

## ПАМЯТИ КОЛЛЕГИ

В этом году ушел из жизни В.В. Биbihин. Вместе с читателями *Историко-философского ежегодника* редколлегия скорбит о потере одного из наших постоянных авторов, чей многогранный талант находил выражение как в собственных исследовательских публикациях, так и в переводах и комментариях текстов самых разнообразных мыслителей. Мы выражаем свою благодарность вдове Ольге Евгеньевне Лебедевой, любезно предоставившей из архива Владимира Вениаминовича публикуемый здесь текст и подготовившей его окончательную редактуру.

\* \* \*

### ВХОДЯ В МИР БИБИХИНА

*С.С. Хоружий*

*Онтология и дискурс*: как думается, именно в этих двух планах, проблемных полях, пространствах мысли, должно будет в первую очередь разворачиваться будущее осмысление философского дела Владимира Вениаминовича Биbihина. Онтология, *Philosophia prima*, *Metaphysica generalis* – эти имена звучат сегодня архаикой. В этом свои причины, своя оправданность; однако неотменимым остается и то, что эти формы мысли – классика. И это значит, что они всегда сохраняют право и возможность – а, может быть, и необходимость? – своего присутствия в любом времени: в новом и непредсказуемом облике.

Мысль Биbihина – отчетливо онтологической складки. Читая его, мы очень скоро не можем не заметить один сквозной философский мотив. Можно обозначить его, хотя бы для начала, условно, как *мотив глубины*: измерения глубины, присущего реальности и своим присутствием вносящего в вещи и явления *различение*: различение (различие, расщепление) между поверхностной картиной, первым впечатлением или прочтением – и некоей иной картиной, иным прочтением, более существенным, более истинным. Различение усматривается философом по-разному: часто – вскрытием пластов языка, старинной методой этимологизации; иногда – путем расширения контекста, напоминанием дополнительных концептуальных связей, исторических обстоятельств; а иногда и просто

стальным взглядом на определенные детали предмета. Весьма разный характер носит на первый взгляд и само различие. Однако неустанная, даже, если угодно, монотонная демонстрация его присутствия во всем и всюду скоро заставляет задуматься.

Первым делом, мы понимаем, что за всеми примерами, проявлениями различия стоит нечто общее, какое-то универсальное свойство реальности. Этого мало, однако. Речь философа отнюдь не звучит речью школьного учителя, который “показав на примерах, подводит к общему закону”. Никакого общего закона он нам не хочет открыть, и то, что открывается в различии, не будет сведено ни в какую формулу, не поддастся никакому описанию. И постепенно мы понимаем больше: смысл того, к чему нас подводят эти настойчивые усмотрения различия, не где-то *за* различием, а в нем самом. Не за ним стоит некое универсальное свойство, а оно само своим присутствием составляет глубинную черту реальности, ее фундаментальный предикат. А то неопишемое, о чем оно говорит, не есть уже ни свойство, ни предикат, а скорее необходимая, однако неявная предпосылка всего. И это, по определению, значит – понимаем мы еще дальше – что различие, демонстрируемое философом, – *онтологическое* различие, та самая *ontologische Differenz: различие между сущим и бытием*. Нарочито простая, чуждающаяся “терминов”, речь философа, с самого начала и постоянно, была речью, ориентированной к бытию.

Простота речи отнюдь не означает пренебрежения к философскому профессионализму, ухода в маргинальный – или эссеистический, или иной околофилософский – дискурс. Мысль Бибихина, во-первых, всегда и очень плотно – в атмосфере культуры, в историко-культурном ландшафте; во-вторых, она и по-своему методологична, она формирует собственные орудия. Из главных орудий для философа – центральные, ключевые концепты, вокруг которых собирается и которыми организуется (никогда не жестко, всегда исподволь, и все же определенно организуется) его философствование. Эти концепты – следующая форма, в которой конституируется онтология; они, в частности, концентрированно, сгущенно содержат и воплощают в себе онтологическое различие.

Первым из этих собирающих и фокусирующих концептов стал – *Мир*: ему посвящен был самый первый из серии лекционных курсов Бибихина: серии, которая, несомненно, представляет собой одно из главнейших философских событий своего времени, 90-х годов. В тематизации Мира, которая развернута в курсе 1989 г., одно из самых онтологически нагруженных понятий – “целый мир”. Это – апофатическое понятие; “целый мир”, по Бибихину, – самое необходимое (“Нигде, как в целом мире, не может иметь места существо человека”<sup>1</sup>), и однако всегда неприступное, не данное, отсутствующее. В этой апофа-

---

<sup>1</sup> Бибихин В.В. Мир. Томск, 1995. С. 143.

тической трактовке – семена будущего сближения с Витгенштейном. Сближение это на первый взгляд странно, парадоксально: философ онтологической ориентации, философ бытия, с вызывающе афористичным и антисистематичным, разговорным, доверительно-устным, почти розановским стилем – и “логический позитивист”, фанатически озабоченный точностью любого высказывания, доводимый этой заботой до косноязычного и обрывочного гиперлаконизма, до “экстаза отрицаний”, как выражается о его дискурсе Владимир Вениаминович. Но на поверку, эта противоположность – очень внешнего свойства; а за ней – сложное плетение глубинных нитей, нитей общности, корреляции, творческих совпадений и перекличек. Даже в их жизненном поведении и творческом темпераменте можно обнаружить важные сходства, затаенный огонь, питавший творчество их и жизнь, сообщавший им подспудный пафос. “Бибихин и Витгенштейн” – объемная тема, и мы не входим в нее сейчас, но все же зафиксируем главное: необходимость деконструкции исходной внешней полярности. В действительности, вызывающе необязательный и афористичный дискурс Бибихина таит в себе ту же “витгенштейновскую” истовую заботу о внутренней точности, выверенности, достоверности каждого слова и высказывания (другой вопрос – каковы критерии, которыми у обоих руководится эта забота!); а у “позитивиста” Витгенштейна давно и основательно выявлен исследователями глубокий, своеобразный онтологизм. Один из его основных аспектов как раз связан с Миром: у Витгенштейна это тоже важнейший концепт, который в Первом разделе “Трактата” характеризуется так: “Факты в логическом пространстве суть Мир” (1.13). Однако логическое пространство не есть ни эмпирическая, ни интеллигибельная данность, если мы учтем, как максималистски-ответственно и нагруженно, в каком сильном смысле Витгенштейн понимает логическую форму, которую он утверждает имманентной своему Миру: в “логическую картину” (3) он допускает лишь sinnvolle Satz, во всей полноте осмысленное – и в этой полноте недоступное! – полагание. Итак, Мир Витгенштейна – апофатический концепт; и мы понимаем, как близок был русскому философу “Мир, подаренный способом Витгенштейна” (его выражение).

Далее, столь же изначально для мысли философа – *Присутствие*. Оно уже есть и в “Мире”; и понятно, что его разработка шла в значительной мере в контексте многолетней и многогранной работы Владимира Вениаминовича над Хайдеггером: работы, имевшей столь капитальное значение для нашего философского просвещения, что в лексиконе московского студенчества возник удивительный автор “Хайбихин”. Но концепт Бибихина был не заимствованием у Хайдеггера (тем паче что Dasein и не передавалось по-русски как “присутствие”!), но – *согласием* с ним; сам философ пишет, например, так: “Мы называем существо человека присутствием не только потому что Хайдеггер назвал существо человека присутствием, Dasein, но

и потому что не видно лучшего названия этому неизвестному”<sup>2</sup>. Здесь важно сказать, что согласие явно фигурирует у Библихина как отраженный концепт и играет существенную роль: именно, роль своеобразного связующего принципа в порядке вещей. Для философа это также онтологический принцип, в котором ясно различимо генетическое родство с античными мотивами бытийного лада и гармонии. Согласие входит и в конституцию Мира, и в конституцию Присутствия (ср. хотя бы: “Мир – это согласие, в котором только и открывается целое... Чистое присутствие как согласие во всем”<sup>3</sup>) – и вряд ли надо считать всего лишь внешней деталью, иррелевантной для философского существа, тот факт, что само продумывание этих концептов совершается у философа в элементе согласия с двумя классиками. И точно так же в элементе согласия с Хайдеггером, с дискурсом Ereignis, определяющим собою всю позднюю его мысль, развертывается у Библихина речь о *Событии*, которое также, безусловно, принадлежит к центральному и заглавным концептам его философии и его онтологии<sup>4</sup>. Дополнительное значение и масштабность теме События придает у него еще и то, что эта тема в немалой мере вбирает в себя тему языка и слова, первостепенно важную для Владимира Вениаминовича – напомним, профессионального лингвиста и филолога-классика. Неразделимая и обоюдная связь Слова и События – фундаментальный постулат Библихина при развертывании обеих тем. “Слово в своем существе – голос события”, – читаем мы уже в первой из его книг<sup>5</sup>. “Слово и событие” – так он назвал одну из последних книг, которые успел выпустить при жизни.

В свете неоспоримой онтологичности Согласия в философии Библихина, особо многозначителен тот факт, что в развертывании еще одной темы этой философии, не менее сердцевинной и не менее постоянной, а именно, темы *Энергии* – мы не найдем уже ни следа согласия. Этой теме он посвятил два курса, в разные периоды творчества: в 1990 г. в МГУ и в 2002 г. в Свято-Филаретовском Богословском институте; с ней также связана теснейше и вся его работа над наследием св. Григория Паламы – работа, в центре которой его пе-

---

<sup>2</sup> Там же. С. 27.

<sup>3</sup> Там же. С. 113.

<sup>4</sup> Можно отметить, что дискурс События у Библихина включает и диалог с Бахтиным, который в своих ранних текстах представил собственную трактовку События, раскрывая его категориями “бытия-события”, “события-поступка” и др. Эта побочная нить дискурса – уже не в элементе согласия; напротив, трактовка Бахтина со всей определенностью отвергается. Установив, что в этой трактовке нарушена основоположная нераздельность События и Слова, что у Бахтина Слово оторвано от События и “Событие осталось по существу безъязыким” (*Библихин В.В. Слово и событие*. М., 2001. С. 101), философ не останавливается перед решительным вердиктом: “Философия поступка Бахтина оборвана не в рукописи, а в мысли... Она взяла слишком резкую ноту... и не могла продолжаться на той надрывной ноте” (Там же. С. 98–99).

<sup>5</sup> *Библихин В.В. Язык философии*. М., 1993. С. 47.

ревод “Триад”, не менее нужный и важный для отечественной культуры, нежели перевод “Бытия и времени”. Какой-либо серьезный разбор этой темы пока еще невозможен, поскольку из всех основных текстов, относящихся к ней, сегодня общедоступна только статья “Материалы к исихастским спорам”, опубликованная в сборнике “Синергия” в 1995 г. Но можно определенно сказать, что если иконономия Мира, Присутствия, События разворачивается у Владимира Вениаминовича в стихии согласия, постоянно осязаемого присутствия другой мысли, созвучной и гармоничной с его собственной, – то иконономия Энергии разворачивается также в стихии постоянно осязаемого присутствия другой мысли; но на сей раз эта другая мысль – в совершенно иных отношениях с его собственной. Эту другую мысль об Энергии представляют православие, исихазм, Палама, и совсем рядом – С.С. Хоружий. Безусловно, это не враждебная мысль, никоим образом; но это и не созвучная мысль, а мысль, своим присутствием напрягающая, беспокоящая, тревожащая, и в отношениях с ней – не гармония, а контрапункт. «Мне не хватает злости на тебя... Отношение... к Паламе, к “есть”, к Дионисию Ареопагиту тебе придется просто пересмотреть», – пишет он мне 21 апреля 1994 г. Здесь главный узел, фокус проблемы, как всем известно, – сакраментальное отношение между энергией и сущностью. На какой-то из моих книг я ему надписал: “В сущности, брату” – и взглянул на написанное – и оно вдруг открылось, отозвалось другим, нечаянным смыслом. Я очень удивился – и уже словно под диктовку этого смысла, нечаянного, но властного, медленно и покорно докончил: “В энергии – оппоненту”...

В этой другой мысли, другой рецепции Энергии философа тревожит и напрягает ее напрасное, беспочвенное, как он убежден, стремление к альтернативе, к отходу, отказу от единственно возможного русла, в котором Аристотель и вся западная традиция. (Не исключается, видимо, даже Хайдеггер, хотя попытки его исключить были и в некоей мере вопрос открыт.) Однако эти слова не выражают всей ситуации. Казалось бы, раз стремление беспочвенно – что тревожиться? нужно просто продемонстрировать эту беспочвенность, однажды и навсегда. Но если, скажем, трактовку События у Бахтина философ спокойно отвергает, нимало не находя нужным вновь и вновь возвращаться к ней, то трактовка Энергии у Паламы (и во всей с ним связанной линии) остается всегда тревожащим топом его мысли. Как Сократ для афинян, Энергия, если угодно, – *овод* мысли Библихина, не дающий ей успокоиться в радостно-гармоничном ландшафте Мира и Согласия, Присутствия и События. И такое восприятие темы Энергии сегодня в высшей степени стимулирующее и ценно. Эта тема – один из главных проблемных узлов современной мысли, где контуры решения еще совершенно не ясны, и нам предстоит отыскивать их – благодарно опираясь на обширные разработки, оставленные ушедшим философом.

Как мы сказали вначале, никакое осмысление философского дела Владимира Вениаминовича заведомо невозможно без специального внимания к его дискурсу. Этот дискурс – дискурс не просто философа, но и филолога, лингвиста, опытнейшего литератора-переводчика – крайне своеобразен, уникален в своей лексике, стилистике и поэтике, в комплексе своих приемов и средств; и его реконструкция – особая тонкая задача. Не входя в нее, скажем о другом. Искуснейшее владение всеми орудиями дискурса открывает перед философом немалые возможности злоупотребить этими орудиями: не столько напрямик утверждая, сколько протискивая и протаскивая с помощью риторических средств такие позиции, положения, которые нельзя защитить философскими средствами. Сегодня в культуре постмодернизма чрезвычайно распространено охотное и неограниченное использование этих возможностей злоупотребления: это – *терроризм дискурса*, отлично известный современный феномен. В русской мысли его предтеча – В.В. Розанов; он – любопытнейшее “недостающее звено”, стоящее между ядовитыми и изящными острословами-парадоксалистами старых времен и новейшими террористами дискурса, авторами лобовыми или, еще верней, ломовыми: дискурс у них – тот самый лом, против которого нет приема. И отнюдь неслучайно на всем протяжении творческого пути Бибихина сопровождает глубокий интерес к Розанову: ему очень ведомо было розановское искушение, искушение терроризмом дискурса. Исследователям предстоит выяснить, всегда ли философу удавалось преодолеть это искушение...

В этих скудных строках мы только назвали основные слова, указали главные вехи большой и самостоятельной философии, которую еще нужно тщательно изучать. Многое и многое еще остается сделать, прежде чем мы действительно сможем увидеть и понять *мир, подаренный нам способом Владимира Вениаминовича Бибихина*.

## ФИЛОСОФ В. БИБИХИН

*А.В.Ахутин*

Сказать о Владимире Бибихине – философ, вовсе не значит назвать только его профессию, область занятий. Занимаясь делами и научными исследованиями, мы забываем, что дела ведутся, а исследования предприняты и распределены по специальностям в изначальной человеческой задаче – *пытании бытия*. Философия хранит память о человеке как испытателе бытия. В этом средоточии понимал философию, так сосредоточенно был философом и останется в философии В. Бибихин.

Пониманию философии как испытания свойственно понимать и другое: настоящая мысль есть *ступание* (со всеми приставками) куда не ступала нога человека, она требует отваги. Испытание бытия взаимно. Философская пытливость к бытию испытывает испытателя, меру его решимости “узнать себя”, испытать собственную способность вместить открываемое философским опытом, спознаться “с будущим в быту”, вынести свободу бытия.

На озабоченных людей философские опыты, затрагивающие настоящее, происходящее, могущее, часто производят впечатление, наоборот, отвлеченного, чтобы не сказать праздного, мышления. Между тем все дело философии со времен Платона – *только* обратить внимание. С первых слов о мире (“Мир”) и слове (“Язык философии”) В. Биbihин делится с нами своим вниманием к событию слова и мира, вовлекает в отвлечение к бытию, которого нигде нет и которое – вот, всё “целиком здесь и теперь” (Парменид), все “такое, какое есть” (Витгенштейн). Опыт этого внимания таков: чтобы успеть за ежесекундным успехом бытия, надо отступить, оставить все как есть, дать быть; чтобы сказать, – суметь дать сказаться. Только тут и так, в понимании, расширенном мыслью до касательства настоящего бытия, бытия как оно есть (что, впрочем, тавтология), впервые по-настоящему испытывается (испытывается и воспринимается) всё, что способны открыть в мире опыты восторга, ужаса, любви, отчаяния... иначе мы лишь обитатели местечка, удобно обжитого нашими личными “переживаниями” и общественными “пафосами”, огороженного и обставленного нашими вечными “ценностями”...

Вслушиваясь, как в фило-логическом внимании В.Б. слова, привычно значащие, что им положено, вдруг начинают говорить неслышанное, мгновенно озаряющее неожиданным, все меняющим смыслом (стоит только, например, уловить разные смысловые обороты слова “оставлены” в тезисе: “мы оставлены Богом!”), не трудно уловить направление его фило-софского внимания (попросту, это двоякая внимательность одной “филии”): философия обращает опытное внимание нашей бывалости в мире во внимательность к небывалому опыту самого мира. Для философов в изначальном (буквальном) смысле слова философия – это преданность оставленному *вне*: неведомому, несказавшемуся, непомысленному, это опыт небывалого, поставленный на себе. Тут общий корень философии и поэзии. Из этих корней “каменная задумчивость” В. Розанова, “мышление бытия” М. Хайдеггера, “молчание” Л. Витгенштейна, – ближайших собеседников В. Биbihина.

Словом, философская *теория* требует своей *практики*, бытия *на деле* жизни. Философия была для Владимира Вениаминовича делом, практикой, жизнью (разумеется, не манерой *его* жизни, а ее жизнью в нем). Потому в его речах – *говорениях* – о философских сюжетах и предметах ведущей была действительность самого дела

философии, событие, энергия мысли, возвращение продуктов, остатков (останков) бывшей философии (“терминов”, “категорий”, “дисциплин”, “систем”, “измов”...) в творящий огонь мысли – искры “всегда живущего” огня бытия, – а мысль обитает и происходит в речи живого языка, это ее стихия.

Чтобы коснуться вниманием мира, бытия, как того хочет философ, надо суметь стать, расположиться, распахнуться к миру, чтобы он мог коснуться умного (внимательного) средоточия твоей души и сказаться в ней. Речь В. Бибикина, звучащая странно для иного учебного уха, позволяет припомнить изначальный смысл слова *философия*: это речи “филии”, любви-дружбы, внимательной увлеченности, захваченности, если воспользоваться одним из любимых слов В. Бибикина. Говорю не о “художествах” его стиля, а о его философском истоке и смысле.

Живя в мире, где наука диктует, как надо правильно думать и говорить, и философию привыкли строить как науку о неких философских (метафизических) “предметах” – о мире, Боге, душе, бытии... Если же таковые предметы считают метафизическими иллюзиями, философии остаются еще проблемы познания, методологии, языка... Когда вспоминают традиционное определение – что философия это наука о первых началах и причинах – начала считают принципами, вроде аксиом в математике, о которых тоже можно рассуждать. В XX в., правда, вспомнили, что прежде чем рассуждать о предметах, каковы бы они ни были, их сначала нужно как-то иметь; что метафизических *предметов*, правильно, не существует, потому что предметы вообще появились, и сам мир стал “предметным” в результате неких архитектурных сдвигов в недрах метафизики. Феноменология обратила внимание на то, что “данности”, считающиеся первыми, сначала как-то, откуда-то (кем-то?) даны, что в том, *как* всё, что дано, дано (*there is; il y a; es gibt*), *как* всё есть, с самого начала замешана мысль, понимание (“конститутивная работа сознания” Э. Гуссерля, “понимание бытия” М. Хайдеггера, “игра языка” Л. Витгенштейна), что это *понимание*, только потому, что оно всегда уже – априорно – случилось и стало просто быть, принимается за фактическую наличность (например, “предметов”). Если “мета” метафизики отсылает к миру сверхчувственных предметов, надстраиваемым над чувственным, “физическим” миром, то фундаментальная онтология М. Хайдеггера – а мысль В. Бибикина коренится в ближайшем соседстве – *обращает внимание*, возвращает внимание в первичность мышления бытия, где нет “предметов” и рассматривающих их со стороны “субъектов”. Тут и так обитают “первые начала и причины”, занимающие мысль в философии.

Философия не наука о первых началах, она вообще не наука и не о... Философия – это вхождение, погружение *в* первоначало. Здесь мышление, моя собственнейшая собственность, будет мышлением бытия, если окажется *его* собственностью, – не о чем, а *чьим*. Первый



опыт философии, который философу приходится поставить на себе, есть опыт возвращения к первоначалу, даже первоначинанию, “когда ничего еще не было” – ни мира, вечного или сотворенного, ни даже богов, ни имен, ни слов, ни знаков, ни, подавно, понятий и систем. Речь не о беспредпосылочной мысли, а о том, как устроен человек, – на что брошен, куда послан, что за удел ему ниспослан. Опыт философски радикальной эпохе – это опыт разучивания, опустошения, нищеты, соседства со смертью и безумием. Чтобы дать в себе место полноте мира, опустошенность должна быть полной. “Для полноты надо, чтобы многое с человека осыпалось или было бы уж пусть хоть насильственно содрано как одежда. Надо, чтобы он взял себя вместе с пределом, границей, имена которой нищета, сон, смерть, молчание. Если он не поддастся панике, у него откроется второе дыхание. Или впервые откроется дыхание”<sup>1</sup>. Так ведь и Платон, чтобы пояснить характер философского эроса, придумывает в “Пире” полубога Эроса, сына богатства и бедности, витающего между небом и землей, обретающего всё, что имеется, в миг спускающего всё, что приобрел, вновь у начала начал, один на один с еще не тронутым, небывалым, всегда новым миром. Нет больше, кажется, не только что логик, герменевтик, методов, подходящих понятий, но вообще слов, звуков, жестов – разве что удивление, каменная задумчивость, амехания, молчание перед “первыми вещами”, с которых осыпались вторичные имена. Философ перекликается в этом звучащем и понимающем молчании с поэтом, ищущим для первых вещей первые слова.

Философ таков (а В.Б. такой философ), потому что такова философия: мысль, ходящая по лезвию между всем и ничто, ведь только на границе с ничто находится всё. Это открытие Парменида напомнил нам и возвестил как последнюю новость, новее и горячее всех “перестроечных” новостей, В.Б. в лекциях “Чтение философии”, весенним семестром 1992 г. Философия выдвигает свои первоначала и основоположения только для отвода глаз, ее дело не ставить очередных слонов на черепаха, а быть там, где не положено, вернуться туда, где ничего не положено, где, кажется, все, как у нас, навсегда потеряно и очень даже может ничего больше не начаться. Может или нет, она – философия – этого не знает, но ни за какие царства ни на земле, ни на небе своего незнания, своей нищеты, “роскошной бедности” не отдаст. Тут человек не ходит с дрессированной мыслью на поводке от вещи к вещи, из царства в царство, а проваливается в мысль, в ее провал, куда во всем мире один только человек может провалиться, потому что он-то и есть провал, провал в начало, в первое начало, в начинание. Куда он, человек, может быть возведен, Бог знает, но ничего в нем не понять, если не знать, что в нем все может быть провалено и ничего больше не начаться. Это условие “первых начал и причин”: чтобы не стать вторым,

---

<sup>1</sup> Бибихин В.В. Из жизни русского слова // Слово и событие. М., 2001. С. 122.

вторичным начало всегда должно быть *другим*. Начало есть *первое* начало, когда оно *другое*, когда оно снова-начинание. “В важном смысле можно сказать, заостряя, что настоящее начало может быть только другим, беря настоящее и другое во всех смыслах”<sup>2</sup>. Бытие открывается благодаря человеку, с помощью человека как начинание, а это значит: может и не получиться, никаких онтологических машин нет.

Словом, философия, осмысленная не как *учение* о началах, а как припоминание и пробуждение изначального мышления, оказывается вещь весьма странной. Именно эта, присущая всякой строгой философии, странность образа мысли и речи создает трудности, которые чаще всего считают сложностью спекулятивного учения. Странность философской речи В.Б., кажущейся столь прихотливо своевольной, ни в одной запятой не манера, она вся исходит из ответственного и самоотверженного опыта первоначинания понимающей мысли и осмысленного слова. Отсюда особенности его философского бытия, редкостные, драгоценные качества, нынче почти напроцупь утраченные и обесцененные.

В.Б. не сообщал результаты своих изысканий во всеоружии “научных аппаратов”, а доверчиво приглашал к своему философскому очагу. Здесь, где думают, ни учено, ни красно не говорят. Философия В.Б. существует как сосредоточенный интимный разговор с самим собой, откровенно идущий на публике, словно впервые начинающийся перед лицом начинающих. Так – топчась на месте, кружась, отказываясь от сказанного, попадая в тупики – начинают понимать, а в этом начинании суть философии. Публично оскандалиться, не найдя нужного – первого – слова, здесь лучше, чем уверенно прикидываться последним словом. Подходы, попытки, околичности – складывают условия возможного *рождения* мысли. В самом деле, если философия и учит чему-то, то этому: как мысль зачинается, происходит, не получается, сбивается, снова встает на ноги... Потому в “детском лепете”, в незащитной царственности младенческого жеста В.Б. находил нечто гораздо более родственное философии, чем в компетентном оперировании понятиями. Таково сократическое начало философии. Так, словно ученик перед Учителем, публично исповедуясь и спотыкаясь в первых неуверенных мыслях и словах, начинал богословствовать св. Августин. Так подвешивал свое я-бытие на паутинке cogito Декарт. Так на грани окончательно в любой момент умолкания, безумия и самоубийства отыскивал, что можно ясно сказать, Л. Витгенштейн.

Философия В.Б. существовала как *чтения* – даже, настаивал он, *говорения* – но говорения, сначала набело записанные и продуманные. Записано, однако, не то, о *чем* предстоит сказать, а то, чему подлежит *сказаться*. Это опять не прием, а суть дела. Ведь парадокс

---

<sup>2</sup> Бибихин В.В. Другое начало. СПб., 2003. С. 334.

философии в том, что то, чего она касается – бытие, мир, язык, понимание, – не что-то среди чего-то, но то, *благодаря* чему вообще есть что-то и может быть сказано. Это нельзя высказать, но можно дать сказаться, как сказываются в мире, не будучи ничем в нем, пифагорейские числа, Гераклитов логос, эйдетический космос Платона, ум Аристотеля, событие бытия, озаряющее всё, что и как есть.

Когда слово касается события бытия, оно само происходит как событие. Мысль им не выражается, она в нем совершается. Какая-нибудь метафизическая теорема, например, *esse et unum convertuntur*, – только след, знак, примета некогда случившегося здесь события. А это значит, мыслящее слово не информирует, а трансформирует. Когда удастся подумать, случается понять – тот, кому это удалось, уже не тот. В.Б. умел, как никто, разрушать дискурсивные *машинальности*, повергать в амеханию, открывая странную самостоятельную жизнь того, что мы считали нашими “инструментами”. Из его амеханий не выйдешь тем же, кем заходил послушать. Говорить для В.Б. значило больше *слушать*, пробуждать странность скрытого смысла и подвергаться его действию. На себе можно было испытать, как настоящая мысль меняет подумавшего. В этом увлекательность, трудность и даже опасность думающей речи В.Б.

В.Б. владел многими языками. И этим он обязан, может быть, не только природной способности, но и чуткости к мыслящей энергии языка (в смысле В. Гумбольдта). Касательство бытия происходит в языке – “доме бытия” по выражению М. Хайдеггера. Философу надо быть своим в этих домах, их не заменить ни концептуальными клетками, ни логическими каркасами. В.Б. много переводил с древних и новых языков. Важно, что опыт перевода был для него философским опытом. В самом деле, что значит, что всеобщее бытие обитает в разных домах? Всякий перевод переводит мысль в другой дом, это всегда значимое переосмысление, подобно тому, как всякое понимание есть перевод, событие языка. Это значит: переводчику – и философу – не стоит рассчитывать на унифицированную абстракцию внеязыковых значений, можно полагаться лишь на присутствие другого языка (языка другого) в моем мыслящем разговоре с собой и таким образом на наше соучастие, сообщничество в мысли, которая всегда – пока мысль – разговор, перевод с языка на язык, переход из мира в мир. Искусные переводы В.Б. имеют собственно философское значение не только потому, что, к примеру, Парменид, Кузанский, Хайдеггер заговорили по-русски, благодаря нему, но более потому, что они при этом сохранили *свой* язык. Обычно философскую речь переводят с языка автора не только на язык читателей, но и дальше, на язык неких усредненных, технических понятий, словно заранее зная, что *должен* сказать философ (так Платона переводят не только на русский, английский... а сразу на язык некоего усредненного платонизма). Перевод В.Б. можно назвать *обратным*: переводя, он переводит мысль философа с языка этих ничьих терми-

нов обратно, на его собственный язык, где только эти понятия и обретают настоящий смысл. Так в публикуемом ниже отрывке из “чтения Парменида” можно слышать, как мыслитель, давно уже говорящий на языке общих понятий, заговаривает изнутри живого греческого языка, где мысль Парменида происходила и остается происходящей. Так и мысль Хайдеггера в переводе В.Б. не теряется в бездомных пустырях, а передается вместе с характером ее речевого бытия, словно изнутри обживая дом русского языка.

Владимир Вениаминович Бибахин не создавал философскую систему, он вводил нас в философию, потому настоящую, что не переходящую, и настолько вечную, насколько всегда новую. Благодаря его слову и жизни, есть шанс припомнить, зачем вообще философия.

Первый семестр “Чтения философии” В.Б. закончил словами: “Вы видите, что мы сделали несколько шагов только, а в лесу трудностей немало. Их станет еще больше. Мы должны только продолжать терпеливо читать, и помнить, что философию невозможно пройти – даже на врача можно выучиться за шесть лет или больше, а нет такой меры труда, после которой философ имел бы право сказать, что он овладел своей профессией. И нет позора для спортсмена, для врача, для ученого уйти из профессии, даже *надо* это сделать, чтобы не оказаться смешным и ненужным – но философ, который оставит философию когда бы то ни было, даже в последний день жизни, этим отменит и всю свою прежнюю философию, окажется то есть, что он никогда и не знал, что это такое”. Владимир Вениаминович Бибахин хорошо знал, что это такое.

\* \* \*

В этом номере Ежегодника мы публикуем очередной текст Владимира Вениаминовича Бибахина, публикуем, приходится добавить, посмертно. Здесь говорится о философии Парменида; придет пора говорить и о философии Бибахина, но уже сейчас эти строки читаются иначе, чем были прослушаны в свое время: слышнее слов, обращенных к нам, разговор со своими, с теми, о ком говорится.

Публикуемый текст – это одна лекция из курса “Чтение философии”, прочитанного в двух семестрах 1991/92 гг. на философском факультете МГУ<sup>3</sup>. Речь шла, казалось, о простом: философские тексты надо уметь прочитать философски. “Научить читать, – цитирует В.Б. Шарля Пеги, – вот единственная и вот истинная цель верно понятого образования; лишь бы читатель умел читать, и все спасено”. “Мы *читаем*. Читать значит во всяком случае обращать внимание. Мы думаем, что философия это *обращение* внимания”. В.Б. говорил о В.В. Розанове, вчитываясь в его труд “О понимании”, никем, думаю, и по сей день непрочитанный, затем читал – как впервые, как если бы его никто не читал – зачитанного В.С. Соловьева. Выяснилось, что философия в таком вслушивающемся чтении и перечитывании

<sup>3</sup> Шесть первых лекций опубликованы в журнале: Точки. Puncta. М.: Институт св. Фомы, 2005. № 1/2 (5). С. 26–119.

впервые оживает, приходит в себя – не философия Розанова или Соловьева, а сама, первая, где вместе с Розановым и Соловьевым говорят Аристотель, Парменид, Хайдеггер. Если философов не проходят, не “преодолевают”, распределив мимоходом в колумбарии “учений”, а читая дают им говорить, все еще возможно *понимание* – понимание о котором труд Розанова, но и поэма Парменида, и ум Аристотеля, и дух Гегеля, и *всеединство* Соловьева, и *мышление бытия* Хайдеггера...

Курс делился по семестрам на две части. В первом семестре (16 занятий) читались В. Розанов и В. Соловьев, весь второй (15 занятий) был посвящен чтению Парменида, разумеется, по-гречески, причем, как умел В.Б., не утопая и не топя дело в филологической эрудиции, будто это вовсе не “мертвый”, а живой и близкий язык, главное же, давая Пармениду говорить и помогая нам услышать его изнутри живого греческого языка, а не в терминах усредненно-школьной метафизики.

Мы выбрали для публикации место, где В. Б. обсуждает едва ли не основополагающий тезис Парменида, сказанный, однако, столь уплотненно (“гулко, словно в тишине”), что разночтений и толкований его не счесть (фр. В 2 DK).

Немного о том, что касается предыдущих чтений. Внимание обращается к слушанию слова, где обитает смысл и происходит мысль. Слушая понимающее слово, мы вступаем в сферу безусловного. “Все в нашем мире обусловлено, но ничем не обусловлено то, что есть мир, и есть слово; и ничем не обусловлено то, что слово *слышно*”. Парменид в поэме – курорт, слушающий слово Богини-Истины, он обращен во внимание, захвачен вниманием тому, что есть. Вступление (фр. 1) пронизано глаголами *несут, несет, несетя* и причастиями *несущийся, несомый* – всё говорит о захваченности, устремленности всем существом, всей страстной душой, кони *мчат* по градам и весям, путь *несет*, Парменид *восхищен*. Если речь о мысли, то уж никак не о логических операциях, если речь о *пути* (ὁδός), то уж не о *методе*, и бытие тут – само, а не в понятии или представлении. Мифология и поэзия не мешают философии, а дают ей нужный размах. Парменид увлечен, вовлечен во что-то ему не подвластное, его заносит в места странные, где сходятся “колеи” ночи и дня, где “людьми не топтано”. Здесь разом, вдруг открываются врата, восходит утренний свет и всё выходит на свет, на пороге зияющей бездны, на тайной черте. В этом божественном месте из-за всего, что есть (было, будет), восходит, выступает, выдвигается *бытие*, скрывавшееся повсюду, как связка *есть* во всем, что говорится. “Когда Парменид садится на свою колесницу, он едет *объявить этого неведомого царя*, нового; уже скрывать нет надобности; и сравнивать с прежними господами тоже нет надобности, настолько новый властитель их всех прочнее, нерушимее. Он их весомее”.

В божественном месте, перед лицом Богини Парменид, как ребенок, неговорящий. Тут человек умолкает, чтобы заговорили вещи. Таково философское слово. Ошибка, что в философии кто-то говорит свои концепции о мире, – слово дается миру (Гераклит: “Не меня, а логос выслушав...”) или философия не удается. Мы вдвойне удаляемся от слова Парменида, когда берем его сами и говорим не только за вещи, но и за философа. «Нас спасает “твердая буква”». Сказанное Парменидом идет оттуда, где “не хожено человеком”, до сих пор не хожено, до сих пор это новость. Здесь надлежит

испытать, узнать или “бестрепетное (нетрясающееся) сердце неспрятанного (истины)” или “принятое смертными”.

Истина (ἀλήθεια) открывается как бездна (χάσμι ἀχανής). “Свет, непотаенность – *открытие тайны*, не в том смысле, что тайна перестает быть тайной, а наоборот, в том смысле, что впервые в середине мира, в существе вещей открывается незакрывающаяся тайна – как с размахом вдруг открывается бездна, *потому что от открытия тайны*, от обнаружения *непотанности тайна будет становиться всё больше и больше тайной*, она *тайна вдвойне*, сначала своей неисследимостью, а потом еще и открытием самой себя, т.е. своим наращиванием”. Истина – как оно есть, а люди живут в том, что ими *принято* (а другое упущено) (δόξα), в принятом же на веру, в отличие от сущего как оно есть, нет истинной верности, поэтому полагающийся на принятое колеблется, шатается, ищет опоры, делает себе опоры, готова надежное крушение. Должно испытывать, с чем имеешь дело, с полнотой или принятым, но и в принятом находить *достойное принятия*.

Далее следует фр. 2, о котором речь пойдет в публикуемом чтении.

Текст воспроизводится по машинописному экземпляру. Опечатки и очевидные исправления внесены в текст без упоминаний. Неясности машинописи, слова, вставленные для пояснения, а также литературные ссылки даются в квадратных скобках.

## ЧТЕНИЕ ФИЛОСОФИИ ПАРМЕНИД (лекция б)

*В.В. Бибихин*

Университет 17.03.1992

Можно было бы, читая эту странную, в своей отчетливости, [фразу], как если бы рассматривали осколок древней вазы, где тело Вакха изображено еще в профиль, а лицо и поднятые с чашей руки уже анфас, и в том мире, где так изображали бога на чаше, – можно всерьез спросить, могло ли там кино стать больше, чем игрушкой (а “кино”, т.е. кинематограф, движущее изображение, там было: в виде игрушки; точно так же как паровая машина была, в виде игрушки), – была ли там необходимость в кино, когда глаз привык, имел навык не меняющееся изображение, сделанное так, что оно движется в своей неизменности, видеть как движущееся. В Новое время, с появлением перспективы (перспектива буквально окаменила изображение, сделала его неподвижным, так что смешно думать будто изобретение перспективы сводилось к этой технике геометрического изображения расстояния) как в науке, так в искусстве появилось унифицированное пространство, в котором предметы застыли, и тогда смогла появиться фотография, у нее был благодаря живописи

огромный престиж, она *сняла* с живописи ее статику, смогла соревноваться с ней в неподвижности изображения, – а какой престиж имела бы фотография в древности, когда она не могла дать то, что давала живопись, движения, – но новоевропейская остановленная перспективой живопись подготовила кинематограф, который должен был стать искусством, потому что он в 20 веке возвратил живописи то, что она потеряла в 15 веке, – и, между прочим, это относится к теме, что такое 20 век, может быть, это самый крупный из всех бывших в истории, и потому самый незамеченный из ренессансов, – относится кинематограф, я говорю, к этой теме, потому что самое, казалось бы, одно из самых специальных изобретений 20 века, кино, вдруг возвращает нас к античной классике, и не только к античной классике, а, если бы можно было ввести такое выражение, к архаической классике, или к классике древнего мира. Потому что только благодаря кино мы по-своему теперь начинаем иметь возможность как-то вернуться к античному движущемуся изображению. Кстати сказать, общее место, топос старинного, античного и средневекового, описания картины, что изображение на ней вот-вот начнет двигаться и заговорит, частое общее место, происходит не от игривой фантазии наблюдателя, а называет свойство, которое было сплавлено с изображением, которое только мы, по новоевропейской привычке, называем “статическим”. Изображение кентавра надо понимать как процесс очеловечения живого существа, происхождения человека из животного, – т.е. кентавр это способ существования античного историзма, если сказать заостряя, античного дарвинизма.

Язык, который у нас, несмотря на агрессию терминологической системы, еще сохранился, подвижностью своих значений словесных, подвижностью звучания, которое и меняется, и само просто элементарно протекает во времени, – язык тоже еще принадлежит тому забытому навыку, когда практики фиксации, останавливания, замораживания образа еще не было, в принципе не было, он был какой он в принципе всегда только и бывает, развертывающийся, движущийся. Очень правильно заметили теоретики неперспективного изображения (только неверно называть его “обратной перспективой”: ведь обратная перспектива это уже в рамках, в оковах захватившего власть перспективизма бунт против перспективного окаменения, протест против фиксации, а ведь такая фиксация исторически сама очень узкое, ограниченное явление, и “обратная” перспектива скорее одна-единственная, исходная, *прямая* манера живописи, писания *живого*) – доперспективное, не толкнутое в статику изображение включает, вбирает в себя движение глядящего вокруг того, что изображено, и по направлению к нему, как то, что мы считаем “наивным” изображением, скажем, человеческой фигуры на фоне, или наоборот, строения, храма на фоне человеческой фигуры, предполагает это движение, *посещение* храма, как паломник видит вдали храм, приближается к нему и входит в него, и издали храм крошеч-

ный, вблизи он вообще как целое перестает быть виден, и всё поле внимания занимает насельник храма, святой отец – совершенно нелепо было бы, если бы был изображен маленьким перед большой стеной: так ведь никогда не бывает, мы видим вблизи крупного, большого человека и совсем никогда не воспринимаем его как маленького по сравнению со зданием. Поэтому игрушечные храмы и крупные святые на иконах – это остаток античной киноживописи, кинетической, меняющейся, движущейся. – Так Андрей Анатольевич Зализняк [говорит] о гимнах Ригведы, где каждая строка, а внутри строки – часто каждое имя, это смена кадра, в смысле кинокадра, – т.е. мы обязаны пользоваться этой современной подпоркой, хотя какое движение *на самом деле*, что происходит *даже* с кино, как действует экран кино или телевизора, как захватывает нас, мы очень мало знаем, элементарно это только еще начали исследовать, и не разгаданы загадки сверхкраткого появления, *явления* на экране, – по сверхкраткости смена “кадров”, если можно так сказать, в ведийском гимне сравнима – или превосходит – технику клипов теперешнего телевидения, но имеет другие стороны еще, которые мы угадываем и далеко еще не разгадали. И уходит корнями в слово языка, может быть, самую загадочную и непроясненную вещь из близких и окружающих вещей, в которой, как я сказал, значение и звучание как минимум движутся, с большой быстротой, – на такие вещи имеют слух дети, гораздо больше, чем мы, и наша глухота к словам детей часто расстраивает и удивляет [их].

Предположить, что Парменид был таким “прогрессивным” мыслителем, что он каким-то образом из 500 года до нашей эры, (да, кстати: повернутость тела ан фас, а лица в профиль в египетских изображениях высокопоставленных лиц и богов опять же говорит и о приближении к ним – их тело перед нами – и о невозможности приблизиться – они, едва мы к ним хотим приблизиться, повертываются к нам в профиль, т.е. минуют нас, уходят в сторону от нас, они нам *сторонние*, другие: как бы мы к ним ни приближались, приближение показано развернутым к нам торсом, мы не вглядываемся им в лицо, [–] лицо, глаза нас *отводят*, для отвода глаз только бог в своем изображении близок к нам, на самом деле ищи его *с другой стороны*, но заведомо уже понятно, что и *там*, с другой стороны, он опять повернется, и его сторонам конца не будет – так *развертывается* египетское, казалось бы, статическое, на самом деле движущееся, изображение) – я говорю, предположить, что Парменид забежал вперед и как-то сумел ради нас уже говорить, отбросив свои навыки, на *нашем* языке, [–] я тут понимаю язык в широком смысле, как наше теперешнее проектирование всего на воображаемое пространство, например пространство словесных мыслов, пространство рассуждений, – с какой стати нам думать, что Парменид среди своих и среди своего почему-то один совсем *наши*, оперирующий понятиями (как я цитировал, что поэма Парменида – “момент кристал-



лизации категории бытия”, Доброхотов (3)<sup>1</sup>) – с какой стати мы стали бы так думать. Это удобно: мы ищем определенности, и вот Парменид был первый, который остановил поток: “Ведь он открыл, что среди мыслей, которые сами по себе суть лишь субъективные человеческие способности, есть мысль, неизбежно выводящая нас из субъективности, дающая достоверность и решающая таким образом одну из главных задач новорожденной философии, задачу самообоснования разума” (8)<sup>2</sup>. С какой стати нам надеяться, что Парменид оттуда, из 2,5 тысячелетней дали, позаботился о нашей потребности иметь, как это называется, лицо, т.е. выходить к людям с обоснованной осанкой. Это проблемы индивида внутри образовательной системы новоевропейского государства, очень частные проблемы, во времена Парменида такую же проблему решал, может быть, священнослужитель, жрец, до которого нам сейчас дела нет. – Кстати, еще одно недоразумение: мы читаем и *переводим*, и, конечно, переводить на древнерусский не можем, это значило бы переводить держась нашего *представления* о древнерусском, – но [можем] помнить, что ведь наши слова, которыми мы за-ставляем греческие, подставляем вместо греческих, можно слышать по-разному, и будет совсем странно, если мы захотим *ограничиться* в понимании парменидовского слова “бытие”, исключить из него что-то, скажем, сказать, что правильно его понимать как бытие, а то, что называют бытиё, к делу не относится; или что уличное значение *есть*, в том смысле, когда говорят, что *в Греции всё есть* или как Григорий и Константин, которые умели выходить из всякого положения, потому что у них с собой *было*, – что это нам годится для того, что в исследованиях называют *чистым понятием бытия*.

Мы потратили целый семестр, чтобы догадаться, что мы не очень хорошо знаем то, о чем для нас, собственно, всегда идет речь и идет дело, бытие, существование, это загадочное явление, по Розанову. Мы подошли к тому, что всякое бытие, существование, кроме того, всегда шатко, оно не *стоит* против русского нигилизма, попадает под подозрение; что может устоять, не пошатнуться только то, чего безусловно, ни в каком смысле *нет*; и мы наткнулись на много вещей, например субъект, или идея, или идеальный тип, или лошадность, которые как-то умеют и без того, чтобы существовать. Например (мы брали такой пример), такой человек, который сейчас нужен, который сумел бы как-то все исправить в нашей жизни и стране, по-разному его можно назвать, современный человек, или правильный, или нужный, или деловой, или крутой, он безусловно *не* существует, он *один*, возможно, как раз не существует, потому что всякие разные люди как раз есть, но *такого*, нужного, как раз

---

<sup>1</sup> [Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. МГУ. М., 1986. С. 3.]

<sup>2</sup> [Там же. С. 8.]

одного нет, – и он, которого нет, буквально срезает всех нас, делает ненужными почти всех нас, подозрительными, во всяком случае подлежащими перемене, – словом, он *один*, который не существует, *умеет* столько и так, как никто не умеет. – И вот я вас спрошу: в парменидовское бытие такие вещи, которые умеют очень многое и без того, чтобы им быть: те, которые не существуют, – входят? Первая, и конечно, правильная, инстинктивная реакция: какой вздор, какая чушь, как же в бытие может входить несуществующее, против этого как раз Парменид *боролся*. Вот он, Парменид, идет, держа на ладони свое бытие, которым теперь можно оперировать, как золотую монету, – конечно оно существует, недаром же Парменид говорит, что небытия никакого нет. – Нам жалко такого Парменида, который выходит держа на ладони свое открытие. Потому что против русского нигилизма он не устоит. Его блестящую вещицу, его бытие мы слизнем, так сказать, сразу, как корова языком, никакого такого “бытия” не останется, останется золотая игрушка, архаическая побрякушка для кабинетов философии и критических изданий и исследований о проблеме бытия, исследований, которые теперь не на чем печатать, потому что бумаги *нет*, она *была*, а теперь ее *нет* – хотя с другой стороны раньше ее *не было*, а теперь она как раз везде сколько угодно покупайте *есть*, только сколько она *стоит*.

Не потому что нам жалко старого Парменида, которого мы одним махом смахнем как игрушечного с его игрушечным бытием, начинаем мы гадать и придумывать, как бы так устроиться с переводом и с пониманием, чтобы в парменидовское бытие входило и небытие, – но вот ведь незадача, а он говорил, что небытия нет, – а по другой причине, по более естественной. В самом деле, куда глаза его глядели, что он не видел того, что мы сумели увидеть за один семестр, даже меньше, что бытие, существующее не *стоит*, что самые полные, самые весомые вещи *могут и так* – неужели он был так слеп, что не понимал, даже то, что Аристотель так ясно в 9 книге Метафизики понимал, мы читали на курсе “Энергия”, что то, что хочет сделать “архитектор”, тектон, тот тектон, который строит Парфенон, или тот “тектон”, который от начала мира был при начале мира, – он смотрит как на образец на *полноту*, на первую *энергию*, чтобы вывести ее на свет, дать ей присутствовать, – а этой первой всевыбирающей полноты, полнее и совершеннее и обязательнее которой для тектона, для плотника того, не найти, – что той первой энергии, в которой *всё* в своей полноте, нет, что она из тех вещей, она главная из тех вещей, которые *умеют и так*?

Что, Парменид был слепой, что не видел этого? Что он как дурачок выставил свое *бытие*, чтобы им играть как логической игрушкой, зная, на что она на самом деле годится? Не наоборот ли, скорее, и он не хуже нас знал, что мы открыли в прошлом году, и бытием называет не в частности, а *прежде всего* то, чего безусловно нет никогда и никаким образом существования нет, но что *есть* так,

как ничто не умеет быть, и вполне, и безусловно, и с размахом, и без конца *умеет* “и так”, без всякого бытия?

В “Письме о гуманизме” Хайдеггер определяет бытие: оно как “могуще-расположенное” (могущее и расположенное) есть “возможность”, не в смысле вероятности, а в смысле мощи<sup>3</sup>. Николай Кузанский в своем последнем трактате “Вершина созерцания”, написан в 1464 г. за несколько недель до смерти, говорит о *posse*: возможности, или, точнее, “мочи”, “мощи”: “Сама по себе возможность, мощнее, изначальнее и выше которой не может быть ничего ... без чего не может быть ни жизни, ни понимания... И никто [из обладающих умом] не настолько туп, чтобы не знать без всякого учителя, что есть только то, что может быть, и что без *могу* ничто никак не может ни существовать, ни чем-то обладать, ни действовать, ни претерпевать... Всякое могущее (что-то) с такой необходимостью предполагает саму по себе возможность, что совершенно ничего не может быть без этой пред-посылки”<sup>4</sup>. Могу раньше существования, ведь чтобы было существование, должно быть сначала его *могу*.

Будем гадать: а что если парменидовское бытие есть эта мощь, первая, полная, которая *умеет и так, может и так*, до существования? Вот будет хорошо, если кто-нибудь здесь отсеется, возмутившись, что Парменид еще когда совершил научный подвиг, отличил существование от несуществования, а мы хотим снова все смешать, сплавить и четкость эту размыть! Тогда нам в одиночестве будет легче идти дальше, а оперировать понятиями мы мешать никому не будем.

У Николая Кузанского его “могу” раньше не только существования, но и ума: “Когда ум видит, что его возможность не есть возможность всякой возможности, поскольку многое для него невозможно, он понимает, что является не самой по себе возможностью, а изображением самой по себе возможности... видит в себе модус проявления самой по себе возможности” ([Т.] 2, [с.] 429). Вот будет хорошо, хорошо было бы, если бы теперь еще многие перестали нас слушать, если мы тут станем говорить, что парменидовское бытие недостижимо выше мысли, и сказали бы, что у Парменида написано, что бытие и мысль тождественны, и мы снова делаем грубую ошибку, кроме того, что спутали уже все, что можно спутать. Тогда мы в одиночестве будем продолжать думать, что Парменид *не мог* не знать этого: что раньше бытия “то” (в кавычках), что *может и*

<sup>3</sup> «“Возможность”, таящаяся в расположении бытия, есть то, “в силу” чего вещь, собственно, только и способна быть. Эта способность есть в собственном смысле “возможное” – то, суть чего покоится в расположении могущего. Своим расположением бытие располагает к мысли. Оно делает ее возможной. Бытие как могуще-расположенное есть сама “воз-можность”. Бытие как стихия есть “тихая сила” могущей расположенности, т.е. Возможного» (пер. В. Бибихина). – *Хайдеггер М.* Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 194.

<sup>4</sup> (Пер. В. Бибихина). *Кузанский Н.* Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1980. Т. 2. С. 421.

так, без существования; и что никакой ум, никакая мысль не достанет этого *может и так*.

Это не значит, что я предложил какую-то трактовку Парменида: предупреждал, что не предложу никакой новой. Пока мы делаем вот что: мы не хотим воображать себе Парменида игрушечным кукольным дурачком, который убаюкивает себя и других простенькой побрякушкой. Мы просто не верим, что этот ум не знал, не видел того, что знаем и видим мы.

Тогда – тогда мы открываем самый простой греческий словарь, который переиздан недавно в кабинете Юрия Анатольевича Шичалина<sup>5</sup>, и видим там такое, под буквой (с), (abc), значение слова εἶναι – возможно, позволено. Это третье в словаре значение. Оно как-то примешано, окрашивает первые? Да, оно слышится в основном первом значении слова, как в русском обнадеживающем “есть”, в смысле “имеется”: да, есть – да, есть; у нас есть: мы располагаем. Мы располагаем – как таким вот состоянием. Мы в *состоянии*, потому что у нас *есть*. В основном значении греческого εἶναι всё это слышно: *иметься в состоянии*, τὰ ὄντα, которое мы привыкли читать как “сущее, сущие”, сухая философская абстракция, еще значило: имущество. Как οὐσία, бытие – тоже “имущество”. Я не знаю, что должно было заставить Парменида не слышать в своем слове весь размах его значений, что я, что ли зря или неправду говорил об умении древнего мастера дать в очертании, в очерке фигуры поворот. Парменид слышит *поворот* слова, оно повертывается к нему – слово εἶναι, и стороной *именя*, и стороной *возможности*. Упаси нас господь думать, что Парменид сначала абстрагировал понятие, а потом стал им оперировать. Но он, пожалуй, говорит по-гречески, а не на искусственном языке. Если окажется что его прочесть по-гречески *не удастся*, что смысла *не выходит*, если слышать *сами слова*, тогда, конечно, надо будет дешифровать, реконструировать его терминосистему. Но как раз дело в том, что услышать *просто*, прочесть *как оно звучит*, – получается.

Только пожалуйста: что я говорю о “имеется” и “возможно”, заключенных в бытии, – *ни в коем случае* я не даю шифр для прочтения, это было бы опять введение в рамки ничуть не лучше всех прежних, *а я не лучше и не больше Платона умею читать Парменида*, т.е. даже и самих его слов не понимаю, не то что мысли, *прочесть Парменида я не сумею*. – Среди этой полной неопределенности полная определенность: *нет ни малейших оснований читать предвзято, с предубеждением*, закрывая себе уши. Конечно если мы заранее себе очертим то, что намерены (*намерены*) прочесть, то “прочтем” – прочтем в кавычках, это будет хуже, чем остаться в рас-

<sup>5</sup> Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. СПб., 1899. Репр.; М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991.

терянности после чтения с пустыми руками. Знаете ли, с пустыми руками это не плохо. Бывает *хуже*, чем с пустыми руками.

Богиня – т.е. Парменид сам себе, говоря от богини, т.е. говоря себе такое, в чем он слышит голос не свой, не свой только, голос, который стоит того, чтобы говорить и быть услышанным, – он слышит о “ходах упорного искания” ὁδοὶ διζήσιος, исследуй то-то и так-то – и мы с другого конца греческого мира, из Эфеса, в Малой Азии, слышим сердитое гераклитовское: “Я, что вот касается меня, исследовал только себя самого”<sup>6</sup>. Это и спор, и комментарий, какого еще поискать: Парменид, стало быть, *тоже* исследует здесь самого себя, значит говорит о *своем историческом опыте*, и просто об *опыте*, не оперирует понятиями, проясняет свое бытие, свое присутствие. Только такие ходы искания, упорного искания, оказались открыты:

Первый гласит, что “есть” и “не быть никак невозможно”:

Это – путь Убеждения (которое Истине спутник).

Снова: количество переводов этого места, и разница этих переводов такая, что мы в простоте берем тот, который у нас под рукой, Андрея Валентиновича Лебедева<sup>7</sup>, и не будем перебирать другие. И спорить с другими не будем. Будем смиренно считать: перевода этой формулы первого пути нет. Дело в том, что в этой формуле *по-гречески* повторятся *только одно слово*, вообще строка состоит *только из одного повторяющегося и отрицаемого слова*.

Первый гласит, что “есть” и “не быть никак невозможно” – по-гречески нет слова “первый”, нет слова “гласит”, нет слова “никак” и нет слова “невозможно”. Буквально там так:

Вот этот (жест: смотри сюда, потом посмотришь туда)

– что есть и что не есть, чтобы не быть.

Это фрагмент II римский, 3 стих. Переводчик, уникальный знаток греческого, слышит первое “есть” в смысле целого безличного предложения, грамматически (а может быть, отчасти и по смыслу) то же, что уставной ответ солдата у нас на указание командира: “Есть!” Т.е. уже “есть” то, о чем речь. Здесь: уже *есть* просто, безусловное *есть*, – есть как бы само *есть*.

«Этот (подразуется “ход”) – что *есть*». В том же стихе, состоящем из повтора *одного* слова, второе *есть* переводчик слышит в смысле, о котором мы говорили: *возможно*. Добавляет от себя *никак, никак невозможно*. Что невозможно? *Не быть*. Чему *не быть*? Вот этому же самому *быть*. Или этому *есть*. – Получается, что в одном стихе “есть”, *ἔστι*, у Парменида имеет одно словарное значение, а через четыре служебных слова – другое словарное значение,

<sup>6</sup> Фр. 101 DK. См. фр. 15 по изд. Фрагменты ранних греческих философов. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Подготовка изд. А.В. Лебедева. М.: Наука, 1989. С. 194.

<sup>7</sup> Фр. 2, ст. 3–4. Там же. С. 287.

сначала “есть”, потом “возможно”. Как будто два разных слова, у переводчика передано во всяком случае двумя разными словами. Может быть, что Парменид *не заметил* этого поворота смысла слова своего *главного*, что, наоборот, он не *выставил* ясно на вид этот поворот? Не может быть; мы пока замечали у него другое, другую ступень слышания слова. А если он *заметил*, обратил внимание на то, что говорил, то у меня, например, кружится голова, я в этих трех соснах, тройном повторе одного слова, которое *повертывается* у меня перед глазами как на вазе Вакх *повертывается* у меня перед глазами и его торс виден сбоку, а лицо уже в лицо, – у меня голова кружится, и хуже того, я понимаю, что это поворачивание уже не остановить. Кадр в кино можно остановить, но Вакха, который *и так уже застыл* две тысячи лет, и две тысячи лет все равно поворачивается, остановить уже не удастся, – и что может быть смысл этого стиха в повороте самом, в принципиальной невозможности остановить, заморозить, фиксировать. Поэтому его переводы *никогда не кончатся* – и никогда не начнутся, что тут то же самое.

Фрагмент II, стих 3:

Вот это – что ЕСТЬ и что НЕ ЕСТЬ НЕ БЫТЬ.

Переведите пожалуйста сами. Вот и на доске написано [ἦ μὲν ὄλωσ ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστιν μὴ εἶναι]. Вы так что переводите, а я, пожалуй, тепер уже, чтобы не совсем уж поздно спохватиться, повинюсь перед Платоном, что я зря взялся читать Парменида. Даже самих его слов я не понимаю, *даже* когда это *только одно слово*, из которого состоит целый стих. Слово *бытие*. О нем не сказано, что оно *есть*, это уже отчаянные, оголтелые переводчики добавляют, Лебедев этого не сделал. Вовсе не сказано, что “*бытие есть*”. Сказано просто: ход – вот этот: ЕСТЬ. Спрашивайте, спрашивайте, что “есть”. Само “есть” есть? Но это будет уже домысел. Просто – ЕСТЬ. Я когда-то говорил, что у ранней мысли солдатские добродетели. Это парменидовское голое ЕСТЬ – все-рез похоже на солдатское ЕСТЬ. Включает оно “могу, должен”? А как мы скажем, что не включает, если *сейчас*, через четыре служебных слова, включает? Мы не только вправе, мы *обязаны* слышать в этом греческом ἔστιν его, в конце концов, словарное же значение: есть как можно, может, нужно, допускает. Тогда первый “ход”: *есть–возможет–допускает, и не допускает не быть*. Чему? Самому же себе? Богу? Бытию? Но ведь если бы самому себе, Богу, бытию, *Парменид так бы всё этими словами и сказал*. А не сказал. *ἔστιν*. Есть, имеется. – Для примера того, как далеко рыщут переводчики, доискиваясь, добиваясь до смысла: один вариант трактовки, что в этом третьем стихе сказано о *ходе*, пути: а именно, первый путь исследования в том, чтобы знать, что путь исследования существует, т.е. когда мы читаем “есть”, то надо добавить “путь”: истина успокаивает Парменида, чтобы не отчаи-

вался, что сам *путь* есть. Подумайте об этом. Целая книга написана переводчиком в доказательство этой трактовки<sup>8</sup>.

Против этой трактовки, однако, то, что в 4-м стихе сказано: это – путь Убеждения (которое Истине спутник), и то, что у Лебедева “путь” по-гречески здесь опять *ἔλευθος*, колея. До сих пор мы видели, что Парменид едва ли будет их *отождествлять*, поэтому перевод, подставляющий в 3-м стихе II фрагмента на отсутствующее место существительное “ход”, “поступок”, не проходит, как ни пространно доказательство переводчика, работавшего над Парменидом несколько десятков лет. Этим не снимается, наоборот, заостряется вопрос: почему же первым “ходом”, “поступком” оказывается *ἔλευθος*, колея? Может ли быть такое, что Богиня в качестве одного из “ходов”, “шагов”, “поступков” называет *ἔλευθος*, колею? Может ли *поступком* быть колея?

У Владимира Высоцкого получается, что нет. С другой стороны, он знает только *грязную*, заезженную, пустую колею. Он кроме этой грязной колеи знает только чистую свободу. Ну, а чистая колея, как парменидовские колеи Дня и Ночи, Света и Тьмы, которые мгновенно сходятся в точке восхода солнца и снова разбегаются до противоположности, колея точная, как движение светил? Разве не поступок, не ход – выбор ее, такой шаг, как выбор строгости, можно сказать – математической, геометрии, которая *сопутствует*, сказано в 4-м стихе, Правде? Истине, алетей? Колея, строгая ровность, четкость, как движение светил, *не алетейя*, но *сопутствует*, сопровождает, буквально идет туда же, куда истина, алетейя. Это колея “Убеждения”, сказано в переводе, Πείθοῦς, и это слово в поэме Парменида уже было. Когда “*мягкими* логосами”, т.е. своим светом, свет – мягкий огонь (кстати, Логос этот у Парменида не меньше огненный, чем у Гераклита), дочери Солнца, только что скинувшие покрывала с голов, утренние лучи, отчетливо *убедили*, чтобы им мгновенно ворота, где обменивается тьма на свет, ночь на день, были открыты. И в той же фразе – слово “колеи”: вы помните, открытые в ответ на “убеждение” ясного самого по себе, опознанного как таковой света ворота были воротами “колеи” Ночи и Дня<sup>9</sup>. Снова “колея” и “убеждение” в этом втором, небольшом фрагменте, как в середине того длинного первого, оказываются рядом. Первый “шаг” – тот, что *есть и не есть, чтобы не было* – в том, чтобы выбрать колею, встать на колею “убежде-

<sup>8</sup> Возможно, имеется в виду комментированный перевод фрагментов Парменида М. Унтерштайнера: *Untersteiner U. Parmenide. Testimonianze.e frammenti. Introduzione, traduzione e commento.* Fierenze, 1958. С. LXXXV и сл.

<sup>9</sup> Ср. пер. А. В. Лебедева, фр. 1, ст. 8–11: “... Кору (девы) Гелиады (Дочери Солнца), / Покинувшие дом Ночи, [погоняли коней и] торопились отвезти [меня] / К Свету, сбросив руками покрывала со [своих] голов. / Там – ворота путей [*ἔλευθων*] Ночи и Дня...”. Ст. 1517: “Кору стали уговаривать ее [Дике-Правду] ласковыми словами / И смекалисто убедили, чтобы она им закрепленный шпеньком засов / Мигмом откинула от ворот...”.

ния”, которое, наверное, продолжает быть таким, как в первом фрагменте, – отчетливым, ясным, мгновенно убеждающим, как свет мгновенно убеждает, мягко, что он свет.

Как мы обязаны думать о колее? Понимать, что это то, о чем всегда говорила научная строгость, мы имеем право, истолковывая тут Парменида, скажем, через Спинозу, Декарта, Гуссерля или Витгенштейна. Но нам ведь мало, даже не нужно опознать в Пармениде что-то нам уже известное. Нам известно, что философия поднимается к строгости не меньшей, чем строгость всех наук. Или большей. Нам важно это: важно прочесть, что же сказано у Парменида. У Парменида определенно сказано: есть мыслимый, один из двух *единственных* шагов исследования, т.е. поступков свободного выбора; один из них – отдаться “колее”, не колее Высоцкого, а чистой колее, о которой мы знаем у Парменида только то, что в природе вещей, в бытии *есть* колеи, по которым снова и снова, неостановимо, с неотвратимой точностью *ходят* вещи (уже в другом смысле “ходят”, не в смысле “совершают поступки”). Для создателей квантовой физики, Нильса Бора, Гейзенберга это хождение вещей по “колее” казалось чудом. Они открыли ее, в поведении микромира устойчивость открылась им как чудо. Нильс Бор: «Главным для меня было другое, а именно устойчивость материи, с точки зрения прежней физики представляющая подлинным чудом. Под словом “устойчивость” я имею в виду то, что одни и те же вещества всегда и везде встречаются с одними и теми же свойствами, что образуются одинаковые кристаллы, возникают одинаковые химические соединения и т.д. Это значит, что и после разнообразных изменений, могущих произойти под воздействием извне, атом железа, например, в конце концов остается тем же атомом железа с теми же самыми свойствами (Парменид сказал бы: не выходит из своей колеи. – В.Б.). С точки зрения классической механики это непостижимо, особенно если считать, что атом действительно подобен планетной системе. Итак, в природе имеется тенденция к образованию определенных форм – я сейчас беру слово “форма” в самом общем смысле – и к воспроизведению этих форм заново даже тогда, когда они нарушены или разрушены... На чудо устойчивости материи еще долго не обращали бы внимания, если бы за последние десятилетия на него не пролили новый свет важные сведения иного рода. Как Вам известно, Планк обнаружил, что энергия атомной системы изменяется прерывисто и что, когда такая система излучает, то существуют, если можно так выразиться, “остановки” с определенными уровнями энергии, которые я позднее назвал “стационарными состояниями”» (с. 170–171)<sup>10</sup>. Дальше Нильс Бор говорит, что устойчивость материи заставляет изменить всю на-

---

<sup>10</sup> Эти слова Н. Бора приводит В. Гейзенберг в кн. “Часть и целое”, переведенной на рус. яз. В. Бибихиным. См.: *Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое.* М.: Наука, 1984. В тексте указаны страницы по этому изд.



уку. Прежняя физика исходила из того, что каждое следующее состояние материи определяется предыдущим состоянием, которое ему причина. Квантовая физика показала, что изменения в элементарных частицах, скачки происходят *квантами*, от “quantum”, “сколько-то”, т.е. со ступеньки на ступеньку, Парменид опять же сказал бы – в *колее*, и значит *сама колея причина* того, что изменение *такое вот*, но колея настолько же *была* как предшествующее причинно-обуславливающее состояние, насколько она впервые только еще и *будет*, когда “электрон” так называемым “скачком” перейдет именно в такое-то состояние, выйдет именно на такой-то энергетический уровень, – *а может быть и не выйдет вообще*, но если выйдет, то *именно на такой*, т.е. из своей колеи не выйдет.

Можно сказать, что Парменид родоначальник квантовой механики? Ничего более плоского и бесполезного нельзя придумать. Можно ли сказать, что со своим опытом колеи он видел природу *яснее*, четче, чем так называемая классическая новоевропейская физика со своим представлением аморфного однородного пространства и расположенных в ней точечных масс материи? Конечно, Парменид видел яснее, так, как только начали издали видеть в 20 веке Эйнштейн, Резерфорд, Нильс Бор, Гейзенберг. *Но ведь к квантовой механике парменидовская колея не сводится*. Его колея размахнулась на все бытие, она прошла через всякое *есть*, такое, что мы **еще не знаем**, история нам еще не показала, какое оно на самом деле, что им охвачено и захвачено, этим *есть*. И тем, что это есть, коль скоро оно *есть*, уже сделано так, что *отменить* его невозможно, что уже не бывает, чтобы *есть*, которое *есть*, *не было*, – что, грубо говоря, то, что было, уже было и отменить то, что было, невозможно, – этим *есть* проложена из конца в конец мироздания колея, по которой бесконечно можно – *если сделать к ней шаг*, поступок ее узнавания и приятия, – ходить, как скачут по своим колеям Ночь и День, и быть *спутником* истины. Почему не самой истиной? Почему *колея* не последняя правда, на которой остановиться навсегда, ее приняв? Почему *есть* еще какой-то *другой* путь, который уже *не будет* выбором колеи, шагом в эту чистую колею, в то, что Нильс Бор называет чудом устойчивости вещества?

Почитаем, посмотрим.

Путь второй – что “не есть” и “не быть должно неизбежно”.

Вы уже догадываетесь, что в переводе этой 5-й строки II фрагмента опять по-русски больше слов, чем по-гречески. Действительно, по-гречески 5-я строка, 5-й стих состоит из *снова трижды повторенного слова εἶναι*, быть, плюс служебные слова – *и прибавляется теперь только одно словечко*, “по необходимости”, обязательно. Буквально:

а вот этот ( снова жест как кивок головы, в другую сторону, имеется в виду другой шаг, поступок, путь),  
что не есть и необходимо не быть.

И если кто-то обрадуется: но здесь у Парменида сформулированы два пути богопознания, катафатический и апофатический! – мы должны сказать: ну естественно же, разумеется, да еще как полно, ясно! Но к нам это отношения никакого не имеет – какое употребление сделала христианская философия из старого добра. Не имеет отношения – потому что ни о каком Боге, который с одной стороны есть и ни в коем случае не не есть, а с другой стороны – не есть и обязательно ему не приписывать бытие, – ни о каком таком Боге Парменид не пишет. Лучше поэтому держать подальше как эту, так и все ассоциации: *слишком неожиданно просто сказано у Парменида*, так что даже Платоновский “Парменид”, который можно считать комментарием к этим строкам, третьей и пятой, II фрагмента, где о Едином сначала выясняется, что оно не есть, потом – что без него ничего нет, [не поможет]. Еще раз: у *Парменида неожиданно просто*. Это ослепляющая простота, которую отшатнувшись от нее передать с тем блеском, который есть в платоновском Пармениде, в христианской апофатике можно, но когда возвращаешься к Пармениду, опять понимаешь что он не схвачен, что он *неприступен*. Еще раз:

Вот шаги единственные искания мыслимые:  
этот – что *есть* и что не есть (т.е. невозможно) не быть,  
этот – что не есть и что *должно* не быть.

Это *дразнит*. Дразнит до невыносимости и будет дразнить, и после тридцати исследований в последнее десятилетие будут еще тридцать в следующее десятилетие и *захочется* это дразнящее разгадать, но мы смиренно лучше скажем: да, Платон прав, даже *слов* самих мы его не понимаем, понимаем только, что здесь глубина βάρως παντάλασιν γενναίων, глубина совершенно родная, благородная<sup>11</sup>, и оставим загадку без понимания. *Даже* платоновский “Парменид”, развертывающее, проясняющее истолкование двух только строк, и то, говорят исследователи, “чрезвычайно труден для понимания”.

Так что я говорю без вызова, не хочу, чтобы это звучало как вызов: давайте лучше оставим. Жалко будет смотреть, как провалится или выдохнется очередная попытка вывести Парменида на чистую воду.

О втором пути, ὀδός, ходе сказано вот что:

Эта тропа, говорю я тебе, совершенно безвестна,  
Ибо то, чего нет, нельзя ни познать (не удастся),  
Ни изъяснить ...

---

<sup>11</sup> Ср.: «...Страшнее их всех мне один Парменид. Он внушает мне, совсем как у Гомера, “и почтение, и ужас”. Дело в том, что еще очень юным я (Сократ. – А.А.) встретился с ним, тогда уже очень старым, и мне открылась во всех отношениях благородная глубина этого мужа (βάρως τι ἔχειν παντάλασι γενναίων). Поэтому я боюсь, что и слов-то его мы не поймем, а уж тем более подразумеваемого в них смысла». – Платон. Тезтет. 183е–184а.

Этот, другой шаг, другой ход (кто здесь хочет думать о левом и правом полушарии и левой и правой руке, пожалуйста, но [называть это] комментарием [...], [ – ] простите за грубость, опять мне тут хочется привлечь Гераклита, который сказал, что ослы не понимают золота и предпочтут соломенную сечку; *нищие* сиротские интерпретации вместо чистоты и широты этого слова, парменидовского, о котором Хайдеггер в курсе о Пармениде: “Мыслитель, чья чистота и строгость уже никогда больше не повторились, не возвратились” (Парменид 7)<sup>12</sup>, – о другом шаге мы ожидаем, что он не будет выбором *колеи* в том высоком смысле математической строгости. Действительно, “тропа” появляется впервые в переводе: в греческом сходно звучащее и возможно этимологически то же *ἀταρλός, ἀταρό,* в корне которого в греческом звучит *τρέπω* поворачиваю, обращаю. Мы слышали уже три названия “дороги”: *ἕλενος*, неизменная, много раз езженная колея Дня и Ночи: *ὄδος*, **ход** Парменида, его уникальный “мет-од”, уникальный потому, что он “вне (тут третье парменидовское название дороги) *λάτος*”, букв. “истоптанного”, “топтаного” человек, где они обычно ходят и все истоптали. Теперь четвертое название дороги, “тропа”, о которой сказано, что она “все-неиспытанная”, или по другим чтениям – та, в которой убеждения нет, т.е. в противоположность “колее”, которая “колея убеждения”, убедительная, убеждающая. И то и другое – странное название для тропы, что же это за тропа, которая “не испытана”, “совершенно неиспробована” кто ж по ней ходил. Слова “говорю тебе”

(Эта тропа, говорю я тебе, совершенно неизвестна)

относятся наверно к тому, что уже было сказано, т.е. “говорю я тебе” в смысле “повторяю”, т.е. “как уже говорила” – ст. 25 фр. I “не хожено здесь человеком”. Если действительно слова “говорю я тебе” имеют смысл напоминания, что идет уже повтор, то “совершенно неиспытанная, неиспробованная” тропа – та самая, “вне истоптанной человеком”, по которой идет в Прозимии к поэме Парменид. Он идет там, вы помните, через ворота колеи Ночи и Дня, т.е. не мимо колеи, но и *через ворота*, т.е. за край той колеи, *не* по колее. То же соседство колеи (*не* в смысле, повторяю, исхоженного человеком) и того, что вне человеческих путей, – здесь, в названии двух “ходов” искания. Значит, они, наверно, не противоположные друг другу – строгая колея и *ἀταρλός*, неиспытанный (как там был нехоженный) путь.

Странный все-таки путь – неиспытанный. Странная указка этимологии: это слово, тропа, *ἀταρλός*, имеет корнем “поворачивать”, переход от которого к значению “тропа” мне неясен. Почему эта тропа “неиспытанная” или “невероятная”, второе чтение уважаемого авторитета Прокла, объяснено: это – тот ход,

<sup>12</sup> Heidegger M. Gesamtausgabe. II. Abt. Vorlesungen 1923-1944. Bd. 54: Parmenides. Frankfurt a M., 1992. S. 7.

что “не есть и что должно есть не быть”, он нехоженный, невероятный, потому что не узнаешь ведь ты то чего нет, и не скажешь. Еще объяснение в объяснении: не узнаешь потому, что его не достигнешь, до него не доберешься.

И вот я вас спрашиваю: в этом месте хоть какой-то намек есть, что ход “что не есть и что должно есть не быть”, неиспытанный, неприемлем? – Ничего подобного. Наоборот. Очень похоже, что это и есть тот путь, по которому идет Парменид и за который богиня его *хвалит*:

Ибо тебя не злая Судьба проводила  
Этой дорогой пойти – не хожено здесь человеком<sup>13</sup>.

Тогда что же – есть, по Пармениду, то, чего нет, или нет? *Вопрос вообще так не стоит*, стоит не так! Не в том вопрос, есть то, чего нет, или нет, а в том – как хорошо, что мы читали наших близких в том семестре, через них мы всерьез можем подойти к так называемым досократикам, – а в том, что “не испытан поворот, что *не есть* и неизбежно должно *не быть*”.

Господи, еще раз будем биться головой в эту стену: что *не есть*? Просто *не есть* – да еще и “*обязательно должно*” не быть. Т.е., в нашем примере, мы должны были бы представить солдата, который не просто не говорит *есть*, но так и должно быть, чтобы свое такое привычное, такое ожидаемое “*есть*” он не сказал.

Вместо этого – *не есть*, т.е. наше русское *несть, нет*. Не чего-то описуемого нет, а чистое *не есть, нет*. Просто – *нет*. Сказано: совершенно неиспытанное *не есть*. В самом деле. Опыт *нет* нас с такой силой бросает к какому-нибудь *есть*, которое все равно *есть и что*, хотя и подвергается отрицанию, что *не есть* просто, безусловное *несть, нет* – да, не испытано. Да, этот “поворот” сказать, познать нельзя.

Тут фрагмент обрывается. Может быть такое, что дальше в поэме *не* говорится больше вообще о втором пути, пути *нет*? Это возможно: ведь о нем сказать нельзя. Т.е. Парменид молчит о том ходе по пути *не есть*, которым он *идет*, но о котором нельзя сказать...

Фр. III так краток, что лучше мы оставим его до случая, когда, может быть, представится возможность включить его в какую-то связь внутри Парменида; а то мы будем включать его произвольно в какую-то свою связь, и у нас будет получаться, например, что говорит Платон или Плотин или Декарт: “τὸ ὄν αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι”. αὐτὸς – сам (отсюда автомат), αὐτὸ – самое, τὸ αὐτὸ – то самое, то же самое. Дальше, большинство переводчиков предполагает, сказано, *что* то же самое (но не все переводчики: иногда “то же самое” делают субъектом предложения, Жан Бофре<sup>14</sup>), – но большинство дальше читают,

<sup>13</sup> Фр. I, ст. 26.

<sup>14</sup> *Parménide*. Le poème. Présenté par J. Beaufret. P. 1986. Так же считает Уво Хельшер: *Hölscher U. Grammatiches zu Parmenides // Hermes*. 1956. N 84. S. 385–407.

**что** именно одно и то же, они соединены союзом “и”, те καί, и глаголом-связкой ἔστιν: одно и то же есть А и Б. Осталось как будто бы теперь только прочесть, что такое А, что такое Б. νοεῖν переводят “думать”, “мыслить”, εἶναι переводят “быть”. Имеется в виду мысль смертных или бессмертных? Что из А и Б подчеркнуто, мысль оказывается тем же, что бытие, или наоборот? Не знаем. И еще: то, с чем отождествляется мысль, уже сказано о мысли в глаголе-связке: мысль есть... Мог Парменид этого не заметить, разве здесь не загадка – т.е. еще одна к другим? Нас далеко уводит разное звучание у нас связки “есть” и слова “бытие”. Но ведь в греческом сказано почти то же самое – мысль есть и есть. – Оставим этот фрагмент. Мы его прочесть опять не можем. – Или все-таки можем? Только негативно, как запрет, который в нем при любом прочтении слышится очень ясно. – Другое дело, согласимся ли мы с этим запретом, примем ли мы его, но запрет, похоже, совершенно жесткий. Он вот какой. Это запрет на бездумность, запрещение не думать. Т.е. что будто бы смысл фрагмента в том, что каким-то фокусом, каким-то поворотом, вывертом мысли мы вдруг попадем в точку, в самое бытие, – это очень даже едва ли, это из области философской фантастики, как бывает научная фантастика, и та и другая – фантастика, [но] эта еще преснее, чем научная. Но фрагмент запрещает надеяться, что какое-то бытие будет протекать через нас без того, чтобы мы об этом заботились, само собой, на автомате, “солдат спит – служба идет”. Бытие, если оно есть, оно не *мимо*, не *помимо* мысли. Какой мысли? Не знаем. Но думать *хотя бы о том*, что же это такое, какая же это такая мысль, которая там же, где бытие, чтобы *хоть так* прикоснуться к бытию, – это оказывается для нас, если поверить фрагменту Парменида, обязательным. Парменид предупреждает: думайте; потому что бытие проходит не *мимо* мысли. Попробуйте найти ту мысль, которая и *есть* бытие.

Здесь как бы не ошибиться. Я читаю в исследовании: “Он открыл, что среди мыслей, которые сами по себе суть лишь субъективные человеческие способности, есть мысль, неизбежно выводящая нас из субъективности... [это] устанавливает логическую невозможность для мысли о бытии, и только для такой мысли, не иметь соответствующего ей объекта в реальности” (Доброхотов 8,9 [см. прим. 1, с. 4] ). У другого исследователя: всякая мысль оказывается, из-за действия тезиса Парменида, бытием. Я не обращаю, не пробую теперь обратить внимание на малоправдоподобность такого смысла – как я уже сказал, на малую вероятность, что каким-то особенным поворотом мысли я отщелкну защелку бытия, начнется бытие, объект, или соприкосновение с действительным, настоящим объектом. Этот вопрос пусть останется слишком сложным, нерешенным. *Может быть,*

именно так дело и обстоит, я же сам только что сказал: “Попробуйте найти мысль, которая и *есть* бытие”. Наверное, такое возможно, я оставляю этот вопрос в покое. Но совсем другой вопрос я хочу сегодня попытаться назвать, и придется его оставить до следующего раза, меня он по-настоящему захватывает, мне даже кажется, что одного этого вопроса мне вообще *хватит* надолго. Вопрос вот какой: почему вообще исследователи говорят о переходе от мысли к бытию – легкий или трудный этот переход (по Канту, например, вообще невозможный, по Гегелю возможный) *совсем* другое дело, я о нем и думать не собираюсь, – но почему в тезисе *тождества* мысли и бытия, почему не ищут (поправьте меня) перехода от *бытия* к мысли, т.е. путей через бытие, так сказать, орудием бытия найти мысль – жизнью, поступками, новшествами, изобретениями, творчеством, прийти к мысли? Поверьте, я говорю дело, мне только не удается ясно сказать. Попробую по-другому.

Каким-то образом, известным Пармениду, в его тезисе предполагается, что *и так уже* мышление и бытие, бытие и мысль не *разное*. Поэтому без мысли ни к какому бытию я не прикоснусь, нечего даже тогда, выходит, и стараться, бытия без мысли не бывает. И наоборот тоже верно: без бытия ни к какой мысли я не прикоснусь. Бесплезно, опять же, даже и стараться. В какой мере я *есть*, в такой только мере – в какой мере я прикоснулся к бытию – я прикоснусь и к мысли, *уже* у меня должно быть мое бытие, чтобы претендовать на мысль. Ах как я плохо говорю. Но ведь вроде бы так. Без бытия никакой мысли нет, если они тождество.

И тогда мне кажется в высшей степени странным, просто удивительным, что через парменидовский тезис, сам парменидовский тезис делают инструментом прикосновения к бытию, этот инструмент якобы в тезисе найден, он мысль или какая-то определенная мысль, это уже не важно, это дело оттачивания инструмента. Если я мыслю, то я существую или готов к существованию, или вот-вот начну существовать. Почему же не приходит в голову, что ведь с точно таким же успехом *и наоборот, если я существую, то я мыслю*.

Мне это кажется удивительным, происходящее в парменидовском исследовании. *Охота идет односторонняя*, ловят все-таки, словить хотят именно *бытие*, только оно считается настоящей добычей! А мысль – так, она инструмент, она признана, возвышена как инструмент ловли бытия. Я осмелюсь сказать: похоже, давно и прочно [ – ] и не только в парменидовском исследовании [ – ] мысли отведена эта роль инструмента схватывания чего? Действительности. И тем, древним философам, Пармениду тогда естественно тоже приписывается задача уловления бытия при помощи мысли. Тезис Парменида якобы, получается, служит этой цели.

Я не понимаю, как искатели, исследователи бытия при помощи мысли не замечают, *что* и как много они выдают в себе. Они выдают, что мысль в конечном счете для них служебна; настоящая, золотая цель – бытие. Парменид якобы обещает как-то исхитриться уловить это золото при помощи мысли. Но господа, почему не наоборот? Почему никто не говорит, что *в равной мере* тезис Парменида – инструкция, указание, что через бытие можно уловить мысль, что *в каком-то смысле бытие всегда так или иначе ведет к мысли*. И так называемое “низкое” бытие – поскольку бытие, мысль. Ловите, улавливайте мысль бытием!

Нет: *всегда* наоборот, бытие – мыслью. Я, пожалуй, не сойду с этого места, с этого моего странного открытия, не хочу. Слишком многое оказывается под этим камнем, если его стронуть.

В самом деле: ведь как только мы поняли парменидовский тезис в одну сторону, так мы значит и не поняли, не говоря уж – не приняли его! Ведь если мысль ведет к бытию, не наоборот, значит тождества между ними нет!

Станным образом нам хочется, чтобы мысль была бытием, но нам не надо, мы не хотим, чтобы бытие было мыслью. Господа, какие бури начинают тогда подниматься, *не тогда даже*, когда скажешь, что бытие нам нужно, чтобы была мысль, а просто когда говорят, что бытие сводит-ся к мысли. Это субъективный идеализм и отброшено. *Больше бытия!* Вот вам мысль, берите ее, чтобы с ее помощью добыть еще больше бытия. – Но ведь Парменид не только, явно, понимал свой тезис в *обе* стороны, т.е. как именно *тождество*, но и никогда не ставил задачи искать бытие. Он ставил как раз другую задачу, у него черным по белому написано: искать *мысль*, искать ее через бытие, потому что без бытия мысль не найти.

Я вас прошу, поправьте меня, потому что мне как-то совсем делается странно. Две с половиной тысячи лет над Европой стоит тезис Парменида о тождестве мысли и бытия, все его читают и повторяют и *принимают*, но *никто ни разу* – или я чего-то не понимаю? – не прочел его так, как у *Парменида словами написано*, о поисках мысли при помощи бытия, в опоре на бытие, а *только* наоборот. И когда я произношу эти слова, “о поисках мысли в опоре на бытие”, то чувствую, что произношу какую-то пугающую меня самого ересь, и поскорее прячусь за Парменида: но вот, посмотрите, у Парменида же так написано! А что надо при помощи мысли как-то дойти до бытия, достать бытие, у него не написано.

РАБОТЫ В.В. БИБИХИНА,  
ОПУБЛИКОВАННЫЕ В РАЗНЫЕ ГОДЫ  
В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОМ ЕЖЕГОДНИКЕ:

1. *Историко-философский ежегодник 1987* – Диалектика науки (Обзор II Международного коллоквиума на тему: “Диалектика науки: философские вопросы современных концепций развития”, Москва, 27–30 мая 1986 г.).
2. 1989 – К столетию со дня рождения М. Хайдеггера. – *Хайдеггер М. Вещь* (перевод).
3. 1990 – *Св. Дионисий Ареопагит. О таинственном богословии* (перевод).
4. 1992 – *Бозций Датский “О вечности мира”* (пер. и примеч. совместно с С.В. Силантьевым).
5. 1994 – *Мартин Хайдеггер. Самоутверждение немецкого университета* (перевод).
6. 1999 – “Политик” Платона и проблема правды. – Онтологическое обоснование правды.
7. 2003 – Витгенштейн и Хайдеггер. Один эпизод.