

## ТЕЗИС ПАРМЕНИДА

*Положення Парменіда про тотожність мислення і буття автор трактує як найстаріше визначення істини. У філософії Гегеля це визначення набуло форми тотального опосередкування, що викликало закінчення одного періоду історії Заходу й початок нового. Про це, цілком інакше, розташування людини вперше говорить 11-та теза «Про Фейєрбаха» К. Маркса.*

**Ключові слова:** істина, тотожність, Захід, свідомість, буття, мислення.

*Parmenide's principle about the identity of thinking and being as such the most ancient in the West history definition of the truth is interpreted in the article. In Hegel's philosophy this definition reached the form of a total mediation that entailed the finishing of one period of the West history and the starting of the new. The completely another human Situation for the first time was described in the 11 thesis "About Feuerbach" by Marx.*

**Keywords:** truth, identity, the West, consciousness, existence, thinking.

*Слово только оболочка, пленка, звук пустой, но в нем  
Бьется розовая точка, странным светится огнем...*

*А. Тарковский «Слово»*

Слова как люди: они то сторонятся друг друга и как будто стремятся к одиночеству; то, наоборот, подобно нам, ищут встречи, словно им так же присуща тяга к совместности. Когда слова существуют сами по себе, то каждое удерживает свое значение по отдельности; а когда вместе, то над ними довлеет некая общая идея. И тогда эта совместность рождает чудо – ожерелье слов, скрепленных их собственным смыслом: высказывания, суждения, положения, словосочетания, тезисы. Не так просто установить точное значение того или иного слова. Еще сложнее выяснить истинный смысл образованного ими высказывания.

Вдобавок высказывания еще и не равнозначны по своему рангу<sup>1</sup>. Одни обслуживают мир повседневности, другие, наоборот, сами творят этот мир по своему образу и подобию. Срок действия первых – ближайшая достигнутая цель, вторых – целая историческая эпоха. Первые, вследствие своего подчиненного положения, не подлежат длительному хранению. «Сейчас утро», «быть здоровым лучше, чем болеть» и т. д. – пример таких «скоропортящихся» мыслей<sup>2</sup>. Вторые же

<sup>1</sup> «Есть инстинкт распознавания ранга, который более всего является признаком высокого ранга» [14, с. 388]. Эти слова Ницше могли бы стать введением в философию Гегеля, ведь «ранжировать» – это все равно, что рассматривать предмет в его развитии. «Мы, немцы, – гегельянцы, даже если бы никогда не было никакого Гегеля...», говорит он в другом месте [15, с. 680]. Точнее – в «инстинкте распознавания ранга» *весь* Запад, со всеми его взлетами и падениями, рывками «вперед», поворотами на 90° и разворотами на 180°.

<sup>2</sup> Но «не подлежат хранению» в памяти, то есть попросту – «не запоминаться», как следует из старинного определения истины – алетейя, значит, как минимум, быть в не истине, или иначе – пребывать во

высказывания, будучи фундаментом эпохальных ориентиров, тщательно берегаются в сейфах исторической памяти<sup>3</sup>. «Мыслить – значит существовать» (Декарт), «определение суть отрицание» (Спиноза) и т. д. – примеры такого истинствования.

Удивительно, но эти, второго типа, «драгоценные» высказывания, как бы соревнуясь, зачастую содержат прямо противоположный смысл. Их взаимоотношение порой напоминает интеллектуальное состязание. Например, тезису Аристофана: «Мыслить – это и значит действовать» (V век до н. э.) [цит. по: 29, с. 287] противоречит тезис Хайдеггера: «Возможно, что человек до сих пор веками слишком много действовал и слишком мало мыслил» (1952) [21, с. 135]. Может быть, их каким-то образом соединяет 11-й тезис Маркса: «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его» (1845) [31, с. 110]. Может быть, во времена античности амплитуда колебания теории и практики воспринималась как-то иначе?

Иногда за борьбой целых народов за власть и свободу стоят самые обыкновенные на первый взгляд словосочетания, на которых зиждутся их идеологии. Раскрытие тайны смыслов таких образований актуально только потому, что оно может стать ключом для распознавания причин мировых войн, ариадниной нитью для путешествия по самым запутанным лабиринтам истории, а иногда даже спасением на самых крутых ее поворотах и виражах. Так со слов «В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков» [от Иоанна, 3] и «Бог мертв» (Ницше [15, с. 662]<sup>4</sup>), скорее всего, начинаются совершенно разные страницы истории Запада. За одним утверждением стоит двухтысячелетнее движение, по сути создавшее новоевропейские нации; за вторым – всего столетнее (но по интенсивности во стократ более могучее) движение, разорвавшее их.

А что если, объединяя положения по какому-то существенному признаку, можно установить особенность их расположения и соответственно отнести к ним<sup>5</sup>? Определим первое в качестве цели, тогда как второе станет проблемой, равно подводящей под вопрос как предмет, так и метод исследования.

Положение требует расположения; причем «расположенность» можно толковать и как свойство предмета, и как способ (метод) отношения к нему. Ведь все что существует, существует не только само по себе, но и для нас. От равновесия этих сторон зависит процесс понимания.

Когда-то, когда еще не было самосознающей истории (а значит, не было

лжи. В связи с этим Павел Флоренский пишет, что греческое ἀλήθεια «образовано из отрицательной частицы ἀ (ἀ privativum) и λήθος, дорическое λάθος. Последнее же слово сокоренно с глаголом λάθω, ионическое λήθω, и λανθάνω - мнужу, ускользаю, остаюсь незаметным, остаюсь неизвестным; в среднем же залоге этот глагол получает значение μεμολογία labor, упускаю памятью, для памяти (т. е. для сознания вообще), теряю, забываю» [27, с. 19].

<sup>3</sup> Правда и здесь без употребления они могут «испортиться» и потому нуждаются в проговаривающем толковании.

<sup>4</sup> Молодой Гегель еще в 1802 году говорит о «чувстве, на которое опирается вся религия нового времени: сам Бог мертв...» [цит. по: 22, с. 146].

<sup>5</sup> чтобы они раскрыли свою правду.

Запада<sup>6</sup>), архаичный человек полагал, что слово столь же вещественно, как и сама вещь. То есть *тогда* считалось само собой разумеющимся, что слово не противостоит называемому предмету (позднейшая версия), а всецело принадлежит ему и есть его неотъемлемая часть. Слово воспринималось настолько лично, что всегда, при проговаривании его, сохранялась уверенность, что найдется некто, *кто* на него непременно отзовется. «Характерно в этом смысле, что греческое обозначение того, что мы называем словом, “онома”, означает вместе с тем “имя”, и, прежде всего имя собственное» [4, с. 471]. Когда еще не было техники, философии и демократии, солнце, гора или рыба окликались на правильно произнесенное слова: «солнце», «гора», «рыба»...

В историческое время Запад, вероятно, скорбя об утрате первоначального единства слова и вещи, подобное отношение развернул между высказыванием и периодом истории – *эпохой*. Как бы следуя древнему значению этого слова (греч. *ἐποχή* – остановка), история Запада порой притормаживала, для того чтобы прислушаться к направляющему пеленгу сакральных фраз. В кризисные же периоды она безжалостно отбрасывала устаревшие высказывания и, создав новые, самозабвенно устремлялась вперед.

С самого начала своей истории Запад охотно отзывается на тезис Парменида: «Мыслить и быть – одно и то же» [29, с. 287]. Вот уже более 2,5 тысяч лет все, что попадает под эту рубрику («Запад»), пытаясь уточнить дату своего рождения, проговаривает именно это положение.

При этом следует учесть, что для рассудка здравомыслия это положение настолько дико, что он запросто может его идентифицировать как крайнюю форму больного сознания. И это понятно. Ему, движущемуся в фарватере горизонта «дурень думкою багатіе», видится в философском тезисе Парменида безумное отождествление продукта фантазии и «факта» реальности. Ведь *различие* между ними суть фундамент его здравого смысла. И по-своему он прав. Да и как назвать чудака, который, исходя из того, что у него есть *мысль* о ста долларах, попытается разменять их на *реальные* в ближайшем отделении банка?

И все же, несмотря на этот «ясный аргумент», именно данный тезис о тождестве идеального и реального, вопреки всему опыту повседневности, составил зарю западноевропейской истории. По какой-то причине рассудок «официально» не выдвигал обвинений в адрес философии и молчал.

Молчал, когда Аристофан, продолжая Парменида, как уже говорилось, отождествил мысль и действие; молчал, когда Ансельм из понятия Бога выводил его бытие, а Фома, ссылаясь на Израэля и Авиценну, определил истину как соответствие<sup>7</sup> интеллекта и вещи [30, с. 217]; молчал даже тогда, когда Декарт, вопреки достоверности чувства, формулировал первоположение для всех наук: «Мыслю –

<sup>6</sup> Ни одна другая культура, за исключением западноевропейской, не интересовалась ни своей, ни тем более «чужой» историей. Так, например, скорее выдавая желаемое за действительное, современный историк Индии Р. Маджумдар, утверждает, что факт отсутствия исторической науки в Древней Индии «должен восприниматься скорее как случайность, чем следствие определенных обстоятельств» [цит. по: 3, с. 610].

<sup>7</sup> *Adaequatio*: тождество, совпадение, согласие, идентичность, соразмерность.

значит существую». Конец терпению рассудка наступил лишь спустя 2,5 тысячи лет со дня рождения положения Парменида, когда эта же мысль прозвучала в редакции Гегеля так: «Что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно» [7, с. 15].

Причем этот конец выразился в том, что возмущение рассудка свидетельствовало скорее не о правоте его позиции, а о появлении на свет *нового* высказывания, в очередной раз перевернувшего мир. По иронии судьбы новое высказывание именно этого «переворачивания» как раз и касалось и именно его откровенно требовало. Это – упомянутый выше 11-й тезис Маркса<sup>8</sup>. А от него до Ницше один шаг. Неслучайно, что именно в 1886 году, когда Энгельс в своей работе [31] развивает позицию 11-го тезиса Маркса, в набросках к IV части «Так говорил Заратустра» Ницше пишет: «Мы проводим эксперимент над истиной! Возможно, человечество от этого погибнет! В добрый час!» [цит. по: 23, с. 221]. Скорее всего, здесь мы имеем дело с неким «прыжком» Запада. Здесь он болезненно отрывает себя от одной традиции и формирует основания для другой.

Однако все равно остается без ответа один вопрос: при всей крайней метафизичности как тезисов Парменида–Гегеля (созерцательности), так и тезисов Маркса–Ницше (практической революционности), почему здравый смысл Запада все же послушно следовал за ними?

Этот вопрос нуждается в уточнении. Х.-Г. Гадамер, удерживая в прицеле герменевтики проблему начала истории Запада, между прочим, делает следующее замечание: «Греческая философия начинается как раз с открытия, что слово это *только* имя. Тем самым философия уничтожила предрассудок в понимании роли имен, ранее казавшийся неколебимым. Греческое просвещение видело проблему отношения между словом и предметом в свете двух основных возможностей: веры в слова и сомнения в словах. Сходство с именем сделалось для слова компрометирующим» [4, с. 472].

Выходит, привычное различие между реальностью и фантазией, когда первое – это то, что есть, а второе – то, что создается мышлением, есть следствие безусловного *прямого* влияния философии на здравомыслие Запада. Именно она (философия), и никто более, усомнившись в идентичности слова и вещи, мышления и бытия, создала пропасть между архаическим и историческим человеком. Этим сомнением именно

<sup>8</sup> На языке первоисточника тезис звучит так: «Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kommt darauf an sie zu *verändern*» [13, с. 5]. Но переводя важнейший термин «interpretieren» (Маркс сам подчеркивает его) через «объяснять» (а не: «разъяснять», «толковать», «интерпретировать»), переводчики, может быть, сами того не желая, сближают представителей позиции первой половины тезиса – философов, которых Маркс осуждает с помощью частицы «лишь» – пуг, с представителями второй – преобразователями, революционерами, которым он симпатизирует. На наш взгляд, это необоснованно. Маркс хочет подчеркнуть противоположность первой и второй половины тезиса. У него он больше напряжен. У него один край – пассивность, другой – активность; один – созерцательность, другой – бунт. Действительно, в русском языке для «интерпретирования» или «разъяснения» необязательно затрагивать сущность предмета, тогда как при «объяснении» необходимо обязательно касаться *причин*, и даже с каким-то человеком можно «объясниться» [19, с. 580], но не «разъясниться». Таким образом, по крайней мере в позднейшем словоупотреблении, «объяснение» идет в отрыв от чистой теории (интерпретации) и стремится объединиться с практикой. То же самое у Канта, где рассудок, объясняя явления природы, подчиняет их схематизму своих априорных форм.

философия «заразила» все, что позже получило название «Запад». «Сознание отличает от себя нечто, с чем оно в то же время соотносится; или, как выражаются, оно есть нечто для сознания» [6, с. 46–47]. Так Гегель характеризует предмет своего исследования в «Феноменологии». Указывая на сознание, он тем самым указывает на начало истории Запада, правда, нигде не упоминая, что именно о феноменологии истории здесь и идет речь.

Но тогда сказать «Запад», «сознание» или «история» – это значит сказать одно и то же. Сознание вынуждено непрерывно удерживать различие между словом и вещью, мыслью (о самом себе) и бытием (об ином). Оно должно постоянно *понимать*, что все время имеет дело с двумя субстанциями (Декарт) или атрибутами одной и той же субстанции (Спиноза). И они, эти две противоположности, существуют автономно<sup>9</sup>. Мысль может производить свой мир (и пусть он называется «фантазией»); действительность – свой: горы, реки, государства... Если же сознание хоть на секунду забудет об этом различии, то ровно на эту секунду оно впадет в бессознательное, архаическое. Совершенно не случайно греки, начиная «сознание», «историю» и «Запад», понимают истину как «алетейю». Не забывать – это и значит быть в сознании или – иметь историю. По этой причине не только планеты, растения или животные ей не причастны, но даже многие культуры и цивилизации, прожив жизнь, так и остались вне истории.

Но, возникает, вопрос, при чем здесь 2,5-тысячелетнее настойчивое проговаривание философией Запада прямо противоположного тезиса о тождестве мышления и бытия? Неужели философия делегировала здравому смыслу одно – удержание различия идеального и реального, тогда как сама, затрачивая невероятные усилия, посвятила себя удержанию другого – тождества? Ведь, напомним, в сравнении с самопонятной мыслью здравого смысла о различии ста вымышленных таллеров от ста действительных (Кант), сам по себе как тезис Парменида, так и тезис Гегеля без основательного толкования указывают не на двух величайших мудрецов, а, скорее, на двух безумцев. Может быть, поэтому философия и была вынуждена всегда оправдываться перед лицом своего собственного порождения и одновременно оппонента – здравого смысла. Но зачем? Каков подлинный смысл тезиса о тождестве?

Хайдеггер, толкуя тезис Парменида «То gar auto noein estin te kai einai», подчеркнуто переводит его как: «Одно и то же — внимать (мыслить) и быть» [24, с. 71]. Порядок слов в его переводе оличается от традиционного<sup>10</sup>. Вернее, он стремится точно следовать их расположению в первоисточнике. Почему? Потому что, как он говорит, самое главное в этом тезисе не случайно находится на первом месте. Это «*to auto*», «тождественное», которое «заявляет о себе с почти безграничной широтой» [26, с. 71]. И вот оно то, по его мнению, и оказывается не опознанным.

Похоже, в этом он прав. В свете более поздних идей Запада тезис интерпретируют либо как принадлежность мышления бытию – модус теории, либо, наоборот, как

<sup>9</sup> Могут, но по какой-то причине *не хотят*; ведь в знании, к которому стремится сознание, эти две субстанции сплетаются в одну.

<sup>10</sup> Впрочем, такой же вариант допускают и более современные переводы, в том числе и на русский язык [см. 29, с. 287].

принадлежность бытия мышлению – модус практики. Популярная интерпретация этих модусов как источника позиции либо материализма, либо идеализма<sup>11</sup> также возникает из упомянутой абстрактной подчиненности.

Но обратим внимание на то, как слышит этот тезис Хайдеггер: «В раннюю пору мышления, задолго до того, как оно пришло к закону тождества, тождество выразило себя и к тому же постановило в следующем изречении: мышление и бытие вместе принадлежат тому же самому и вместе исходят из того же самого» [24, с. 71].

Неужели в отношении мышления и бытия есть нечто не менее важное, чем одно и другое, нечто третье – само «тождество» (to auto)? Выходит, что они только потому проникают друг в друга, что изначально проникли в «то же самое». Гегель, следуя аристотелевскому определению силлогизма о взаимопринадлежности трех [2, с. 14], называет «Е – О – В – всеобщей схемой определенного умозаключения» [6, с. 611]. Напрашивается предположение: а что если в тезисе Парменида как раз речь идет о трех терминах умозаключения, где мышление и бытие – крайние, а тождество – средний (*medius terminus*)? Тогда «мышление – тождество – бытие» это и есть тот горизонт, в пределах которого развернулась вся история Запада, начиная с VI века до н. э.

Русский язык также может оказать помощь в приоткрытии<sup>12</sup> смысла высказывания Парменида. По старинному изъяснению некоего купца А. Фомина, пишет в 1914 году Павел Флоренский, «истый: подобный, точный». Так что древний оборот: «истый во отца» (= «истый отец») объясняется им через «точно подобен отцу» [29, с. 16]. Выходит, «истый» значит то же самое, что и «тождественный».

Но тогда исходное положение Запада, тезис Парменида – это самое древнее определение *истины* в его истории. Средневековое «*veritas est adaequatio intellectus et rei*» – «истина есть соответствие интеллекта и вещи» – есть лишь дальнейшее освящение тезиса Парменида путем введения в него дополнительного «*veritas*». Как показывает Флоренский, это «*veritas*» «наглядно выступает (открывается – *E. K.*) при обозрении латинских же со-коренных слов. Так, глагол *ver-e-or* или *re-vere-or*, в классической латыни употребляется в более общем смысле – остерегаюсь, берегусь, боюсь, пугаюсь, страшусь, почитаю, уважаю, благоговеею со страхом, первоначально относился к мистическому страху и происходящей отсюда осторожности при слишком близком подходе к священным существам, местам и предметам» [27, с. 19].

Настолько дорогим для средневекового Запада показалось наследство античности в моменте истины, что он вводит слово, имеющее сакральный смысл, для обозначения всей конструкции «мышление – тождество – бытие». И ясно почему:

<sup>11</sup> «Великий основной вопрос всей, в особенности новейшей, философии есть вопрос об отношении мышления к бытию», – так формулирует обсуждаемый тезис Энгельс [31, с. 31]. Но Фома, цитируя Исаака, в определении истины, ставшем классическим, использует не подчинительный предлог «к» (*ad*), а соединительный союз «и» (*et*). В этом он неукоснительно следует парменидовскому тождеству. Так Фома добивается равновесия обеих противоположностей: «*Veritas est adaequatio rei et intellectus*» [30, с. 215].

<sup>12</sup> Высказывания требуют такого же обращения, как и древние иконы, где изображение, по словам Б. А. Успенского, «как бы заранее данное, проявляется, выступает на поверхность иконы: тем самым иконописец как бы не создает изображение, а открывает его» [цит. по: 16, с. 113].

---

только «истина» является единственным, прочно связующим звеном, двух типов (античного и средневекового) мироощущения одного и того же человека Запада.

Но не отклонились ли мы здесь от первоначального вопроса о причине «долготерпения» здравомыслящего рассудка по поводу упорствования философии в тождестве мышления и бытия?

Дело в том, что в своем хождении по миру рассудок, тщательней всего оберегая дорогое его сердцу различие между «здоровым сознанием» и «бессознательным», вынужден расставлять приоритеты, ранжировать как вещи в мире, так и свои мысли по поводу него. Ведь его собственный исходный пункт – это предпочтение здравомыслия фантазиям. То есть его сознание мира – симпатия к одному и антипатия к другому – зиждется на его самосознании, в глубинах которого мечется точно такой же вектор предпочтения.

Вот пример того, как Фукидид, целиком полагаясь на «молодой» (в смысле только что возникший в истории) здравый смысл, отличает свой рассказ о событиях от метода «логографов»: «Быть может, изложение мое, чуждое басен, покажется менее приятным для слуха; зато его сочтут достаточно полезным все те, которые сочтут иметь ясное представление о минувшем...» [28, с. 16]. В этом свидетельстве целый кладезь специфических черточек рассудка. Здесь античный историк не просто различает «вымысел» от «действительности». Оказывается, он считает для себя необходимым настроить свои мысли на *следование* за действительностью. Кроме того, как показывает фрагмент, он уверен, что найдутся те, кто вопреки «приятному» будут слушать его рассказы (хотя по форме они суть то же самое, что и «басня»; ведь они – только *слова*).

Откуда такая уверенность, что его рассказ «сочтут полезным»? Для чего? Ответ находится тут же: «Чтобы иметь ясное представление о действительности».

Здесь Фукидид высказывает позицию человека эпохи Запада, который отделяет от себя архаического человека. В кинофильме А. Сокурова «Солнце» (2005) озвучен один весьма примечательный для уяснения поднятой проблемы диалог между последним императором Японии и ученым токийского университета. Идет 1945 год. Американские войска – у ворот резиденции императора. А тот, вероятно в поисках действительных причин поражения Японии, начинает разговор, по видимости не имеющий никакого отношения к происходящим событиям. Император сообщает ученому об одном семейном предании. Его дед, покойный император Мейзи, будто бы видел однажды над дворцом нечто похожее на полярное сияние. «Как это возможно?» – спрашивает он ученого. Ответ: «В данных широтах – никак!». «Вы ставите под сомнение факт рассказа императора Мейзи?». «Нет, – вежливо, как человек Востока, говорит ученый. – Я сомневаюсь в самом этом явлении (то есть в возможности его в этих широтах)». Далее, чтобы хоть как-то смягчить неловкость (ведь предание существовало как правдивые слова о действительности), они оба вспоминают, что покойный император был, оказывается, еще и «величайший поэт», а поэтам *позволительно* порой вымысел выдавать за реальность.

Этот сюжет прекрасно иллюстрирует тот «разлом», который вызвал на историческую арену рассудок здравомыслия (как, впрочем, и *саму* историю). Имеет

ли право японцев сомневаться в словах своего императора? Как благочестивый подданный (что = архаический человек) – никогда. А как ученый он обязан, как говорит Гадамер, обитать в «свете двух основных возможностей: веры в слова и сомнения в словах».

У Платона в «Кратиле» Сократ задает своему собеседнику, Гермогену, вопрос, настолько «неинтересный» для нас, что мы готовы пройти мимо него, не затрачивая на него ни одной минуты своего времени: «Одна речь может быть истинная, а другая ложная?»<sup>13</sup>. «Разумеется», – отвечает Гермоген. И далее следует определение истины, которое предшествует часто цитируемому аристотелевскому [2, с. 14]: «Сократ: В таком случае тот, кто говорит о вещах в соответствии с тем, каковы они есть, говорит истину, тот же, кто говорит о них иначе, лжет? Гермоген: Да» [17, с. 615].

На фоне двух атомных сияний (Хиросима и Нагасаки), сокрушительного поражения «поэзии» европейских форм фашизма и их союзницы Японии, эти два диалога с 2,5-тысячелетней дистанцией еще раз показывают, что сознание Запада не только *когда-то* отделило себя от архаического «баснословного сознания» (если вообще эту конструкцию можно назвать «сознанием»? ). В действительности оно *всегда* находится в процессе, внутри которого непрерывно происходит это разделение. И как только выступает результат этого процесса, а значит слова и вещи, мысли и бытие занимают «место» по разные края одного и того же, немедленно возникает горизонт, имеющий следующую структуру: «мышление – отношение – бытие». Традиция Парменида–Гегеля конкретизирует средний термин «отношение» до «тождества», то есть до истины. Традиция же Маркса–Ницше противопоставляет ей другую позицию, в которой отношение конкретизируется до «нетождества», то есть до неистовства<sup>14</sup> (но в пределах того же самого горизонта!). И данное противостояние хотя и крутой «поворот», но все же не «обрыв» истории Запада. Кто знает, может быть, само неистовство последних ста лет Запада есть еще один необходимый разворот самой истины?

Европейский рассудок целиком поглощен кружением то в одном, то в другом краю названного горизонта (точнее – его деструктивных модусов). А так как этот горизонт имеет структуру подвижного силлогизма, то каждый из крайних терминов имеет свойство перемещаться на место среднего. И этим движением каждый *опосредует* два других.

Вот один из вариантов этого движения: «тождество – бытие – мышление». Здесь уже не «тождество», а «бытие» посередине. Поэтому то здесь рассудок интересуется различием вещей на подлинные и неподлинные, настоящие и ненастоящие. Этот край образует в итоге горизонт истины применения [11, с. 76]. Античная космология с

<sup>13</sup> В том то и дело, что для нас из 2,5-тысячелетней привычки обитания в горизонте истины этот вопрос кажется риторическим.

<sup>14</sup> В. В. Библихин говорит, что «Wesen («сущность», «существо») имеет этимологическую связь с Anwesen «владение, крестьянская усадьба», wahren «пребывать», «длиться», Wahrung «валюта», gewahren «осуществлять, ручаться, гарантировать», wahr «истинный, верный»» [цит. по: 25, примечания]. Но тогда если с тезисом Маркса философия покинула свой дом, то она стала Un-wesen – бездомной, а уйдя из горизонта истины, она стала «не-истовой».



самого начала доставляет рассудку различные картины мира, позволяющие ему осуществлять оценки согласно этим парам противоположностей (средневековая теология и новоевропейская онтология до сих пор продолжают эту работу).

Затем он бросается в другую крайность: различия высказываний на правильные и неправильные. Это горизонт истины предложения [там же, с. 77]. Здесь в центре «мышление», а значит, и его ближайшее детище – «слово». «Тождество – мышление – бытие» – всеобщее умозаключение этого горизонта. Античная софистика и риторика, средневековый номинализм и новоевропейская лингвистика, формальная, символическая логика и лингвистика удовлетворяют именно эту потребность рассудка.

В философии XX века крайности истин применения и предложения предстают в своей полной определенности. И если хотят представить их как специфику современных концепций истины [см. 18], то упускают тот факт, что все они уже содержатся в тезисе Парменида, а все остальное – лишь следствие его. Пусть обратят внимание на вывод Секста Эмпирика, который спустя всего лишь шесть столетий после этого тезиса констатирует, что «одни связывают истинное и ложное с обозначаемым предметом, другие – со словом, третьи – с движением мысли» [20, с. 153]. Уже во II веке н. э. Сэкст распознает практически все варианты «преобразования в структуру»<sup>15</sup> рассматриваемого горизонта.

Край истины применения или, как ее еще называют, «истины как понятия, относящегося к порядку бытия» [18] – онтологическая крайность, – можно иллюстрировать и на примере гуссерлеровской «очевидности», хайдеггеровской «открытости» (Фреге, Шлик и др.). В качестве классического примера этой позиции ее можно озвучить словами Хайдеггера из «Бытия и времени»: «Высказывание истинно, значит: оно обнаруживает сущее в нем самом. Оно высказывает, оно показывает, оно “дает увидеть” сущее в его открытости» [26, с. 218].

Альтернативную позицию, истину предложения, она же «истина как когерентность» [18] (Нейрат, Тугендхат, Карнап и др.), иллюстрируют слова О. Нейрата: «Высказывания сравниваются с высказываниями, а не с “переживаниями”, не с “миром” или с чем-то еще. Все эти бессмысленные удвоения являются более или менее утонченной метафизикой и потому должны быть отклонены» [цит. по: 18].

В философии XX века, действительно, эти два края одного и того же горизонта истины приобрели характер академической респектабельности. Но возникли они и вели историческое существование не в истории классической философии, а в историческом рассудке, который сопровождал ее перипетии. Однажды отдав предпочтение яви перед сном, здравомыслию перед безумием, реальности перед вымыслом, он уже ранжировал противоположности. Тем самым, пользуясь словами Ницше, он проявил «инстинкт распознавания ранга, который более всего является признаком *высокого* ранга» [14, с. 388]. А так как основанием его идеологии было различие мышления и бытия, слова и вещи, то он немедленно и перенес этот

<sup>15</sup> Искомый Гадамером метод герменевтики, когда она подражает феномену игры и искусства [4, с. 157].

«инстинкт» на одно и другое, но по *раздельности(!)*.

И здесь-то рассудок сталкивается с проблемой, которая, отбрасывая его из одной крайности в другую, заставляет обращаться к позиции, которая в исходном пункте диаметрально противоположна ему – философии тождества, то есть к горизонту истины проверки, где средний термин «тождество»: мышление – тождество – бытие.

А именно, определяя одну вещь как подлинную («настоящий президент»), а другую как неподлинную, поддельную («это – фальшивое золото»), он начинает понимать, что «униженные» его ранжированием вещи легко восстанавливают свои права указанием, например, на то, что определенное таким образом золото может оказаться «подлинной медью». И рассудок соглашается, что различие на истинные и неистинные вещи на самом деле находится не в вещах, а в словах; не в бытии, а в мышлении [11, с. 76]. Но тогда с «порядком в бытии» *и так* все в порядке. Не «в порядке» оказываются его собственные высказывания о бытии. Так рассудок из края бытия (вещей) сам себя отбрасывает в край мысли (слов).

С истиной предложения-когерентности в итоге дело обстоит точно так же. Здесь перед рассудком стоит задача различить правильные высказывания от неправильных (или, в современной версии неопозитивизма, метафизические от научных, бессмысленные от имеющих смысл, проверяемые от непроверяемых и т. д.). Это ранжирование так же исходит из того, что можно рассмотреть одну противоположность – мышление отдельно от другой – бытия. И, что же в итоге? Самое бессмысленное высказывание («Луна умножает четвероугольно», «Светофор радуется кисло» и т. д.) все равно может нести какой-то смысл. И наоборот, самое привычное и осмысленное при более пристальном рассмотрении грозит оказаться верхом бессмысленности [11, с. 78].

Оба эти модуса истины рассудка Запада<sup>16</sup> в его собственном опыте показывают свою деструктивность. Стабилизировать его высказывания может только еще один вариант расположения основных участников горизонта истины: «мышление – тождество – бытие», хранителем которого выступила изначально классическая философия от Парменида до Гегеля. И этот горизонт на самом деле является не результатом, а исходным пунктом для двух других.

Но при этом следует учесть, что если бы в нем речь шла о непосредственном тождестве мышления и бытия, то он, по сути, выражал бы позицию не исторического, а архаического человека, того самого, для которого «онома» есть имя собственное» (Гадамер). В действительности же в эпоху Запада перед нами человек, который знает, что «слово есть *только* имя». То есть в тезисе Парменида (Аристофана, Платона, Фомы, Ансельма, Декарта, Шеллинга, Гегеля) мы имеем дело с таким тождеством мышления и бытия, которое изначально *обременено* различием. И наоборот, в нем фактически формулируется различие «двух противоположностей», которые, тем не менее, в нашем сознании *могут быть* тождественными (момент истины). Почему? Ответ – в тезисе Парменида: «Так как они изначально принадлежат одному и тому же

<sup>16</sup> Укажем еще раз на тот факт, что доисторические культуры совершенно освобождены от обязательства *самостоятельно* ранжировать мир и слова именно в силу архаического понимания отношения слова и вещи. Там человек заимствует уже готовые «табеля о рангах» из других источников, минуя сознание.

(“to auto”))».

Кажется, что Парменид только задает ориентир для дальнейшего развития этого нетождественного тождества мысли и бытия. Из отрывка его поэмы «О природе» следует то, что человек может полагаться на мнение, а может на разум. И вообще, человек много болтает. Но даже «о кажущихся вещах надо говорит правдоподобно, обсуждая их все в совокупности» [29, с. 287].

Тем не менее, этим указанием он только усиливает вопрос: что такого надо сделать, чтобы различить высказывания, слагаемые человеком о мире, на истинные, с одной стороны, и лживые – с другой? Ответ, который он сам на него дает, еще крайне абстрактен: «Следует довериться разуму и исходить из мысли о едином и неподвижном бытии. И если нелогично мыслить Ничто, то его по истине нет». Но что значит требование молодой науки: «мыслить логично?»

Трудно сказать, что есть на самом деле положение Парменида больше: вопрос или ответ?

С одной стороны он больше вопрос об истине. Так как исходно мысль и бытие принадлежат друг другу, то, разделившись в бытии человека, у них есть шанс благодаря его (человека) какой-то специфической деятельности вновь найти друг друга – вернуться к тождеству. Но что именно нужно человеку сделать для этого? – он еще не знает. С другой же стороны, именно Парменид дает первый ответ на вопрос: «Как возможна истина?» – ее возможность в том, что они изначально принадлежат одному и тому же.

А что если тезис Парменида есть и вопрос, и ответ об истине одновременно? В этом случае, в силу тождественности противоположного, мы можем опознать в нем первый, а потому и важнейший эксцентрик<sup>17</sup> сознания Запада (все остальные производны из него). И вследствие его особенности «быть вне себя» этому эксцентрику требуется все время затрачивать усилия на некую невиданную ранее деятельность. Политическое, религиозное, эстетическое и другие виды сознания Запада высвобождают для этой деятельности специальное духовное пространство. Здесь отношение мышления и бытия само бросает себя в новации, восстанавливая тем самым свое «to auto». Подбирается даже особое имя для этой «деятельности в специальном духовном пространстве» – «*философия*».

Рассудок здравомыслия послушно следовал за всеми поворотами философии на протяжении 2,5-тысячелетней истории Запада. Причина такого «послушания» в том, что он, будучи полностью поглощенный перипетиями истины применения и предложения, фактически являлся частью, только *по-видимости* самостоятельным моментом философского опыта религии<sup>18</sup> отношения мышления и бытия. И то, что в середине XIX века вместе с тезисами Маркса и Ницше история Запада «вдруг» делает крутой поворот, вовсе не является разрывом традиции.

Но тогда почему рассудок Запада вдруг разуверился в философии тождества и, свергнув одного кумира, создал себе нового – «философию» нетождества<sup>19</sup>? Может

<sup>17</sup> Франц. *excentrique* от лат. *Ex* – из, вне и *centrum* – центр.

<sup>18</sup> Религия в смысле восстановление первоначальной связи.

<sup>19</sup> Как возможна такая философия – отдельный вопрос.

быть, в самом опыте классической философии, когда она шаг за шагом отвечала на поставленный Парменидом вопрос: «Что нужно сделать, чтобы мышление было тождественно бытию?», произошли некие фундаментальные изменения?

Хайдеггер относительно последней в истории классической системы философии (которая, в отличие от своих предшественниц, впервые выступила в логической форме [12, с. 5]) говорит следующее: «Вопреки пресной болтовне о крушении гегелевской философии остается в силе одно: в XIX столетии только эта философия определяла действительность, хотя и не в поверхностной форме общепринятого учения, но как метафизика, как господство бытия сущего в смысле удостоверенности. Противотечения, идущие против этой метафизики, послушны ей. Со смерти Гегеля (1931) все – лишь противотечение, не только в Германии, но в Европе» [23, с. 217].

Продолжая эту мысль, следует указать на то, что в истории классической философии противотезис Маркса–Ницше находится в точно такой же внутренней зависимости от тезиса Парменида–Гегеля. И распознавание этой зависимости может много объяснить из новейшей истории Запада. Нужно только отклонять как несостоятельные любые указания на другие, якобы более могучие, чем философия, факторы феномена Запада (экономические, правовые, религиозные и т. д.), якобы «действительно» влияющие на его историю. Философия создала когда-то Запад, ею же были обусловлены все повороты его истории. Широкомасштабное явление его «Заката» (тиражируемое сейчас в различных вариантах различного формата) также сущностно связано с одной из ее высших форм.

Создав положение об истине Парменида как о тождестве мышления и бытия, философия тем самым заявила о своем праве на ее хранение. Древнееврейское понимание истины («Эмет») как слова Божьего или египетская богиня правды («Маат»), перепроверяющая правдивость слов умершего, отступили на второй план. Открытость к истине стала благодаря философии достоянием каждодневного сознания человека. Этим он навсегда отделился от архаического человека. Но этим же он обрек себя на постоянное воспроизведение противоречия, для разрешения которого ему нужно было что-то предпринять такого, о чем архаическое «сознание» и не мечтало. Сознание Запада стало изменяться, а удерживая в памяти формы этого изменения, оно стало по мере приближения их к себе в памяти мыслить их как ступени *обновления*. Для уточнения этого пункта, важнейшего для понимания рассматриваемого феномена, обратимся к опыту трансцендентальной философии.

Кант, занимаясь поиском основоположений человеческого разума, также взял за точку отсчета различие форм высказывания (суждения)<sup>20</sup>. С первых страниц «Критики чистого разума» он предлагает разделить их на три вида: априорные аналитические (разъясняющие в предикате, то, что уже есть в субъекте), апостериорные синтетические (опытные – единичные, они же – случайные) и априорные синтетические (законы любой науки). Природа третьих вызывает у него наибольший интерес.

Первое замечание касается содержания нашего познания. Как считает Кант,

<sup>20</sup> Отныне философия в поисках прочного основания не раз будет в этом следовать за Кантом.

«конечная цель всего нашего умозрительного априорного знания заключается именно в таких синтетических, т. е. расширяющих [знание] основоположениях, тогда как аналитические суждения чрезвычайно важны и необходимы, но лишь для того, чтобы приобрести отчетливость понятий, требующуюся для уверенного и широкого синтеза, а не для того, чтобы строить действительно **новое** здание» [9, с. 38]. В немецком варианте заключительная фраза звучит так: «...als zu einem wirtlich **neuen** Anbau erforderlich ist» [32, S. 42]. Но чуть ранее он, для того чтобы высказать то же самое, использует иное ключевое слово: не «новое», а «другое» «Nun ist hieraus klar: 1) dass durch analytische Urtheile unsere Erkenntniss gar nicht erweitern werde... 2) dass bei synthetischen Urtheilen ich ausser dem Begriffe des Subjects noch etwas **anderes** (X) haben musse» [там же, S. 40] («Отсюда ясно, что аналитические суждения вовсе не расширяют наше познание... 2) что в случае синтетического суждения я должен иметь кроме понятия субъекта еще нечто **другое** (X)...» [8, с. 38]). Вот это-то «новое-другое» в философии Фихте, Шеллинга и Гегеля выльется в понятие «развитие», которое Ницше посчитает отличительным клеймом для немцев.

Что же хочет сказать Кант? Может быть то, что в в случае априорных синтетических высказываний мы имеем дело с системой знания, в которой из-за эксцентричного взаимодействия противоположностей всегда присутствует противоречие, для разрешения которого этому знанию нужно постоянно совершенствовать себя<sup>21</sup>?

И еще одно открытие делает Кант относительно априорной природы разума. Только теперь оно касается формы познания, метода<sup>22</sup>. При всем том, что в этом пункте Фихте, Шеллингу и Гегелю больше всего пришлось «переделывать» Канта, именно он делает замечание, судьбоносно повлиявшее на учение о методе немецкой классической философии.

Кант констатирует, что природа априорных синтетических суждений такова, что их невозможно понять, следуя законам формальной логики: «Синтетические же суждения нуждаются в другом принципе, помимо закона противоречия» [19, с. 17–18]. Эти высказывания нельзя постигнуть традиционным (облегченным) познанием, когда одно *подводится* под другое. Такое привычное формальное познание ориентируется на *principium contradictionis* и *identitatis* – закон противоречия и тождества [10, с. 360]<sup>23</sup>. И вот оно-то в случае обращения к самому существенному в мире – природе сознания оказывается никуда не годным.

Только крайность позиции трансцендентального идеализма не позволяет ему увидеть в положении Парменида главное априорно-синтетическое суждение сознания Запада, его основополагающий эксцентрик. Но если это так и если в данном тезисе мы нашли, наконец, ту «ось», вокруг которой происходит вращение сознания Запада, то как для нас это «действие» может быть дано? Высшее может быть дано только высшему. Только для совершенного мышления может выступить совершенное бытие.

<sup>21</sup> Точно так же как диску-эксцентрику для того, чтобы удержать хоть какое-то подобие равновесия, необходимо постоянно вращаться.

<sup>22</sup> Именно здесь открылся сам собой вопрос: как следует познавать эти сложнейшие системы?

<sup>23</sup> Развивающийся предмет требует к себе особого расположения!

Но какова природа того и другого?

Решая эту задачу, Запад в лице немецкой классической философии закрывает одну страницу своей истории и начинает другую. Тезис Парменида о тождестве мышления и бытия приобретает у Гегеля такую полноту, что «мертвое», «застывшее» тождество оживает. Он толкует *развитие* мышления как истину бытия (переход идеи природы в дух), а *развитие* бытия – как истину мышления (переход Науки Логики в идею природы<sup>24</sup>). Вот почему для Ницше понятие «развитие» показалось чисто немецким словом [15, с. 680].

Но «развитие» для *всякого* человека Запада является самым «родным» словом. Через него, как через волшебный кристалл, положение Парменида просматривается во всех нюансах преобразования в структуру. Человек Запада здесь видит свою историю с самого начала (он как бы листает фотоальбом, иллюстрирующий его собственную биографию). Геродот и Фукидид первые попытались зафиксировать в словах еще очень бедную тогда летопись дел этого человека.

В «Энциклопедии» Гегеля противоречия обоих краев горизонта истины, деструктивных модусов: «мышление – тождество», «тождество – бытие» – нашли свое полное разрешение. Но эта исчерпанность как раз и предоставила возможность для совершенно иной расположенности этого тезиса перед познающим сознанием. Философия как таковая завершила в тезисе Гегеля тотальное опосредствование тезиса Парменида<sup>25</sup>. И сразу ей пришлось выступить в своем «инобытии». Надо отдать должное, Ницше сразу разглядел это ее новое качество: «Грядет время, когда будут вести борьбу за господство над землей, – ее будут вести во имя *фундаментальных философских учений*» [цит. по: 22, с. 168]. Философией Запад начнет прикрываться как щитом и ею оправдывать любые свои причуды. С середины XIX века для нее наступило время опробовать себя в этом непревычном до сих пор качестве – не хранильницы истины, а всего лишь руководительнице для чего-то иного, как уверяют, чего-то более значительного и достойного – практического действия. Философия в этот период своей бездомности выступит в роли идеологии. 11-й тезис Маркса стал первым знаменем этого выступления.

#### Литература

1. *Аристотель*. Сочинения : в 4-х т. / Аристотель. – М. : Мысль, 1975. – Т. 1. – 141 с.
2. *Аристотель*. Аналитики / Аристотель. – М., 1952. – 14 с.
3. *Бонград-Левин Г. М.* Индия в древности / Г. М. Бонград-Левин, Г. Ф. Ильин. – М. : Наука, 1985. – 610 с.
4. *Гадамер Х. Г.* Истина и метод / Х. Г. Гадамер. – М. : Прогресс, 1988. – 472 с.
5. *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология Духа / Г. В. Ф. Гегель. – СПб. : Наука, 1992. – 46-47 с.
6. *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики / Г. В. Ф. Гегель. – СПб. : Наука, 1997. – 611 с.
7. *Гегель Г. В. Ф.* Соч. т. 7 / Г. В. Ф. Гегель. – М.: Соэцкгиз, 1934. – 15с.
8. *Кант И.* Критика чистого разума / И. Кант. – СПб. : ИКА Тайм-Аут, 1993. – 38 с.

<sup>24</sup> Переход, который кажется Энгельсу «фантастическим остатком веры в потустороннего творца» [31, с. 40].

<sup>25</sup> У Гегеля «тотальное опосредствование» – это умозаключение, в котором каждый из терминов «*побывал*» на месте среднего [6, с. 643]. Именно на это понятие ориентируется Гадамер, предлагая в качестве абсолютного метод «преобразования в структуру» [4, с. 157].

9. *Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки / И. Кант. – М., 1905. – 17-18 с.
10. *Кант И.* Логика / И. Кант // Трактаты и письма / И. Кант. – М. : Наука, 1980. – 360 с.
11. *Качуров Е. В.* Перипетии истины / Е. В. Качуров // Гуманитарный часопис. – № 2. – 2006. – С. 76.
12. *Линьков Е. С.* Становление логической философии. Вступительная статья / Е. С. Линьков // Гегель. Наука логики / Гегель. – СПб. : Наука, 1997. – 5 с.
13. *Маркс К.* Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М. : Полит. лит., 1955. – 5 с.
14. *Ницше Ф.* Сочинения : в 2-х т. Ф. Ницше. – М. : Мысль, 1990. – Т. 2. – 388 с.
15. *Ницше Ф.* Сочинения : в 2-х т. / Ф. Ницше. – М. : Мысль, 1990. – Т. 1. – 680 с.
16. *Подорога В. А.* Egestio. Гео-логия языка и философствование М. Хайдеггера / В. А. Подорога // Философия Мартина Хайдеггера и современность. – М. : Наука, 1991. – 113 с.
17. *Платон.* Сочинения : в 4-х т. / Платон. – М. : Мысль, 1990. – Т. 1. – 615 с.
18. *Соболева М. Е.* Истина: свойство, оператор, событие? / М. Е. Соболева // ВФ. – № 2. – 2008.
19. *Словарь русского языка.* – М. : Русский язык, 1983. – Т. 2. – 580 с.
20. *Секст Эмпирик.* Сочинения : в двух томах Эмпирик Секст. – М. : Мысль, 1976. – Т. 1 – 153 с.
21. *Хайдеггер М.* Что значит мыслить? / М. Хайдеггер // Разговор на проселочной дороге. – М. : Высшая школа, 1991. – 135 с.
22. *Хайдеггер М.* Слова Ницше «Бог мертв» / М. Хайдеггер // ВФ. – № 7. – 1990. – 146 с.
23. *Хайдеггер М.* «Преодоление метафизики» / М. Хайдеггер // Философия Мартина Хайдеггера и современность – М. : Наука, 1991. – 221 с.
24. *Хайдеггер М.* Закон тождества / М. Хайдеггер // Разговор на проселочной дороге – М. : Высшая школа, 1991. – 71 с.
25. *Хайдеггер М.* Время и бытие / М. Хайдеггер. – М., 1993.
26. *Хайдеггер М.* Бытие и время / М. Хайдеггер. – М. : AD Marginem, 1997. – 218 с.
27. *Флоренский П.* Столп и утверждение истины / П. Флоренский. – М. : Правда, 1990. – 19 с.
28. *Фукидид.* История / Фукидид. – СПб. : Тоо Пролог, 1994. – Т. 1. – 16 с.
29. *Фрагменты ранних греческих философов.* – М. : Наука, 1989. – Ч. 1 – 287 с.
30. *Фома Аквинский.* Сумма теологии / Фома Аквинский. – М. : Элькор-МК, 2002. – Ч. 1. – 217 с.
31. *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии / Ф. Энгельс. – М. : Полит. лит., 1985. – 110 с.
32. *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft / I. Kant. – Leipzig : Herausgegeben von Dr. Karl Kehrbach, 1877. – S. 42.