре договорился с Хайдеггером о том, что, приехав туда, тот организует небольшой семинар для немногих избранных друзей и ближайших учеников Бофре. Такие семинары проводились в 1966, 1968 и 1969 годах. До нас дошло их описание: «Постепенно сложился устойчивый ритуал этих встреч. До полудня все сидели в саду под платанами и под стрекотание цикад обсу-

ждали, скажем, изречения Гераклита; или слова Гегеля: „Разорванный чулок лучше заштопанного. Но с самосознанием дело обстоит не так“; или греческое понятие судьбы; или — в 1969 году — одиннадцатый тезис Маркса о Фейербахе: „Философы лишь различным образом объясняли мир, задача же в том, чтобы его изменить“. Во время этих утренних разговоров под колышущимися тенистыми кронами все единодушно сходились на том, что мир следует объяснять так, чтобы люди, наконец, снова научились обращаться с ним бережно. Беседы всегда протоколировались, хотя мистраль порою разбрасывал страницы. Что ж, тогда все присутствовавшие дружно собирали эти листки и приводили их в порядок. Один из таких протоколов начинается словами: „Здесь, рядом с масличными деревьями, которые жмутся к нашему склону и спускаются до самой равнины, на просторе которой, отсюда невидная, струится Рона, мы опять начинаем со второго фрагмента (Гераклита). За нами — дельфийский горный массив. Это ландшафт Ребанка. Тот, кто найдет туда дорогу, побывает в гостях у богов“».²

Большую известность имя Бофре приобрело после публикации знаменитого хайдеггеровского *Письма о гуманизме*, которое было адресовано именно Бофре. В ноябре 1946 года, узнав, что один из его друзей уезжает во Фрайбург, он составляет письмо для Хайдеггера, где ставит перед ним три вопроса: во-первых, относительно теории ангажированности Ж.-П. Сартра; во-вторых, «как вернуть значение слову „гуманизм“?»; в-третьих,

² Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время. 2-е изд. М., 2005. С. 530.

«как сохранить элемент риска, который предполагает всякое исследование, не превращая философию в простую авантюру?». Ответ Хайдеггера Бофре представляет собой одно из важнейших его произведений. Наиболее развернутый ответ Хайдеггер дает на второй из этих вопросов, подвергая критике любой гуманизм в той мере, в какой он основывается на метафизической концепции человека, и утверждая, что если гуманизму и суждено еще раз появиться, то только тогда, когда он воспримет более высокое определение человека как «пастуха бытия».

Кроме того, Бофре издал поэму Парменида, которая пользовалась большим успехом и принесла ему заслуженную известность среди специалистов в области классической филологии. Одна из работ, вошедших в первый выпуск четырехтомника *Диалог с Хайдеггером, Лекция о Пармениде*, представляет собой запись лекции, прочитанной в Сорбонне в ответ на просьбу факультета филологии. Но эта работа имеет ключевое значение и для формирования историко-философских воззрений Бофре. Именно у Хайдеггера Бофре заимствует концепцию истории философии как забвения бытия, того бытия, с которого начинается мышление Парменида.

Постепенно вокруг Бофре, за которым помимо прочего к тому времени закрепилась слава одного из лучших педагогов Франции, сложилось что-то вроде эзотерического сообщества, которое, если судить по перечисленным выше именам, начинало играть в интеллектуальной жизни страны все более и более весомую роль. Все это необходимо в полной мере учитывать, если мы хотим понять все обстоя-

тельства разразившегося вскоре скандала. Последние годы жизни Бофре были омрачены по меньшей мере тремя крупными неприятностями: во-первых, обвинением в антисемитизме, во-вторых, наметившимся распадом группы хайдеггерианцев и, в-третьих, повторным провалом при попытке занять постоянную университетскую должность. Все эти события были взаимосвязаны, и рассматривать их отдельно друг от друга не имеет смысла.

Что касается выдвинутого против Бофре обвинения в антисемитизме, то далеко не случайно, что оно формулируется и получает огласку именно тогда, когда в первую очередь благодаря инициативе Франсуа Феды готовится публикация коллективного труда, посвященного Жану Бофре: *Терпеливость мышления*. В подготовке принимают участие Жак Деррида, Доминик Фуркад, Морис Бланшо и другие. Сборник статей был почти готов, когда внезапно вспыхивает скандал, который и окрестят «делом Бофре».

Однажды вечером в гостях у Бофре прозаик Роже Лапорт слышит антисемитские высказывания об Эммануиле Левинасе и рассуждения о том, что «истребления, о которых говорят евреи, так же маловероятны, как и слухи, которые распространились по поводу ужасных событий в Бельгии после войны 1914 года (когда немцы якобы убивали и резали детей)». Лапорт сообщает об этом Жаку Деррида, Деррида сразу же реагирует и пишет на эту тему письмо Франсуа Феды; Феды отвечает, что речь идет о клевете, и Бофре все отрицает. Лапорт же, по словам Деррида, настаивает на обвинении. Опережая события, его жена Жаклин предупреждает Мориса Бланшо, который к

тому времени уже послал Фёдье статью, посвященную Бофре. В последний момент Бланшо решает посвятить свой текст Левинасу в знак протеста. Что касается самого Левинаса, наслышанного об этом деле, то он реагировал, по словам Деррида, с равнодушием: «Да, Вы знаете, у нас так принято...». Деррида и Бланшо пишут письмо каждому из редакторов сборника, чтобы выразить свой протест; они поручают редактору «Галлимара» передать письма, но эти письма так никогда и не придут по назначению, вероятно, перехваченные Франсуа Фёдье. Позже к этим обвинениям и как очередное доказательство антисемитских убеждений Бофре добавляют еще и якобы публично выраженную им поддержку историку-ревизионисту Роберу Фориссону (о чем свидетельствует письмо, которое Бофре ему отправляет). Возможно, настроения подобного рода были на самом деле характерны в тот момент для Бофре, что, вероятно, частично было связано с горечью его провала при попытке добиться успеха в университетской карьере. Фёдье еще раз старается взять под защиту Бофре, утверждая, что тот вообще не знал этого историка. (Необходимо уточнить, что эти сведения взяты из книги о восприятии Хайдеггера во Франции³, из труда, в котором люди, возможно, ближе всего знакомые с вопросом, а именно Ф. Фёдье, Ф. Везен и Э. Мартино, отказались принять участие, что делает более вероятными сведения, которые там сообщены, поскольку фактически они их не отрицают, хотя речь и идет о сведениях, полученных из вторых рук.)

³ *Dominique Janicaud. Heidegger en France: 2 vol.* Albin Michel, 2001.

Как следствие этих событий можно рассматривать и попытку поставить под сомнение гегемонию Бофре в деле изучения Хайдеггера во Франции.

С конца сороковых и до середины семидесятых годов авторитет Бофре в исследованиях хайдеггеровской философии абсолютно бесспорен: он уступает только самому Хайдеггеру. Но незадолго до смерти Хайдеггера, в 1976 году, один из учеников Бофре, Роже Мунье, отправляет автору *Бытия и времени* письмо, в котором оспаривает монополию Бофре. Правда, сам Хайдеггер переправляет это письмо Бофре, подтверждая тем самым свои дружеские отношения с последним и его правоту в споре. Затем, уже после смерти Хайдеггера, Ален Рено инициирует полемику вокруг публикации одного текста Хайдеггера: Рено оспаривает строгость текста и говорит о предвзятости переводчика. Этот спор вызывает раскол среди хайдеггерианцев, до сих пор объединявшихся вокруг личности Бофре, который, будучи весьма задет этими разногласиями, проводит свои последние годы в полемике и спорах.

Третьим событием, омрачившим старость Бофре, был повторный провал при попытке получить должность в университете, весьма его огорчивший. Он остается убежден, что вокруг его личности и вокруг личности Хайдеггера существует определенный заговор.

Бофре умер в 1982 году. Он похоронен в своем родном городе Озансе.

В. Ю. Быстров

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие. Письмо Мартину Хайдеггеру по случаю его восьмидесятилетия	5
Рождение философии	23
Гераклит и Парменид	57
Лекция о Пармениде	81
Зенон	139
Заметки о Платоне и Аристотеле	150
Energeia et actus	202
<i>В. Ю. Быстров. Посол Хайдеггера во Франции ...</i>	244

Жан Бофре

ДИАЛОГ С ХАЙДЕГГЕРОМ

В 4-х книгах

Кн. 1

ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Редактор *Е. С. Васильева*

Верстка *Е. Мальшкин*

Подписано к печати 01.03.07. Формат 80×100 1/32.

Бумага офсетная. Гарнитура «Мысль».

Печать офсетная. Усл. печ. л. 16

Тип. зак. №

Издательство «Владимир Даль»

193036, Санкт-Петербург, ул. 7-я Советская, д. 19

Отпечатано с готовых диапозитивов

в ГУП «Типография «Наука»

199034, Санкт-Петербург, 9-я лин., 12