

Виктор Петрушенко.
ПАРМЕНИД: КОНЦЕПТУАЛЬНЫЙ ОБРАЗ.

*Кого тот ангел победил,
Тот правым, не гордясь собою,
Выходит из такого боя
В сознании и расцвете сил..
Не станет он искать побед.
Он ждет, чтоб высшее начало
Его все чаще побеждало,
Чтобы расти ему в ответ.*

Р.М.Рильке.

Созерцание.(Пер. Б.Пастернака).

Предварительные замечания.

Можно с одинаковым успехом и одинаково убедительно доказывать как пользу, так и бесполезность обращения к историческим фигурам, идеям и образам. Польза здесь обусловлена уже хотя бы тем, что человеческое сознание вообще не может состояться без собирания и концентрации времени, без внутренней сосредоточенности¹. Память, наряду с интеллигенцией (разумением) и волей, полагалась Аврелием Августином (более известным как Августин Блаженный) сущностной составляющей сознания. А бесполезность может быть оправдана хотя бы тем, что в истории ничего не повторяется; что же пользы ныне живущим оттого, что кто-то и когда-то нечто говорил, нечто творил и осуществлял? Не лучше ли предоставить мертвым хоронить своих мертвецов? В пользу скептического отношения к истории говорит также и то, что, собственно, истории мы никогда не знаем и знать в принципе не можем. Для того, чтобы иметь достоверные сведения об истории, нужно было бы осуществить нечто в принципе невозможное: нужно было бы около каждого живущего и действующего лица поставить примерно с десятков писцов-регистраторов, специалистов в разных областях знания - в психологии, педагогике, экономике, медицине, социологии и пр. Вот эти регистраторы должны были бы очень тщательно заносить в свои протоколы все-все, что касается жизни и поведения наблюдаемого человека. Но, следуя той же логике, около каждого из данных регистраторов, в свою очередь, нужно было бы выставить наблюдателей, и т.д. Ситуация очевидно абсурдная, но, повторяю, только в таком случае мы имели бы шанс знать реальную историю. Вывод прост: реальной истории мы не знаем и знать не можем. Как это не парадоксально на первый взгляд, мы очень мало знаем даже о сегодняшних событиях, проходивших публично, в присутствии телекамер и журналистов, а

¹ См.: Мамардашвили М.К. Стрела познания. Набросок естественноисторической гносеологии.- М.:1996.- С.63.

уж о далеком прошлом и говорить не приходится. В частности, целый ряд событий античной истории записывался несколькими столетиями после того, как они состоялись. Посему относительно этой истории неизбежны сомнения и сомнения. И все же история - не фикция. Не фикция она в качестве исторического вектора человеческого сознания, и не фикция она в качестве хроники реальных событий, имевших место в жизни общества. Просто понимание истории должно быть не вульгарным, не упрощенным. По сути дела, история реально существует как историческая память, как некоторая непрерывность жизни и самоосуществлений сознания, как индивидуально-личностного, так и общественного. Это всегда возможность, опираясь на некоторую, уже обретенную инерцию жизненного движения, идти вперед и дальше, реализовывать еще нереализованные возможности. В этом плане человек, благодаря сознанию, является существом историческим, то есть человек живет тем, что далеко выходит за пределы его индивидуальной телесности и физических проявлений; жизнь человека - это актуализация истории, всего того, что накоплено не только в индивидуальной жизни, но и в жизни рода. Животное же, к примеру, живет тем, что заложено в его организм, живет индивидуально. История есть лишь там, где тянется единая линия длительности актуальных состояний сознания, линия, обусловленная, с одной стороны, желанием и волевым усилием людей, а, с другой стороны, событийно-предметным наполнением этого сознания. Вспомним, например, о том, что лишь аристократические рода знают и сохраняют свои родословные, а большинство простых людей не помнят ничего о своих предках далее двух-трех поколений. Спрашивается, влияют ли как-нибудь представители предшествующих поколений на сознательный выбор людей “с короткой памятью”? Очень сомнительно, чтобы это было так. Посему олицетворением судьбы и необходимости у греков была богиня Ананке, которая выпрядала непрерывную нить жизненного дления: чем больше содержания в этом длении, тем более упорядоченной и предсказуемой должна быть последующая история. Но из приведенного рассуждения также должно быть ясно, что историю следует понимать не столько в качестве набора “натуральных событий”, сколько в качестве некоего сознательного информационного потока, в котором все одновременно и событийно, и ментально. И меру распределения данных характеристик определить зачастую очень трудно, а иногда попросту невозможно. Соответственно, когда мы говорим о таких исторических фигурах, как Сократ, Платон, Парменид, мы должны помнить и понимать, что речь идет о единицах данного потока. В задачу историка, конечно, входит стремление раздобыть все новые и новые упоминания об этих лицах, тщательнейшее очерчивание их “контуров” в предметном наполнении истории, но в общем-то речь идет прежде всего об образах этих лиц, об их, так сказать, концептуальной эйдетике. Что и как они вписали в означенный поток, как выглядят в его движении и наполнении? - Это первейшие и реалистичнейшие вопросы для

исторических осмыслений. Посему и в названии данных изысканий о Пармениде фигурируют слова: “концептуальный образ”.

Несколько слов о философии вообще и об особенностях древнегреческой философии.

Классичность античной философии в частности проявляется в том, что в ней человеческое мышление “проговаривается” о себе с небывалой ясностью и отчетливостью. Сказав эти слова, я уже заявил о своем определенном понимании философии: да, для меня философия связана прежде всего и по преимуществу со способностью человеческой мысли к самовосприятию и самоосмыслению. При этом имеется в виду не доминирование в философии и философствовании “сухого” рационализма, а всего лишь то, что мысль способна наблюдать за самой собой и некоторые свои собственные движения в себе самой выделять, фиксировать, а затем они становятся исходными для любых ее последующих актов. То, что внутри человеческого сознания явлено с императивностью “последней” (на данный момент) очевидности, то есть то, в чем мысль в данный момент пребывает как в своей онтологической преднайдённости, и есть “истинная мысль” или же мысль, тождественная бытию. Философия есть такое человеческое интеллектуальное занятие, которое стремится прояснить и сознательно расширить пространство такой очевидности. Философия предстает как стремление к расширению онтологических возможностей сознания. А это значит, что от философа к философу поле интеллектуальных возможностей мысли, а, значит, и поле онтологических прозрения человечества, а, значит, и глубина и богатство человеческой действительности существенно растут и расширяются. Но одновременно это означает и увеличение степени упорядоченности мысли, а посему и снижение возможности мыслительного произвола. Что все это значит - предмет особого разговора, а сейчас вернемся к античности. Еще античная мифология утверждала, что сознание способно обнять все, и если философия является внутренними прозрениями мысли, то, спрашивается, с чего она должна начинаться? Иными словами, с чего должно начинаться “мышление обо всем”? Мысль, сознающая себя и сознающая, что она может охватить все, начинаться должна с “начала”. Именно с этого и началась античная философия: первой ее проблемой был поиск “архе” - того, с чего все начинается или что лежит в основе всего. Но не будем забывать, что речь идет о внутренних прозрениях самого сознания, а это значит, что оно (сознание) не должно “потеряться” в вариантах представления о таком начале, то есть оно должно понять такое начало в качестве начала и себя самого. Это значит, что сознание должно найти основания для внутреннего приятия того или иного суждения о начале. А это значит, что сознание при этом должно быть доказывающим, аргументирующим, то есть должно исходить из некоторой последней для себя очевидности. Последняя очевидность - что это? Это такая

определенность взора, которая не знает никаких преград, никакой инаковости и которая может быть распространена на все, что угодно, то есть беспредельно. Поэтому начало в античной философии сразу же предполагало всеобщий охват: “архе” - это то “одно”, из которого состоит (возникает) “все”. “Все из воды” - эта знаменитая фраза Фалеса Милетского демонстрирует одновременно и характеристики начала, и уверенность мысли в том, что она владеет “последней очевидностью”. При выдвижении подобных суждений мысль человека испытывает как бы некоторое опьянение: она ощущает себя всесильной, всеобъемлющей и, одновременно, беспредельно проясненной внутри себя самой. В подлинном смысле слова при этом мысль оказывается “просветом в бытии”, правда, просветом, открытым себе самому. Что такое мысль, испытывающая свою всевладность в отношении сущего, свою беспредельность, беспредпосылочность и то, что она, по словам Гегеля, всюду находится “у себя самой”? Наверное, это всего ближе к тому, что называется “свободной игрой духовных сил” человека. Античная мысль не только имела все это в качестве своих характеристик, но и как бы купалась во всем этом с полнотой и непосредственностью чувства, присущего всему юному и первоначальному.

Философия начиналась с “начала”, ну, а что было началом философствующей мысли? Опять-таки, быть может, никакая иная философия, кроме античной, не дает нам возможности увидеть все это почти зримо. В частности, ей была присуща очень интересная черта, получившая в специальной литературе наименование наивного реализма. Наивный реализм сознания проявляется очень просто, хотя он впоследствии и задает исследующей мысли много неразрешимых проблем: это мысль, которая не в состоянии оторваться от наличной действительности, еще не зная никакой иной. Она боится потерять опору, а находит ее только в том, что можно видеть, обозревать, ощущать. Поэтому мысль наивного реализма стремится выговориться обо всем (древние греки, как известно, были ужасные болтуны!), а, с другой стороны, она стремится все представить в виде некоторой действительной реальности и даже свои собственные акты превращает в нечто реально сущее. Именно поэтому греки умели представить все вещи в их истинном свете, “хотя бы это и был тусклый свет” (ранний Маркс). Детской психологии присуща подобная черта: в раннем возрасте ребенок только тогда чувствует себя спокойно, когда в его поле зрения находится кто-то из близких и знакомых людей. Детское сознание еще настолько неустойчиво, настолько себя не знает и в себе не уверено, что может ощущать себя существующим лишь в привязке к кому-то или чему-то. Греческая мысль боялась пустоты настолько, что в классической Греции было запрещено употребление понятия абсолютного ничто (“ук-он”). Предполагалось, что допущение возможности разрешения сущего в полную пустоту выбивает почву из-под любого смысла, из-под моральности как таковой. Но при этом мысль наивного реализма не знает внятной (а иногда никакой вообще) границы между сущим и

собственными актами. Вследствие этого ее прочтение, с одной стороны, дарит исследователю небывалые откровения мысли, а, с другой, - ставит в тупик из-за осознания невозможности отделить ментальное от реального. Правда, выход из этой ситуации существует, и он, на мой взгляд, совершенно оправдан: саму эту мысль со всеми ее особенностями следует принять как реальность, рассматривать ее в ее своеобразной цельности и самодостаточности. Возникает, правда, один важный вопрос: если мышление наивного реализма не может оторваться от налично данного, то может ли оно вообще рассматриваться как мышление, а тем более - как мышление философское? Заметим в связи с этим, что не только древнегреческое мышление, но и любое мышление вообще, окончательно выйти за пределы реальности как таковой не может, поскольку при этом оно оказалось бы нереальным мышлением. В мышлении всегда присутствует реальность; весь вопрос заключается в том, что за реальность становится реальностью философского мышления в Древней Греции. Подойдем к прояснению данного вопроса как бы несколько со стороны. Фэн Ю-лань, известный на Западе исследователь древнекитайской философии, объяснял ее возникновение следующим образом: во времена династии Чжоу произошло постепенное ослабление внутренней силы чиновничьей иерархии, и те чиновники, которые остались вне государственной службы, употребили свои умения и навыки на новом поприще - они стали проповедниками. Но при этом проповедывали они как бы теорию тех методов деятельности, которыми раньше они владели практически¹. Конечно, было бы здорово, если бы всякие серьезные сокращения чиновничьего аппарата приводили к интеллектуальным взлетам в обществе! И все же в суждениях Фэн Ю-ланя имеется важная и оправданная мысль. Обратимся к ситуации в Древней Греции. Исходной интеллектуальной почвой для появления философии, как и многих иных специализированных направлений духовной деятельности, здесь была греческая мифология. Она имела свои особенности, которые в конечном итоге привели к появлению героического эпоса, важнейшей чертой которого было то, что в нем действовали герои - люди, соединявшие в себе характеристики человека и Бога, то есть, соединявшие Небо и Землю. Основой бытия героя героем было действие, совершение подвига. Вот это и значило, что параметры бытия, сущего, реальности были переведены в параметры деятельности. Но деятельность героев, как это было очень скоро выяснено эпосом, деятельность, не знающая пределов, с одинаковым успехом может быть как созидательной, так и разрушительной. Акт, действие и является той реальностью, которая оказывается для мышления, с одной стороны, всеохватывающей, а, с другой стороны, однородной, единой и позволяющей свести к единству и все существующее. Мысль только тогда осознает себя в своей особенности, когда она начинает ощущать себя в качестве деяния, а деяние - в качестве

¹ Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии.- Спб.,1998.- С.57.

осуществляющегося замысла. Но и мысль, и деяние не могут состояться без предметного наполнения, то есть без того, что их ограничивает и определяет. Философствование конституируется в качестве таких актов мысли, которые знают или желают знать свои собственные пределы. Поэтому вряд ли можно согласиться без всяких оговорок с суждениями о том, что философия возникает в борьбе и в преодолении мифологии. Скорее наоборот, философия возникает как возврат к мифологии от героического эпоса; уместно напомнить, что Аристотель называл тех, кто любит мифы, “в некотором смысле” философами; вспомним также, сколько внимания уделяли греческие философы критике последнего именно за то, что, двигаясь по линии обожествления действия, героический эпос не знал его пределов, оставляя вне своего внимания вопросы морали и объективированной онтологии. Именно это становится отправным пунктом для философских медитаций. Таким образом, деяние, приложенное к космологической онтологии и нормам человеческого совместного жительства, становится первой реальностью древнегреческой философской мысли, ее основанием и своеобразной субсистенцией (если употребить тут понятие средневековой философии). Здесь важно зафиксировать два момента: сама мысль - это вид деяния, а не вещества и не субстрата, а, кроме того, познающая мысль направлена на осмысление деяния и, значит, она познает деяние в двойном смысле - то как свой особый предмет, то себя самое как деяние. Следовательно, философская мысль - это рафинирование, очищение и прояснение сути деяния; в этом и заключается рациональный смысл объяснения истоков древнекитайской философии Фэн Ю-ланем.

Философию роднит с мифом интерес к вселенскому мироустроению, ко всему, что может выявиться и войти в человеческое усмотрение, интерес, наконец, к возможностям сознания, к всегда чарующей свободной игре его сущностных сил, к возможностям посредством сознания войти во взаимодействие с неявными, но могущественными основаниями всякого налично данного. Но, пройдя дорогами планированного деяния и осуществленного замысла, философское мышление становится осознанным, самоконтролируемым, целе- и смысло-устремленным. Поэтому оно приобретает характеристики дискурсивного мышления, мышления авторски осознанного и обозначенного, аргументированного и направленного на постижение неочевидного, невидимого, трансцендентного.

Названные характеристики и особенности философского мышления, безусловно, сохраняют свою значимость и по сегодняшний день (как, видимо, сохраняют ее и во все те времена, в какие будет существовать философия). Люди, перебивающие вне притягательной силы философии, часто предъявляют ей претензии такого рода, что, мол- де, в философии много туманного, сомнительного, но при этом еще больше претенциозности, стремления выдать себя за универсальную отмычку ко всем и всяческим тайникам бытия. Нет дыма без огня, и что-то подобное в философии

действительно присутствует. Ее предмет часто размывается настолько, что она вообще теряет какую-либо определенность. Обращение к истокам философии дает нам возможность очертить в ее предмете нечто более определенно и однозначно. Философия безусловно озабочена постижением мироздания, но не в смысле астрономии, космологии, астрофизики и пр., а в смысле усиленного внимания к той кромке, где на стыке сознания и чего-то внесознательного рождается феномен бытия, вырисовывается и вычерчивается мировой универсум, как явление, принадлежащее одновременно миру духа и миру сущего. Философия имеет свою территорию: это место встречи сознания и бытия, место их взаимного перехода, а, может быть, - место их взаимного обнаружения и порождения. Атом сознания, атом духа просто неустрашим из всего того, на **что** обращается взор человека. Но что есть это “что”? Как и почему оно возможно? Почему оно именно таково? Каковы возможности и пределы нашего с ним экспериментирования как умственного, так и физического? Какие выводы и уроки вытекают из такого экспериментирования для человека? Что такое человек? Почему он таков и может ли быть иным? - Вот тот “куст” вопросов, которые возникают в качестве первых философских вопросов. Их кантовский вариант (“Что я могу знать?”, “Что я должен делать?”, “На что я могу надеяться?”, “Что такое человек?”) свидетельствует лишь о большей дифференциации философской мысли, а не о принципиальном изменении предмета философии. Хайдеггеровский вариант - “Почему вообще есть сущее, а не наоборот - ничто?”¹ сводит названные вопросы к их смысловому эпицентру. Думаю, что более философия ни на что не претендует; занимая позицию в точке универсального превращения, то есть в точке единственно известного нам мирового метаморфоза, философия пытается из наблюдений за этим метаморфозом сделать выводы как относительно того, что есть мысль, как она “устроена”, как “работает”, так и относительно того, как и каким выстраивается мир в поле нашего интеллектуального видения. Единственное преимущество философии заключается в том, что она нашла, отыскала тот “вселенский перекресток”, с которого изучающему взгляду открываются перспективы, в лучах которых совершается то, что совершается вообще.

Особенности парменидовской мысли.

Парменид, по всей видимости, был одним из тех людей, который не только увидел нечто важное и необычное в открывшейся обозначенной выше перспективе, но и смог это высказать, причем - в форме, наложившей отпечаток на всю последующую философскую мысль. Наверное, всем, изучающим философию, известны слова Парменида, сразу же поражающие своей экспрессивной императивностью и интеллектуальной смелостью: ”Ибо есть -

¹ Хайдеггер М. Введение в метафизику.- Спб., 1997.- С.87.

бытие, а ничто - не есть”¹. Именно Парменид иногда считается первым философом Древней Греции, поскольку он первым запустил в интеллектуальный оборот не просто понятие, а категорию, и не просто категорию, а первую и основную философскую категорию - категорию бытия: “... мы должны признать, что с Парменидом началась философия в собственном смысле этого слова. Один человек здесь освобождает себя от всех представлений и мнений, отказывает им в какой бы то ни было доле истинности и говорит: лишь необходимость, бытие представляет собой истинное”². Фридрих Ницше был очарован этим интеллектуальным прорывом, считая, что Парменид совершил нечто “сверхчеловеческое”: “Парменид однажды, вероятно уже в старости, пережил момент чистейшей абстракции, не омраченной никакой действительностью и совершенно бесплотной; этот момент - неэллинский, как ни один момент за два века трагической эпохи,- момент, результатом которого явилось учение о бытии ...”³ Действительно, непредубежденной мысли представляется чем-то удивительным тот факт, что в условиях совершения первоначальных шагов осознающей себя мысли, мысли, еще достаточно сильно сдобренной мифологемами, вдруг появляется человек, сосредоточивший свои суждения на абстракциях предельно широкого уровня, человек, утверждавший, что только бытие есть, а небытия вовсе нет, и что мыслить и быть - то же самое. Даже в наше время, когда каждый ученик усваивает в школе способы и приемы математического вычисления, когда всех учат тому, чем абстракции отличаются от конкретного или эмпирического, эти мысли Парменида все равно поражают высотой своего взлета, проникновенностью и умением сосредоточиться на чем-то неочевидном, не подлежащем фактической проверке. В самом деле: попробуйте, проверьте, где кончается бытие и начинается небытие, или что бытие нигде не кончается. С естественнонаучной точки зрения суждения Парменида о том, что есть только бытие, что в тотальность (сплошность) бытия принципиально не может ворваться несущее, можно рассматривать как одну из первых предпосылок для формулирования законов сохранения. В истории науки эти законы были чрезвычайно важны, но они важны также и для философии, но уже как законы развития самой мысли. Мыслительный процесс предполагает, что мы состыковываем одну мысль с другой, что они взаимно предполагают друг друга, следуют одна за другой и одна из другой. Но если предположить, что в этом процессе могут существовать принципиальные прорывы, лакуны, участки, ничем не заполненные и принципиально незаполняемые, тогда мыслительный процесс вовсе и не процесс, тогда его единство и связность нереальны и условны. Но это значило бы, что мысль не выводилась бы из мысли, и размышление нам ничем бы не помогало ни в плане познания, ни в плане

¹ Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1.- М.:1989.- С.288.

² Гегель Г. Лекции по истории философии. Кн.1.- М., 1932.- С.223.

³ Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху.- М., 1994.- С.218.

планирования деятельности и даже контроля за ней. Если между одной мыслью и другой лежит абсолютный разрыв, можно забыть о важности и необходимости мышления. Мышление есть усилие дления мысли; пока мы держим мысль и длим ее, мышление возможно и реально; в этом смысле наша мысль всегда перебивает “на подвесе”. Слово “смысл” также вытекает из этой мыслительной раскладки: смысл есть там и тогда, где и когда мы перебиваем “с мыслью”, не разрываем ее и не теряем в разрывах. Стоит нам сказать лишь часть слова или бросить фразу неоконченной, как мы попадаем в бессмыслицу. Смысл предполагает цельность, единство, связь и отношение. Уже на фоне этих рассуждений мы можем уловить содержание известных сентенций Парменда о том, что лишь бытие есть, а небытия вовсе нет и что мыслить и быть есть одно и то же. С позиции понимания философии как сферы деятельного расширения онтологических возможностей сознания Парменид действительно предстает перед нами в качестве ее решительного (или определенного) зачинателя.

Однако в целом ситуация с философским наследием Парменида очерчивается совсем непросто и неоднозначно. Во многом непонятным и таинственным остается вопрос об истоках его интеллектуального прорыва; в этом вопросе, как и в вопросе об основаниях мыслительного процесса, действует все то же необходимое условие: если мыслительная находка Парменида выскочила из его головы, как “*Deus ex machina*”, тогда в истории мысли нет необходимой линии внутренней связи, и тогда кто угодно и когда угодно способен измыслить что-нибудь грандиозное, а история философии может иметь вид подборки философских анекдотов. Далее, уж если Парменид нашел нечто грандиозное, то почему он в своей величественной поэме “О природе” тщательно изложил не только эту находку или, как говорил сам Парменид, позицию (путь) истины, но и более или менее тривиальную космологию (или путь мнения)? К чему при этом проявлена такая величественность или даже некоторая напыщенность изложения: Парменид приглашен посетить небесные чертоги некоторой Богини, которая и раскрыла ему суть названных выше двух возможных путей познания? Разумеется, на эти вопросы нет однозначного ответа (сомнительно даже то, что и сам Парменид, имея мы возможность как следует спросить его об этом, смог бы ответить на названные вопросы внятно), однако всякое приближение к их прояснениям позволяет нам внести некий вклад в уже очерченное выше дело расширение онтологических возможностей сознания. Итак, я считаю очень важным попытаться внести некоторую ясность в вопросы о том, что, собственно, и каким образом открыл Парменид, почему его поэма имеет именно такие содержание и форму. Этим вопросы, порождаемые философским наследием Парменида не исчерпываются; в частности, имеются вопросы биографического плана, вопросы о степени его оригинальности, о его естественнонаучных достижениях и прозрениях, даже о том, какое значение имеет его перемещение в процессе философской деятельности с одного полюса пространства

древнегреческого философствования - из Ионии - на другой - в Италию. Все это вопросы важные и оправданные, однако мы сосредоточимся на тех, которые имеют первостепенную философскую значимость.

Истоки философского прорыва Парменида.

а) Фалес Милетский.

Итак, к самым основаниям мыслительного процесса относятся его внутренняя цельность, связность, дление. Но мышление должно еще выявить их и сделать для себя отфиксированными и осознанными. “Сознание всегда является возможностью большего сознания”¹: это означает, что связность сознания является предпосылкой его вхождения в себя самое; сознание развивается как бы ассимиляционно, превращая все, с чем оно встречается, в содержательные элементы себя самого. Именно поэтому принципы деятельности сознания, то есть то, на что оно ориентируется в своих осознанных актах, вырабатываются в процессе роста сознания, то есть его обращенности на себя, на свое содержание, на работу, связанную с желанием себя оптимизировать и улучшать. А propos: это можно считать одним из признаков субстанциальности сознания: сознание есть то, чем оно себя творит и как при этом себя идентифицирует. - Все это имеет прямое отношение к прояснению истоков парменидовской философии. Общеизвестно, что подходы к философствующей мысли были заложены еще греческими софосами-мудрецами в их так называемых гномах - общеобязательных утверждениях, примерами которых могут быть “Всему - свой срок”, “Ничего сверх меры” и т.д. “Все” и “ничего” - это всеохватывающие слова. Откуда они взялись в языке? Не вдаваясь сейчас в подробности и предположения, отмечу два момента. Прежде всего, в какой-то мере (и мы это увидим) дальнейшее движение самоосмысливающей себя мысли вносит определенное прояснение если не в вопрос “откуда”, то хотя бы в вопрос “как”. Во-вторых, как известно, именно с подобного общезначимого (хотя бы по форме) суждения началась философская мысль: это высказывание Фалеса “Все из воды”². Это высказывание на первый взгляд может представляться наивным и даже ничем особым не отличающимся от распространенных мифологем, наподобие “Океан - всему отец” или “Все из Хаоса”. Опять же, не будем ввязываться в споры, проявляя упрямство и неуступчивость в вопросах о том, что именно хотел сказать Фалес, насколько он был оригинален и пр. Важно другое: философская традиция возводит себя к Фалесу, а посему важно рассматривать его в контексте данной традиции. Более того, если бы сегодня историкам удалось доказать, что никакого Фалеса, как реального исторического лица, вовсе не

¹ Мамардашвили М.К. Стрела познания. набросок естественноисторической гносеологии.- М.,1996.- С.181.

² Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1.- М.,1989.- С.109.

существовало, это ничего не изменило бы в содержании историко-философского процесса; речь стали бы вести не о Фалесе из Милета, а о “так называемом Фалесе”, поскольку тот “краеугольный камень интеллектуальных актов”, который известен как тезис “Все из воды”, а также все его воздействия на последующую мысль удалить из истории философии уже невозможно. Но что, собственно говоря, совершил Фалес, и почему многие историки философии (Гегель, Трубецкой, Новицкий, Лосев, Виндельбандт) говорят о его интеллектуальной смелости? Чем таким особенным знаменателен этот самый тезис?

Во-первых, сказавши “Все из воды”, мы тем самым связали “все” в некоторое “одно”, то есть сделали все связным и единым, а без этого, как уже было сказано, работа мысли просто невозможна. *Во-вторых*, мы не просто обращаемся при этом к некоторому “всему”, а сводим это “все” к чему-то “одному” (вода) и тем самым как бы обозначаем путь, двигаясь по которому мы это “все” можем охватить и исчерпать. То есть, у интеллектуального “клубочка”, который мы хотим размотать, появляется нить, и ее конец находится у нас в руках. Поэтому то неопределенное “все”, с которым мы сталкиваемся, сведено теперь к определенному “началу”, двигаясь, условно говоря, вдоль которого, мы можем от неопределенного “все” прийти уже к определенному - “вода”. Сознание проявляет себя в этом моменте уже не просто как возможность большего сознания, а и как возможность движения от неопределенного к определенному, от неотфиксированного и невыявленного - к отфиксированному и выявленному. *В-третьих*, открывшаяся нам нить мысленного движения позволяет двигаться упорядоченно, осознанно, фиксированно, так как теперь мы знаем, от чего мы движемся, на каком основании и какими мерами (или шагами). Иными словами, тезис Фалеса дает возможность перейти от мифологического мышления, которое часто характеризуется как мышление воображения (Голосовкер), мышление всеобщего оборотничества (Лосев, Гачев), образной медиативности (Леви-Стросс) и пр., к дискурсивному мышлению,двигающемуся фиксированными шагами к определенной цели через четко фиксированные пункты. *В-четвертых*, коль скоро мы получаем все, очерченное выше, то это открывает путь к разворачиванию конструктивного мышления - мышления, которое само выстраивает свое предметное содержание; ведь на одном полюсе тезиса Фалеса мы имеем “все”, а на другом - начало всего - “воду”; соответственно, возникает задача шаг за шагом из этого “одного” создать, сконструировать “все”. Такое мышление уже не назовешь мышлением неясных фантазий, туманных образов и прозрений; это мышление самодеятельное, а посему доказательное, аргументированное. Коль скоро это так, то, *в-пятых*, это мышление строится на основании поисков и выработки объяснительных принципов. Известно, что Аристотель в своих сведениях о Фалесе специально подчеркивал стремление последнего пояснить, почему именно воду можно считать исходным началом

всякого сущего. Последний момент, то есть аргументацию, объяснение, стремление доводить свои суждения до понимания и прояснения, часто вообще считается исходным качеством философского мышления. Обычный человек и обычное сознание часто удовлетворяются “средней” понятностью всего того, с чем они встречаются в жизни. Философское мышление стремится пройти полную цепочку предметных связей в том содержании, которое ему открыто и доступно; пройти и сознательно этот путь отфиксировать. Наконец, *в-шестых*, в разъясненном таким образом тезисе Фалеса можно увидеть еще и весьма важный теоретико-познавательный принцип: когда мы сводим многосложное и достаточно неопределенное “все” к некоторому определенному “одному”, мы тем самым совершаем переход от сложного к простому. Позволю себе напомнить, что в ясной и четкой форме требование сводить сложное целое к простому и далее неделимому одному, было сформулировано Рене Декартом в качестве первого требования к методу истинного познания. В целом при этом вырисовывается такой порядок движения познающей мысли: от сложного, достаточно неопределенного и непроященного целого - к определенному и простому “одному” и от последнего - через четко фиксированные шаги - к прояснению целого благодаря последовательной конструктивной деятельности мысли. Таким образом, рассматривая исходный тезис Фалеса в контексте следующей за ним философской традиции, мы можем выявить в нем богатое интеллектуальное содержание и полной мерой оценить его новаторство и смелость. Нельзя не отметить и еще один момент: когда мы произносим слово “все”, содержательно оно, как уже отмечалось, является достаточно неопределенным; но вот когда мы говорим, что вода есть начало всего, то это “все” обретает определенность - оно становится как бы “водоподобным”. Речь идет не столько о том, что воду при этом можно рассматривать в качестве субстанции, а о том, что начинает “работать” важный познавательный принцип: накладывая на все образ чего-то конкретного, мы обретаем не только метафору сущего (что-то вроде “а без воды - и не туды, и не сюды” или, если хотите, представление о мироздании, состоящем на 75% из водорода), а и то (орудие, средство), с помощью и на фоне чего мы осмысливаем все сущее, так как познаем мы только с помощью посредников, а не непосредственно. К этому, более или менее отработанному и известному положению современной эпистемологии (равно, как и гносеологии), тезис Фалеса может добавить нюанс, не всегда и не в полной мере хорошо проясняемый, но достаточно часто описываемый творческими натурами: познание неизбежно заражено конкретной образностью, а посему художники и поэты зачастую способны вводить нас в сущностные глубины бытия вернее и полнее, чем наука с ее упрямой фактичностью, математической точностью и неотразимой логикой. Как это понять? Людям, пытающимся приобщиться к абстрактным размышлениям, не так уж трудно схватить суть следующего суждения: если мир един, если он в то же время безграничен, то все его конкретные формы

являются относительными, а, значит, эти формы в той же степени определенны, как и неопределенны. Но неопределенность - это антипод познания и понимания. Посему реально они возможны только тогда, когда неопределенность не отбрасывается, а постигается через определенность, которая утверждается, но в этом самом утверждении проводится через все, то есть когда некая конкретность становится (как это ни парадоксально!) универсальной. Сошлюсь на общеизвестный и тривиальный сюжет, связанный с поисками “фундамента” мира: когда мудрецы решили, что мир держится на трех слонах, то, как это ни странно, этим был задан импульс действительному познавательному движению, ибо появилась возможность воспринять мир как целое, оценить возможность либо невозможность его именно такой укорененности, искать и находить другие варианты его истолкования. Другими примерами такого рода познания могут служить исследования некоторых феноменов искусства М.Хайдеггером. Мы же в дальнейшем прослеживании движения философской мысли от Фалеса к Пармениду увидим, как это совершалось в древнегреческой философии.

Знаменитый тезис Фалеса породил не только находки и обретения, но и проблемы, в числе которых можно назвать соотношение конкретного и абстрактного, интуитивного и конструктивного, рационального и иррационального и пр.; хочу обратить внимание на иное: такое понимание действительности требовало, по крайней мере, ответить на вопрос, почему вода не остается водой, а превращается во все остальное, что гонит ее вперед, заставляет видоизменяться? Думаю, что Фалес осознавал этот вопрос и понимал его важность, так как именно от такого предположения несложно сделать переход к другому знаменитому его тезису “Все наполнено богами” (или “все имеет душу”)¹. Вода сама по себе достаточно инертна; для того, чтобы она начала двигаться, необходимо создать ей надлежащие условия, например, наклонить поверхность, на которой она находится. Иными словами, воде нужен особый источник активности. По предположению Фалеса, вода имеет его в самой себе как душу или бога. Соответственно, коль все из воды, то есть, коль все является разновидностями воды, то и это самое “все” также имеет душу или во всем есть бог. Таким образом, вырисовывается следующая картина: стремясь постигнуть мир, мы полагаем для всего некое конкретное начало, движение которого должно исчерпать и объяснить всякое сущее. Именно движение, имеющее конкретные очертания и характеристики, становится основанием и предпосылкой исчерпывания мира как в онтологическом, так и в познавательном планах. Иными словами, движение конструктивной и познающей мысли совершается параллельно с движением мирового начала. А еще точнее - это то же самое движение, движение в соответствии с некоторыми предметными знаками (или метками). Напомню, что слово “знание” в целом

¹ Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1.- М.,1989.- С.114.

ряде языков в корневых основаниях восходит к значениям “ориентироваться по дорожным приметам” (в русском языке слово “знатьба” означает метку или дорожную примету). Как понять этот момент: то, что движение мысли одновременно является и движением ее содержания и даже движением онтологическим - движением мироздания, как бы выстраивающим самое себя? С одной стороны, это можно понимать так, что мысль в своем движении (а об этом речь уже шла) проявляет себя как нечто самосозидательное, самовластное, даже - произвольное, а посему и субстанциальное. С другой стороны, так, что знание предполагает существование двух исходных составляющих: положенной мыслью данности (конкретности, предметной определенности) и рефлексивного движения, отнесенного к этой данности (или соотношенного с этой данностью). Кроме того, сама действительность принципиально не может выступить перед нами иначе, как в движении самопроявления и разворачивания, то есть иначе, нежели во времени, а, следовательно, в эволюционирующем движении. Поскольку движение мысли по характеру является точно таким же, возникает вопрос: это мы не можем мыслить и понимать иначе и посему называем действительности свои формы и приемы познания в качестве ее онтологических форм, или же это действительность “определяет” сознание и заставляет последнее повиноваться императивам объективного бытия? Думаю, что ни то, и ни другое, а третье, а именно: действительность мысли является первой известной и доступной нам действительностью; всякая действительность для нас, людей, является действительностью, пришедшей через мысль, значит - действительностью мысли, а мысль при этом предстает способом выявления действительности. Должны ли мы делать отсюда сакраментальный вывод классической философии о том, что мысль порождает действительность? - Однозначно, нет, особенно, если при этом имеется в виду креативное порождение. Речь идет просто о том, с чем мы живем, действуем, о чем вообще можем говорить и рассуждать. Действительность представляет собой нечто, рождающееся внутри мыслительного интервала: мысль отстоит от самой себя, создавая как бы “разность потенциалов” - то внутреннее напряжение, в котором и разворачивается драма жизни.

Таким образом, обращаясь даже к самым первым истокам древнегреческой философской мысли, мы находим в них достаточно сложное и богатое содержание. Но у Фалеса все означенные выше моменты движения мысли, так сказать, “заложены в основание”, но не развернуты и не продемонстрированы: “это начало... еще смутно и неопределенно, и нужно объяснить, далее, то, что в нем содержится, но это объяснение и есть именно эволюция самой философии, эволюция, которой здесь еще нет”¹.

б) *Анаксимандр и Анаксимен.*

¹ Гегель Г. Лекции по истории философии. Кн.1.- М., 1932.- С.223.

Анаксимандра также, как это ни странно, иногда называют первым философом, поскольку утверждается, что он первым оторвал мысль от конкретной данности, назвав началом всякого сущего “апейрон”-беспредельное и неопределенное. Экспрессия и неожиданные повороты мысли придают особую притягательность, даже некоторую таинственность и торжественность его знаменитому высказыванию, процитированному Симпликием: “А из каких начал вещам рождение, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды (= ущерба) в назначенный срок времени”¹. К тому же употребление юридической терминологии заставляет ощущать онтологический процесс как драму и - вольно или невольно - рассматривать участником такой драмы и человека. На фоне того, какую роль представления о беспредельности и неопределенности (прочитываемых к тому же апофатически) сыграли в последующей истории мысли, анаксимандровские высказывания действительно представляются неким пророческим прозрением, усмотрением чего-то такого, что простым смертным недоступно. Между тем свидетельства доксографов, а также сам ход древнегреческой познающей мысли позволяют увидеть определенную закономерность в появлении утверждений Анаксимандра. Анаксимандр был учеником Фалеса, а посему он смог усмотреть скрытые мыслительные пассажи в умозрениях учителя. Если мы положили началом “всего” сущего “одно”, а именно воду, то тем самым мы положили некоторое отношение между тем и другим. Любое отношение требует рассмотрения, по крайней мере, с двух сторон. Первое: в каком отношении всякое сущее находится к воде? Вдумывание в такой ракурс рассмотрения отношения заставляет говорить о том, что вода способна быть в разных агрегатных состояниях, что, следовательно, можно рассматривать вещи то как ее сгущения, то как разряжения, что всякое сущее “водоподобно” и пр. Второе: в каком отношении вода находится ко всякому сущему? Тут мы должны вести речь о том, что заставляет воду трансформироваться в другие вещи, что заставляет ее вообще двигаться и изменяться? Однако нам не избежать еще и третьего вопроса: коль скоро “все” является “одним”, коль скоро все является “водоподобным”, то вода в каком-то виде или каким-то образом должна уже содержать в себе это гипотетическое “все”. То есть она сама по себе должна иметь некоторую внутреннюю составность, заставляющую ее именно определенным образом и в определенном порядке становиться то одним, то другим. Иными словами, при рассмотрении отношения между всем и водой нам не избежать и вопроса о том, в каком отношении вода находится к себе самой? Почему она в одном случае - просто вода, а в другом - какая-то иная вещь? С водой как таковой, с водой самой по себе что именно происходит, когда она уже перешла во что-то иное? Она уже исчезла в своих “собственно

¹ Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1.- М., 1989.- С.127.

водяных” качествах или в каком-то виде все же их сохранила? На эти вопросы поневоле толкают даже эмпирические наблюдения: Фалес, как и любой наблюдательный грек, знал, что вода бывает ключевая, речная, морская, дождевая, кипяченая и пр.; все это - вода, но вода разная. Какая именно вода является началом сущего? Далее, если вода становится всем, то уже в силу этого в ее качествах должен присутствовать момент беспредельности, а если в этой беспредельности наличны еще и многообразные качества, то она становится и неопределенной. Это можно разъяснить и так: вода превращается во все, то есть переходит из форм в формы, непрерывно меняя их; значит, все формы внутри ее превращений становятся относительными; значит, вода также теряет свою форму, теряет определенность, становясь, с одной стороны, беспредельной и неопределенной, а, с другой стороны, становясь принципом - принципом всеобщей трансформации путем изменений форм, агрегатных состояний, качеств и пр. Тогда получается, что, продумывая посылки Фалеса более подробно и последовательно, мы должны признать, что если “все” является “одним”, если у всего имеется единое начало, то это начало должно быть “апейроном” - беспредельным и неопределенным, а конкретные вещи и формы должны возникать из этого неопределенного через определенность и выделение, чтобы впоследствии снова уйти в первое, то есть неопределенное начало. Почему это обязательно должно быть именно так? Да уже хотя бы потому, что исходное начало по природе своей беспредельно, значит оно и в определенной вещи должна сохранять в себе это качество, то есть энергию выйти за определенность и выходить подобным образом также беспредельно. Отсюда: если мы считаем природу универсальной прародительницей всего, то всякое конкретное творение природы должно вмещать в себя эту силу универсального порождения и проявлять ее в бесконечном выходе за все и всяческие конкретные формы. По определению (слово “физис” - природа - означает самопроизвольное разрастание и непрерывное порождение) и в реальных эмпирических проявлениях природа постоянно “ползет” за все и всяческие установившиеся грани. Или иначе: если в чем-то одном содержится все, то это уже означает, что все определено через данное одно; а это, в свою очередь, значит, что данное “все” будет проявлять себя в форме одного, то есть в конкретных формах единичных вещей, “одна” вещь за другою. Остановиться ни на одной на длительное время нельзя, ибо при этом исчезнет универсализм единого начала, а предположение нахождения в этом одном всего заставляет снова и снова появляться все новым “одним”, устраняя и отстраняя уже выявившиеся предшествующие одни. Именно эту диалектику (говоря словами Гегеля) “одного” и “всего” открыл и прояснил своим высказыванием Анаксимандр. Бытие у него впервые предстало через борьбу ограниченного и безграничного и, главное, во временном процессировании. Но все это имплицитно уже присутствовало в тезисах Фалеса, поскольку уже у Фалеса фигурировали столь универсальные и необходимые для движения мысли слова

(а впоследствии - категории), как “все” и “одно”¹. Мыслить все как одно, а одно как все - это вообще является условием помысливания, так как в определенном плане мышление есть не что иное, как отождествление различного и различение тождественного. Но когда мы о чем-то говорим “одно”, мы подчеркиваем в обсуждаемом момент слитности, непрерывности, внутренней неразличенности; когда же мы о том же самом говорим “все”, на первый план выходит иное - внутренняя расчлененность, различенность, множественность предмета обсуждения, хотя эта множественность и является сущностно однородной, то есть множественностью в пределах “одного”. Как же тогда устанавливается момент совпадения всего и одного? Как уже говорилось, в движении, во времени, когда за некоторым появившимся “одним” появляется другое “одно”, за ним - следующее и т.д. “Одно” может показать себя тождественным “всему” только во временном процессировании, в котором оно шаг за шагом будет исчерпывать “все”, но исчерпывать постепенно, мерами (напомню в связи с этим одну из акцентных проблем греческой познающей мысли - проблему “квадратуры круга”). Драматургия такого процессирования вырисовывается перед нами в таком внутреннем борении: в сущем утверждается некоторое “одно”; оно является формой представительства “всего” и даже претендует на то, чтобы реально если и не быть всем, то хотя бы заявлять о нем; но “одно” не исчерпывает “всего”, вернее, оно может быть “всем” лишь совместно со многими другими “одними”; посему другое “одно”, будучи таким же правомочным носителем “всего”, как и уже проявившееся “одно”, приходит на смену последнему, вытесняет его, но при этом повторяя тот же самый жизненный цикл. Поэтому “они [вещи] выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды [=ущерба] в назначенный срок времени”². За что и почему выплачиваются “правозаконные возмещения”? За то, что всякое “одно”, будучи явлением или представительством “всего”, хочет быть единственным “всем”, оно хочет быть “одним всем”, не деля всеобщность ни с каким иным “одним”. Думаю, что уже отсюда, из такого хода рассуждения, становится понятной юридическая терминология высказывания Анаксимандра: да, действительно, огромное количество конфликтов, возникающих в человеческом сообществе, по природе своей являются порождением претензии некоторой человеческой единицы на то, чтобы быть “всем” или, по крайней мере, быть стандартом, образцом для всего и всех. Однако не единичное “одно”, а всякое “одно” имеет ту же самую претензию; посему и платят все вещи (и не только вещи, но и люди) друг другу “правозаконное возмещение неправды”. Замечу кстати, что очерченное основание драмы человеческого существования является не только его бедой, но и (а, может, прежде всего)

¹ Интересно отметить, что в источниках имеется прямое указание на наличие этих понятий у Фалеса; так Ямвлих писал, что, видимо, по причине обучения в Египте, Фалес “определил число как “совокупность единиц”.- Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1.- М., 1989.- С.113.

² Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1.- М., 1989.- С.127.

преимуществом, поскольку только человеческое существо может, как уже отмечалось, жить жизнью рода, то есть жизнью человечества или всечеловеческой жизнью. Беда приходит только тогда, когда отдельный человек желает навязывать другим людям не то, что их может роднить и объединять, а, напротив, то, что является его ограниченностью, его, так сказать, “этостью”. Поэтому полнокровная человеческая жизнь невозможна вне или без истории (вспомним начало этого очерка), но и история при этом предстает лишь в качестве составляющей человеческой жизни: там, где о ней не помнят или о ней не заботятся, истории нет.

Анаксимандрово высказывание, как мы помним, соотносит между собой не “все” и “одно”, а “одно” и неопределенность, что придает всей историко-космической процессуальности особую напряженность: ведь, по существу, апейрона мы не видим и не знаем, а видим и знаем лишь бесконечное количество “одних”, следующих друг за другом, и лишь через это их бесконечное следование мы умозаключаем об апейроне. Поэтому претензии “одного” на то, чтобы заместить собою “все”, то есть быть единственной формой выражения беспредельного, опровергнуть через сравнение со “все” просто невозможно: беспредельное ведь неопределенно! А посему и претензии человека на то, чтобы выражать человеческую природу в основном или в особой полноте также нельзя опровергнуть “единообразным” сравнением или аргументом; аргументом тут оказывается вся история (что равносильно тому, что аргументом тут оказывается вся человеческая межиндивидуальная сшибка). Что такое человек, демонстрирует лишь история, как демонстрирует она и то, что такое на самом деле беспредельное и как человек с нею может встречаться и взаимодействовать.

Разматывание шаг за шагом содержания суждений Анаксимандра дает нам возможность ухватить кое-что и в природе времени: время есть лишь там, где имеет место непрерывное дление (“все”), но дление, данное через изменение, движение, замещение, но однообразные (как, например, колебания маятника). Там, где некоторое “одно” постоянно себя изменяет, но таким образом себя же и воспроизводит, совершается временной процесс. Время - это вечность, данная в конечных формах. Но уж коль скоро Анаксимандр пришел ко времени, к бесконечно длящемуся процессу замещения одними вещами других, то неудивительно и то, что он стал родоначальником эволюционизма: ведь наблюдательный человек замечает, что в круговороте природно-космических циклов что-то повторяется, но никогда не повторяется в точности, а кое-что и существенно видоизменяется. Отсюда нетрудно сделать вывод о том, что, при исповедывании принципа “апейрона”, следует предположить: нынешнее состояние сущего было не всегда, а является результатом каких-то постепенных подвижек. Именно такого рода предположения мы и находим среди тех сведений об Анаксимандре и его философии, которые дошли до нас (см.,

например, сведения Плутарха и Диодора Сицилийского о том, что Анаксимандр рассуждал о постепенном зарождении жизни и человека¹).

Довольно часто в историко-философских описаниях высказывается сожаление о том, что преемнику Анаксимандра - Анаксимену - не удалось удержаться на той высоте абстрактного мышления, на которую взошел его учитель. Сожаление неоправданное хотя бы в аспекте глубинных закономерностей познающей мысли, которые мы пытаемся отследить: апейрон, как уже говорилось, является беспредельным и неопределенным; точнее, таковым является начало сушего у Анаксимандра. Как практически можно “работать” с таким началом? Как его можно познавать? - Все эти вопросы для греческой мысли (как и вообще для познающей мысли) были вопросами жизни и смерти, но с неопределенным и беспредельным мысль борется и по сегодняшний день: обойтись без них она не может, но и остановится на них - также не может. Уже греческие доксографы, философы, мыслители зафиксировали этот принципиально важный факт: “Если бы один из них [элементов - В.П.] был бесконечен [=неограниченно превосходил остальные], то остальные к настоящему моменту уже [давно] были бы уничтожены. Но в действительности [это не так, и поэтому] они полагают [бесконечным] иное, отличное от них тело, из которого элементы. Такого тела существовать не может не потому, что оно бесконечно (в этом отношении следует аргументировать одинаково применительно ко всякому телу: и к воде, и к воздуху, и к любому другому), но потому, что, помимо так называемых элементов, никакого другого подобного чувственного тела нет...”² Подобное же суждение мы находим и у Симпликия. То есть, пусть было бы нечто даже и бесконечным по возможностям порождения, но оно все равно должно быть определенным, что в данном случае равнозначно чувственно наличному. Именно поэтому для греческой мысли понятие апейрона было принципиально неприемлемым, и именно поэтому она так упрямо старалась найти апейрону чувственный аналог: Анаксимандр-де “полагал началом природу, среднюю между воздухом и водой” (Александр Афродизийский)³. Симпликий также полагает, что Анаксимандр считает начало “более плотным, чем огонь, но более тонким, чем воздух, или, как он говорит в другом месте, более плотным, чем воздух, но более тонким, чем вода”⁴. Такие суждения должны быть понятны и оправданы в свете такой особенности античной мысли, которая была ранее описана как наивный реализм. Начало не может быть бесплотным, но коль скоро философ (физиолог - теоретик природы) говорит о начале как апейроне, то это следует понимать так, что это самое начало есть как бы ни то, ни другое, то есть ни вода, ни воздух, а нечто “среднее” между тем и другим, то

¹ Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1.- М., 1989.- С.127-128.

² Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1.- М., 1989.- С.122.

³ Там же.- С.120.

⁴ Там же.- С.121.

есть нечто переходное или находящееся в состоянии перехода. Это нечто уже не вода, но еще и не воздух (или наоборот). Напомню, что позже Платон именно то, что находится в процессе становления, называл неопределенным и не поддающимся внятному познанию, а становление он характеризовал как среднее, находящееся между определенностями. Если учесть все эти тонкости и нюансы, то следует признать: философское решение Анаксимена было блестящим. Он предложил считать началом всякого сущего воздух, тем самым приписав такому началу: а) конкретность и телесность; б) достаточную степень неопределенности для того, чтобы существовать реально и не иметь четкой и однозначной формы; в) спонтанную внутреннюю подвижность, поскольку, как представляется, воздуху не нужен особый, отдельный от него источник движения. Одним словом, воздух “по протяженной величине... бесконечен, а по своим качествам определен”¹. Воздух “неизмерим и бесконечен и всегда в движении”². Одним словом, используя гегелевскую терминологию можно утверждать, что развитие ранней греческой философской мысли совершалось по принципу “отрицания отрицания”, поскольку Анаксимен как бы соединил, синтезировал интеллектуальные находки Фалеса и Анаксимандра: от Фалеса он взял конкретность начала, а от Анаксимандра его бесконечность и спонтанную подвижность. Все это имело и продолжает иметь чрезвычайную значимость для движущейся и познающей мысли, ибо демонстрирует не что иное, как ее углубление в интеллектуальную конструктивность путем колебательного движения от наглядно данного к внутреннему принципу самовыстраивания мысли, а от последнего (или через последний) - к новой реальности. Дальнейшее движение мысли может совершаться только с сохранением и использованием этих фундаментальных ее приобретений, что и обнаруживается в философствовании Пифагора.

в) *Пифагор.*

Существует еще одна немаловажная проблема истории античной философии: в какой последовательности рассматривать ее основных представителей, ибо от этого зависит понимание того, что и как может совершить человеческая мысль. Эта проблема была достаточно глубоко и своеобразно очерчена еще Гегелем, который считал, что хронологическая последовательность рождений и жизней основных представителей философии не является для понимания ее сути обязательной и повелительной: так сказать, крот философской мысли работает зачастую так, что на поверхности его работа выглядит несколько иначе, чем в сути, то есть в глубине. В некоторых ситуациях при движении мысли бывает не так уж важно, с чего начать, поскольку главной задачей может быть прохождение определенной

¹ Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1.- М., 1989.- С.130.

² Там же.- С.131.

интеллектуальной дистанции с целью связать ее некоторые сущностные пункты. При наличии в предмете мысли так называемой системной целостности данная система вообще может запускаться с любого пункта; тут, опять же, главную роль играет включенность всех элементов в некоторый единый процесс. Но в эволюции мысли, в ее, так сказать, взрослении, ситуация может выглядеть принципиально иначе: здесь некоторые элементы мыслительного акта просто не могут возникнуть, если не вызрели те, которые служат для них основанием. Таков вообще принцип эволюции: например, без химических процессов невозможно появление процессов биологических и т.п. Так вот, возвращаясь теперь к античной философии, можно утверждать, что милетцы своими интеллектуальными разведками и обретениями подготовили почву для Пифагора, поскольку без сработавшего ими идеи пифагореизма были бы просто невозможны. Но, с другой стороны, если мы не “состыкуем” Пифагора с милетцами, в движении мысли возникнет та самая лакуна, которая сделает ее процессуальность саморазрушающей, а, значит, сомнительной и неполной.

Достаточно часто историки философии сводят сущность пифагореизма к нескольким важнейшим основоположениям: а) понимание числа в качестве основы мироздания; б) дуалистическое миропонимание; в) особое понимание мироздания (космоса) с использованием понятий закона и гармонии; г) учение о душе и должном образе жизни. Вообще Пифагор уже в давней доксографической, историко-культурной и историко-философской традиции превратился в полумифическую, полulegenдарную личность, которой приписываются разнообразные достижения и добродетели, иногда явно фантастические; но несмотря на это одно остается несомненным: именно Пифагор ввел в научный, философский и вообще интеллектуальный оборот замысловатую и при первых подходах почти совершенно темную для осмысления формулу - “все из числа” или “числу все вещи подобны”¹. Источники засвидетельствовали, что уже современники не понимали Пифагора и, в частности, не понимали, каким образом вещи могут уподобляться числу. Однако на самом деле мы сталкиваемся здесь с великим переломом в развитии человеческой мысли: число по самому своему существу находится как бы в промежуточном положении между чувственностью и чистой абстракцией. С одной стороны, мы наглядно отличаем множественность от единичного, но, с другой стороны, число и имеет, и не имеет отношения к конкретным вещам. Когда мы говорим о числе, например, о числе “три”, то абсолютно безразлично, чего взято три раза; число “три” включает в свой состав три одинаковые единицы, совершенно однородные. В этом смысле единица как начало числа - это любая единица, входящая в это число, а не только первая либо последняя. Именно поэтому числовое измерение является универсальным, приложимым ко всему, чему угодно. Но помимо этого оно является еще и строгим, точным, не

¹ Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1.- М., 1989.- С.149.

реагирующим, так сказать, на качественное наполнение того, что измеряется. Но самое главное, пожалуй, заключается в том, что числовой, количественный подход к реальности, к действительности является отвлеченным, уводящим нас от наглядности, выводящим в иное измерение сущего, в измерение, где мысль впервые принимает своим ориентиром то, что она не заполучила в готовом, навязанном ей виде, а сотворила, изобрела сама. То есть мысль, основанная на тезисе “числу все вещи подобны”, впервые начинает ощущать себя самодостаточной, самостоятельной, самоутверждающейся и, говоря в духе И.Канта, не приспособляющейся к действительности, а испытующей ее. Эта мысль впервые отчетливо, ибо в отрыве от наглядности, начинает выстраивать свое предметное наполнение.

Доксография сообщает нам о том, что Пифагор, доказавши теорему о соотношении длин катетов и гипотенузы в прямоугольном треугольнике, теорему, получившую впоследствии в качестве названия его имя, совершил уникальное жертвоприношение - гекатомбу, и устроил празднество для всего города. Гегель констатирует: “он, значит, понимал ее важность”¹. Между тем - и это хорошо известно - данное соотношение уже знали египетские жрецы и архитекторы, и если Пифагор, как уверяют нас древние источники, учился в Египте и даже, может быть, был причислен к касте жрецов, он должен был также знать как это соотношение, так и то, что в данном вопросе он не является пионером. И все же доказательство данной теоремы действительно стоило гекатомбы, - именно доказательство, а не сам факт установления числового соотношения между катетами и гипотенузой. Почему? Да потому, что для ума, не владеющего подобным доказательством, означенное соотношение остается непроясненным и таинственным, а также в какой-то мере и случайным; поэтому никто не может гарантировать того, что оно будет выполняться снова и снова. Но вот теорема доказана, доказана на произвольном треугольнике; во-первых, сразу же становится проясненным само данное соотношение, во-вторых, оно впервые устанавливается как абсолютно, императивно необходимое и неумолимое, выполняющееся везде и всегда, ибо везде и всегда площади, создаваемые на основе катетов и гипотенузы, будут находиться в установленном соотношении. Что же произошло? - Нечто в полном смысле слова грандиозное: человеческая мысль впервые находит, создает, конструирует нечто такое, что превосходит весь мир, все, что в нем не только имеется на данный момент, но и пребудет во все времена; в этом проявляется уникальность и триумф человеческой мысли. Вот как оценивал И.Кант подобное же завоевание мысли: “... свет открылся тому, кто впервые доказал теорему о равнобедренном треугольнике (безразлично, был ли это Фалес или кто-то другой); он понял, что его задача состоит не в исследовании того, что он усматривал в фигуре или в одном лишь ее понятии, как бы прочитывая в ней ее

¹ Гегель Г. Лекции по истории философии. Кн.1.- М., 1932.- С.210.

свойства, а в том, чтобы создать фигуру посредством того, что он сам а priori, сообразно понятиям мысленно вложил в нее и показал (путем построения). Он понял, что иметь о чем-то верное априорное знание он может лишь в том случае, если приписывает вещи только то, что необходимо следует из вложенного в нее им самим сообразно его понятию”¹. Как же пришел Пифагор к своим интеллектуальным находкам? Быть может, самое интересное в прояснении данного вопроса заключается в том, что исходные тезисы пифагорейского учения уже содержались имплицитно в достижениях милетской школы (недаром Пифагора называют учеником Анаксимандра и даже описывают его встречу с Фалесом, да и начинал он свою жизнь и интеллектуальную работу в непосредственной близости от Милета - на о.Самоса). Милетцы утвердили мысль о том, что “все есть одно”, что неизбывность всего демонстрируется движением многих “одних”. Но это и значит, что, коль скоро все есть одно, то есть коль скоро все предстает лишь разновидностями чего-то одного, то различия между вещами оказываются не качественными (ведь все - лишь разные проявления чего-то одного), но лишь количественными. Это значит, что различия вещей обусловлены числом или пропорцией представленности в них этого самого исходного “одного”. Это и есть исходный пифагорейский тезис. Можно четко и оправданно констатировать: Пифагор впервые (в известной нам “писанной” истории цивилизации) открыл основное условие применения в познании математического исчисления: лишь там и тогда, где и когда мы можем в рамках определенной множественности найти и выделить ее однородный элемент, можно применить счет, количественное вычисление и измерение.

Что представляет собой то самое “одно”, которое фигурирует в суждениях Пифагора? С одной стороны, Пифагор, как и другие древнегреческие мыслители, вроде бы полагал, что таким “одним” для процессов действительности является огонь, с другой стороны, по данным, например, Секста Эмпирика, именно числовую единицу считал универсальным мирообразующим началом. Но что это такое - числовая единица как мирообразующий принцип? Что такое эта единица? Ведь она достаточно неопределенна для того, чтобы удовлетворить мышление наивного реализма. Но, думается, что тот эвристический потенциал, который несли за собой принципы пифагорейства, оказался достаточно мощным и убедительным, и древнегреческая мысль не только приняла Пифагора, но возвеличила его. Ведь выражение “все есть одно” является равноценным выражению “все подобно числу”; более того, последнее выражение выигрышно в том плане, что оно не только сталкивает “все” и “одно”, но вводит, благодаря трактовке числа, в это соотношение универсальный объяснительный принцип: ведь число может множиться беспрестанно, не теряя при этом ни внешней, ни внутренней

¹ Кант И. Критика чистого разума.- М., 1994.- С.16.

определенности. Кроме того любое число завершено: три - это три, а не два и не четыре; поэтому оно познавательного определенно и целостно, хотя при этом может оказаться и многосоставным, а внутренне - безразличным к тому, к чему оно прилагается. В числе просматривается то, что целое всегда больше, чем простая совокупность своих частей. И познавать мы можем только то, что пребывает в определенности целого, так как в противном случае нам просто не будет к чему относить получаемые фрагменты знания. Принцип единицы, в конечном счете, тяготеет к атомизму и находит в нем свое завершение, а атомизм, в свою очередь, предполагает такое понимание действительности, при котором мы каждую вещь и каждую ситуацию жизни рассматриваем как в чем-то моментную, уникальную, самодостаточную, замкнутую только на себя. Такое понимание действительности также является чертой или составляющей мышления наивного реализма; вот, например, детское сознание, остановившись на чем-то, в какой-то момент становится только “этим”, не обращая внимания ни на что иное. Это уже оваянное длительным жизненным опытом сознание видит за всем текучесть, преходящесть, недостаточность и относительность. А принцип единицы и атомарности как бы квантифицирует как состояния мысли, так и характер открытой этой мысли действительности. В таком взгляде на мир имеется своя большая правда, так как признавая только континуальность и непрерывность, мы должны были бы допустить, что всякое сущее не только может представлять “все”, но и реально есть “все”, поскольку у него нет внятных отграничений от иного (повторяю, при допущении сплошной и исключительной континуальности в мире сущего). Нетрудно понять, что при таком подходе мы оказываемся за пределами условий познания. Если “все” проявляет себя через конкретные сущие, тогда любое из этих сущих в чем-то оказывается не просто отделенным от других сущих, но отделенным от них в каком-то моменте абсолютно, когда уже никакое иное сущее не может ни совпасть с ним полностью и без остатка, ни заменить его. А это значит - и тут мы попадаем в средоточие тончайших метафизически-онтологических медитаций, - что мы должны признать индивидуацию сущего одним из фундаментальных принципов бытия и мироздания. Это можно выразить и так: коль имеется нечто всеохватывающее и универсальное, но в то же время имеется и наочно данные сущие, то универсальное может проявляться только в индивидуализированных формах. Иными словами: если есть Бог, то он с неизбежностью должен быть и Абсолютной Личностью. Попробую объяснить этот принципиальный, но не всегда легко ухватываемый момент по другому. Если мир един, то есть если в нем все взаимосвязано, то происходящее в каждый момент должно быть уникальным и неповторимым потому, что при единстве связей любой акт, любое движение в универсуме будет менять состояние всего этого универсума. Поэтому повторение в принципе невозможно, а, значит, коль что-либо уже состоялось, оно состоялось навеки-вечные, поскольку все, происходящее затем не в состоянии его ни заменить, ни

отменить, ни заместить, ни совпасть с ним. Это и значит, что каждая вещь (событие) предстает в качестве предела беспредельного, но предела предельного, то есть данного один раз и навсегда. Последнее мы и называем индивидуальностью. В данном пункте мы опять оказались в предметном поле пифагореизма, поскольку именно пифагорейцы начали считать единицу универсальным пределом беспредельного. Но если эту единицу соединить с другой единицей, то принцип соединения выведет нас за ее пределы... - куда? Естественно, в беспредельное. Поэтому двойка у пифагорейцев (в отличие от единицы)- символ множественности.

Для того, чтобы показать, что все эти суждения, инициированные идеями Пифагора (а инициирование живой мысли - это, может быть, самое главное, что может совершить исторический мыслитель или выдающаяся личность), отнюдь не являются проявлениями экзотичности древности; процитирую одного из уважаемых современников: "... наше движение во времени (всякое движение осуществляется во времени) - дискретно, мы никогда впереди себя не можем иметь нечто, что с необходимостью вытекало бы из предыдущего... Подобная завершенность, а, с другой стороны, дискретность, то есть отсутствие связи предшествующего с последующим, лучше всего проглядывает через смертный облик. Такие понятия и являются предельными понятиями"¹.

Таким образом, Пифагор продвигает нас еще на одну ступень мыслительного восхождения: он отрывает нашу мысль от наглядной конкретности, задавая ей, впервые в общей форме, то есть в форме принципа, предельные условия самоосуществления: мыслить не через "одно", соотнесенное с беспредельным, мыслить без индивидуализаций, недискретно, игнорируя атомарную целостность всякого помысленного целого просто невозможно. А отсюда, кстати, достаточно логично вытекают и другие важнейшие особенности пифагореизма: внимание к человеческой индивидуальности, понимание ее с позиции ее души, то есть внутренней цельности и самодостаточности, акцент на самосовершенствовании, самопреобразовании, роли ритуализированного действия в этом процессе и пр.

Всякий, кто знаком с кругом идей, приписываемых Пифагору, может легко возразить сказанному выше: ведь Пифагор говорил о переселении душ и, более того, о неизбежности повторений того, что происходит, в будущем. Где же тут неповторимость и индивидуация? Но, с одной стороны, я веду речь опять-таки о тех пределах, к которым тяготеет мысль Пифагора, а, с другой стороны, мир - это также некоторое целое, некоторое число (отсюда - вычисления "мирового года"), то есть он, в конечном итоге, замкнут. Ну, и не нужно забывать, что число безразлично к своему предметному наполнению, хотя и указывает достаточно однозначно его предел. Посему космос - это хаос,

¹ Мамардашвили М. Лекции по античной философии.- М., 1998.- С.21-22.

но выстаиваемый “вдоль” некоторых пределов. И т.д. Думаю, что концептуальный образ Пифагора уже прояснен, а остальное - дело живого движения жизни и мысли.

г) *Гераклит.*

Тут перед нами мыслитель, которому уделено достаточно много внимания в истории философии: интеллектуальная смелость, резкость и точность высказываний, независимый образ жизни сделали его притягательным для всякого любопытствующего взгляда. Достаточно напомнить хотя бы то, что целый ряд его суждений превратился едва ли не в пословицы.

Гераклит примыкает к Пифагору по тому же самому принципу, что и Анаксимен к Анаксимандру (что, конечно же, не следует истолковывать так, что я ставлю между ними знак равенства): суждения Пифагора, хоть и очаровывают, но основываются на абстракциях, от которых до реальной жизни достаточно далеко. Математика - это, конечно, хорошо; геометрия вообще практически необходима, но мир, природа, космос - это нечто иное по сравнению с числом, пропорцией и даже музыкой небесных сфер. С другой стороны, нужно было сохранить добытое пифагорейцами, но вписать его в живой космический процесс. Суждения Гераклита и являются своеобразным синтезом многоцветия, живой плоти мира и космоса с отвлеченными принципами и законами, схватывающими все это в предельных состояниях и выражениях. Природа (фюзис) в своей порождающей мощи беспредельна; она - поток, выливание, но этот поток течет по внутренним, скрытым, но императивным законам, задающим течению гармонию, ритм и пределы.

Исходный тезис Гераклита “Все течет, все меняется” можно проинтерпретировать и в аспекте “второй рефлексии”, то есть самосознающей себя мысли: до Гераклита целая серия мыслителей искала и находила свои варианты ответа на вопросы об исходных основаниях всякого сущего; все эти мыслители были искренни, но все они разворачивали разные трактовки начала бытия, поэтому на основании их опыта можно было сделать вывод о необходимости переноса акцента в философском познании с вопроса “**Что** есть начало сущего?” на вопрос “**Как** мы должны мыслить сущее?” для того, чтобы мыслить оправданно. Следует сказать, что переход от предметно углубленной мысли к мысли саморефлектирующей является закономерным и необходимым; подвижки в этом направлении можно было наблюдать в интеллектуальных поисках всех предшествующих Гераклиту мыслителей. По Гераклиту мир следует мыслить не как собрание вещей, а как процесс, в котором ничего не остается постоянным и неизменным. По существу именно с Гераклита начинается мощная традиция развития методологического самосознания познающей мысли, что обозначается в историко-философских сводках наименованием: Гераклит является основоположником диалектического мышления. Как бы там ни было, а именно Гераклит заставил последующих

философов дискутировать и спорить по поводу того, как следует мыслить, чтобы иметь основания надеяться, что мышление будет оправданным и результативным.

Важно также заметить и то, что Гераклит не ограничился декларацией о том, что “все течет”, а достаточно убедительно и аргументированно показал: что течет, откуда и куда течет, как течет и, наконец, почему течет. Вот как выглядят эти аспекты философии Гераклита в общем виде. В процессе космического течения пребывают четыре мировые стихии или четыре основных начала (элементов) сущего: огонь, воздух, вода и земля. Их течение - это взаимопереход, в котором “смерть” одного элемента дает начало последующему. Но поскольку всякому упорядоченному течению необходимо общее русло или основание (условно говоря, то, вдоль чего может совершаться течение), то должно быть некое единое “начало всех начал”; таковым началом Гераклит называет огонь, и это оправдано хотя бы потому, что огонь является наиболее подвижной из всех стихий. К этому добавляются и иные характеристики огня, о которых частично я упомяну позже, а отчасти просто напомним, какую роль играл огонь во многих мифологемах и мистериях. По существу мировой процесс есть не что иное, как огонь, который “мерами разгорается и мерами угасает”, и поэтому порядок смены стихий, конечно, не случаен: идя по линии мер, мы должны после огня поставить воздух, а не воду или землю. Для Гераклита огонь уже однозначно является не просто физической реальностью, но универсальным “одним” и объяснительным принципом, к тому же в самом себе не просто одухотворенным, а умным и в своей разумности всеохватывающим и всепронизывающим: грядущий огонь всех охватит и всех рассудит (фр. 82). Умность огня проявляется не только в его мерной процессуальности, но и в основном законе этой процессуальности. На вопрос, откуда и куда происходит движение мировых стихий, Гераклит отвечает: от противоположного состояния к противоположному, по той простой причине, что противоположней противоположного не бывает, поэтому когда некий процесс достигает пункта или состояния, противоположного исходному, это значит, что некоторое его качество полностью исчерпывается. Отсюда: влажное высыхает, сухое увлажняется, живое умирает, а смерть открывает возможность для нового рождения. Более того, если существует некоторое исходное “одно” и если оно непрерывно, то всякие различия в нем могут представлять собой лишь выход данного одного к своим крайним или предельным состояниям. Противоположности - это не что иное, как крайние границы пребывания некоторого основания в некотором качестве. Но это же значит и другое: о противоположностях имеет смысл вести речь лишь тогда, когда имеется некоторая непрерывность, достигающая своих предельных проявлений. В этом - одна из загадок Гераклита, одно из проявлений его “темности”: он настаивает на том, что то, что обычным людям представляется совершенно, кричаще разным, является по сути, по основанию

самотождественным. Но в свете развернутых ранее реконструкций гераклитовского способа мышления все выглядит совершенно логичным и логически последовательным. Огонь, как начало всякого сущего, течет, процессирует от одного своего крайнего проявления - света, тепла, сухости, подвижности - к другому - к темноте, холоду, сырости, инертности. Последние качества характерны для земли, поэтому мировой космический процесс развивается от стихии огня к стихии земле, а, достигнув этого предельного состояния, обращается вспять (больше двигаться некуда) - от земли к огню. Вот эта внутренняя (скрытая) гармония мира обозначается Гераклитом словом “логос” - умность, собранность. Все это (весь космический процесс) внутренне умно, вымерено, ритмизировано, но, как и всякое сущее, также имеет свои граничные варианты проявления: с одной стороны, весь этот прекрасный космос - не более, чем куча мусора, а, с другой,- судьба, боги, душа и, наконец, речь, слово. Умная речь и умное слово являются светлыми, огнеподобными (у пьяного человека душа влажная), и поэтому истинное познание просветляет и озаряет. А коль скоро в основании всякого сущего лежит свет, подвижность, тепло, то и умные проявления этого основания также должны иметь огнеподобные выявления. Душа поэтому является теплой, огненной, ум - светлым, а мировой закон “логос” в материальном проявлении предстает в виде молнии: всем управляет молния, и именно молнией Зевс направляет мир в нужное русло. Приведенные очертания философской концепции Гераклита дают возможность увидеть, как крепко и органично впаяны в его космологию и физику основные интеллектуальные структуры пифагореизма; недаром впоследствии концепцию Платона иногда характеризовали как единство гераклетианства и пифагорейства. Более того, нетрудно увидеть, что именно Гераклит создал первую известную нам целостную, внутренне завершенную философскую концепцию, которая охватывала единым взглядом все основные сферы действительности. К этому следует добавить и то, что именно умение соединять умопостигаемое с чувственно и образно данным делает философию Гераклита ассоциативно неисчерпаемой, особо обаятельной и поэтичной.

д) *Ксенофан*.

В общем и целом можно было бы уже перейти к суждениям Парменида, но нельзя не остановиться на некоторых интеллектуальных находках его предшественника и вроде бы учителя - Ксенофана Колофонского. Во-первых, именно Ксенофан, по данным древних источников, впервые четко сформулировал неонократно упоминавшийся ранее тезис: “все есть одно”¹. Во-вторых, это самое “все”, которое есть “одно”, Ксенофан отождествил с богом и впервые сказал о нем нечто такое, что заставляет оценить его мысли как достаточно зрелые, продуманные и последовательные. Бог, по мнению

¹ Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1.- М., 1989.- С.164.

Ксенофана, может быть мыслим как один, а не во множестве. Он, далее, не должен представляться антропоморфно, то есть в облике человека, а как всеобъемлющая сущность, вечная, всецело сознающая и зрящая (сейчас мы могли бы охарактеризовать эти качества через понятие рефлексии). Ксенофан справедливо полагал, что только богу приличествует иметь такое качество, как высшее превосходство. Естественно, что в таком случае бог может быть один и только один, ибо умаление превосходства уже не оставляет ему полноты отмеченного качества (напомню, что именно это качество - качество высшего превосходства - в XI в. Ансельм Кентерберийский положил в основание своего так называемого “онтологического доказательства” бытия Бога). Но качество высшего превосходства может быть приписано и исходному началу мира, поскольку последнее не знает умаления и исчерпывания; оно беспричинно и беспредельно, а потому и неопределенно; в то же время оно является и всеохватывающим. Если все эти характеристики объединить, прибавив к ним принципиальную целостность (неделимость), всеведение и деятельную активность, мы получим то, что обозначается словом Бог. Если начало мира таково, если оно и есть Бог, то есть то самое “все”, которое есть “одно”, то при этом вольно или невольно изменяется наше представление и о мире в целом, и о бытии, и мы попадаем в тот канал интеллектуальных отзвучиваний и резонансов, который ведет не только к средневековым онтологическим штудиям, но и к Декарту, Шеллингу, Гегелю и даже Мальбраншу. Один из важнейших и принципиальнейших моментов заключается здесь в том, что теперь начало мира является интеллигибельным, связанным с мыслью и действием. А это, как известно (и как мы увидим), является органическим моментом и в размышлениях Парменида.

Итак, посмотрим еще раз на ту интеллектуальную почву, которая уже сформировалась для взращивания идей Парменида. Прежде всего уже не вызывал сомнения принципиальный исходный пункт для осмысления мира - тезис “все есть одно”. Во-вторых, это “одно”, понимаемое как начало всякого сущего, исчерпывало “все” своей активностью, своими внутренними трансформациями. В-третьих, данное “одно” связано с мыслью и помысливанием, поскольку вне его, как уже говорилось, мысль просто лишается возможности двигаться и осуществляться. Кроме того, данное “одно”, как начало сущего, является совсем неочевидным и непосредственно в данном качестве ненаблюдаемым; значит, оно создано мыслью, из-мыслено, и коль это так, то как помысливание, так и помысленное зависит от способа организации мыслительного процесса или, очевидно, от способа ее самоорганизации. Устремленность мысли на то, чтобы изменять себя самое, отчетливо видна уже в философствовании Гераклита, а вот регистрация факта зависимости от способа самоорганизации мысли не только ее, но и помысленного, была осуществлена без сомненья Ксенофаном: именно он прямо и недвусмысленно

сталкивает истину с общераспространенным мнением. Все четыре пункта, отмеченные мною, очень органичны философствованию Парменида.

Что сказал Парменид.

В тех фрагментах поэмы “О природе”, которые сохранились до наших дней, сказано не так уж много. Парменид описывает свое, как сказали бы сейчас, виртуальное путешествие туда, куда “только может достичь дух [мысль]”¹. Путешествие это совершается на колеснице в сопровождении неких дев солнца, которых эллинистическая традиция истолковывала как аллегии ощущений (зрения и слуха). Кони, несущие колесницу, характеризовались как “иррациональные порывы и влечения души”², но все движение совершалось с такой невероятной скоростью, что для ее выражения Парменид прибегает к представлению, равно впечатляюще рельефному как своим натурализмом, так и наблюдательностью автора: “ось, накалившись в ступицах, со скрежетом терлась о втулку”³. Если учесть, что среди афоризмов, приписываемых еще семи мудрецам, уже говорится о том, что именно мысль владеет наибольшей скоростью, тогда этот образ Парменида действительно не может не восхитить. Парменид прибывает к воротам “путей Ночи и Дня”, что, опять же, в свете античного аллегоризма следует понимать двояко: с одной стороны, это начало и основание всего мироздания, так как именно чередование ночи и дня воспринималось прямым выражением вселенского устойчивого устройства, а, с другой стороны, это начало познания, как движения от темноты к свету. Девы просят, и Правда-Справедливость открывает перед колесницей ворота. Парменида встречает Богиня, которая говорит о двух путях изыскания (познания) - один путь ведет в сердце самой Истины, а другой - это мнение смертных, о которых также следует говорить правдоподобно, хотя речь идет о вещах кажущихся. Далее в поэме излагается главное содержание того и другого пути познания. Таково содержание поэмы Парменида, доступное нам сегодня.

Положительная часть поэмы, то есть именно то, что Парменид нашел, открыл как “сердце истины”, по объему и содержанию является довольно незначительной: всего лишь немногим более семидесяти строк, но и на этих строках основные мысли повторяются по крайней мере дважды, а часть этих строк посвящена негативной оценке неистинного пути - пути мнения. Что же является основным из сказанного? Во-первых, “есть” и “не быть никак невозможно”⁴ (в иной версии: “ибо есть бытие, а ничто не есть”⁵). Во-вторых, “мыслить и быть - одно и то же”⁶ (в иной версии - “ибо мыслить - то же, что

¹ Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1.- М.,1989.- С.286.

² Там же.

³ Там же. - С.295.

⁴ Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1.- М., 1989.- С.295.

⁵ Там же.- С.288.

⁶ Там же.- С.287.

быть”¹). В-третьих, “нельзя ни высказать, ни помыслить “не есть”² (в иной версии - “ибо то, чего нет, ты не мог бы ни познать (это неосуществимо), ни высказать”³). Эти основные мысли Парменида довольно “плотно” прокомментированы. Прежде всего в них в духе платонизма отмечают разграничение действительности на истинную, но доступную лишь для умопостижения, и неистинную, связанную с чувством и мнением, а в онтологическом плане - со становлением. В связи с этим именно Парменида часто считают основоположником метафизики, поскольку он выдвинул на первый план и в онтологии, и в гносеологии действительность высшую по статусу, но недоступную для прямого и непосредственного (чувственного) восприятия. Далее в своих рассуждениях об истинной действительности Парменид называет первые и важнейшие характеристики бытия: вечность, непрерывность, неизменность, целокупность и неподвижность. В самом деле, если есть только бытие, если небытие ни помыслить, ни высказать невозможно, то невозможно в мысли совершить переход от бытия к чему-то принципиально иному. Следовательно почти автоматически появляются все перечисленные выше атрибутивные характеристики бытия, из-за которых Парменида также называют основоположником метафизики в другом смысле: в гегелевской философии метафизическое мышление противопоставляется диалектическому на том основании, что философ, мыслящий метафизически, принимает первую сущность мира неизменной, вечной, неподвижной, в то время, как диалектик полагает, что изменение, различие изначально укоренены в основание первичной мировой сущности.

Если мы будем перечитывать фрагменты поэмы Парменида несколько раз, у нас может сложиться впечатление, что философ, как заговоренный, снова и снова повторяет одни и те же слова, не в состоянии прибавить к ним ничего существенно нового. В какой-то мере это так и есть, но откуда же тогда эта торжественность стиля, эта убежденность в необычности и сокровенности данных формул, которые для Парменида есть не что иное, как “сердце Истины”? Отметим прежде всего, что Парменид убежденно и сознательно принимает позицию философствования на основании “все есть одно”; ему люди, мыслящие иначе, представляются людьми “о двух головах”⁴. Но Парменид прибавляет к этой, как мы видели, уже довольно прочно укорененной в философской мысли того времени позиции нечто принципиально важное: он прямо говорит о том, что на иных условиях мысль просто не может осуществиться. И вот тут мы подходим к главной, как мне представляется, интеллектуальной находке Парменида: именно он впервые ясно и отчетливо осознал, что мысль и бытие неразрывно связаны между собой, то

¹ Там же.- С.296.

² Там же.- С.290.

³ Там же.- С.287.

⁴ Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1.- М., 1989.- С.296.

есть связаны сущностно и генетически. Нам не так уж трудно понять, как и почему мысль не может обойтись без бытия, то есть мы понимаем, что не может существовать “мысль ни о чем”, мысль “с нулевым содержанием”; мы понимаем также, что небытие нельзя помыслить уже хотя бы потому, что как только мы начинаем о нем говорить, как мы делаем его существующим уже хотя бы для мысли. Это свидетельствует о том, что отношение к бытию является первым фундаментальным отношением мысли. О чем бы мы не мыслили, мы обязательно и прежде всего делаем это помысленное предметным содержанием мысли, безразлично к тому, мыслим ли мы нечто действительно существующее или же только иллюзорное и фантастическое. Более того, если бы мысль прямо сливалась с тем, что ею помыслено, мы опять-таки в мысли и с помощью мысли никогда не смогли бы определить онтологический статус данного помысленного. Кстати, так это и бывает: в тех случаях, когда для нас граница между мыслью и помысленным оказывается непроницаемой, мы наивно (но не беспричинно!) считаем данное неразличенное образование ума “самим существом дела”. В таких случаях мы и выражаемся соответственно, говоря “а на самом деле...”, “но в действительности...” и т.д. Итак, отношение к бытию - это первое, основное и фундаментальное отношение мысли. Все, что попадает в мысль, обретает в ней прежде всего статус “есть” (хотя бы, повторяю, для мысли). Без этого отношения, без фиксации факта “есть” мысль пуста, мертва. Очевидно ли это для человеческого ума? Совсем нет. Более того, уразумение факта фундаментальности бытийного отношения мысли очень трудно и сложно. Но прежде чем продолжить его обсуждение, завершим прежние рассуждение: я говорил о том, что более или менее понятным является момент связанности мысли с бытием, то, что мысль не может без бытия. Сложнее обстоит дело с тезисом о том, что и бытие без мысли невозможно. Этот тезис эмпирически и реалистически настроенным сознанием воспринимается в качестве то ли фундамента, то ли апологии идеализма - позиции, ратующей, якобы, за то, чтобы признать нечто сугубо субъективное, то, что происходит в моем уме, под моей черепной крышкой, единственной реальностью, а вот то, что мы видим и осязаем - то ли вообще несуществующим, то ли существующим в качестве иллюзии. Скажу сразу, что в философии такая крайняя позиция является редкостной, а, главное, то, о чем я веду речь при обсуждении исходных тезисов Парменида, направлено не в эту сторону. Когда мы (вслед за Парменидом) утверждаем, что бытие невозможно без мысли, то речь идет о том, на мой взгляд, также достаточно очевидном факте, что с бытием, с “бытием как таковым” эмпирически мы нигде и никогда не встречаемся; в реальном жизненном опыте мы всегда имеем дело с какими-то фактами, вещами, событиями, но не с бытием. Нам могут сказать, что бытием мы и называем то, что какой-то предмет или факт явлен нам налицо. Но если это так, если так просто и понятно предмет нам явлен, то зачем прибавлять к факту его явленности еще какое-то понятие бытия? С другой стороны, явлено

нам может быть лишь то, что отграничено от другого, вырезано из сплошности чувственных впечатлений. Пояснить это можно так: мы смотрим на какой-то предмет, и в нашем человеческом усмотрении его всегда присутствует содержание, гораздо большее по сравнению с тем, что дано чувственно; например, мы можем смотреть на камень и видеть в нем какую-то фигурку или орудие труда. Чувственное должно дойти до какого-то своего предела, чтобы заговорить языком человеческой реальности, а не языком физиологии и борьбы за выживание. Но то, что в данном случае я называю человеческой реальностью, и есть выстроенное в человеческом уме на основе особых ориентиров, продуцированных мыслью. А первым из этих ориентиров для мысли, как утверждает Парменид, является бытие. И дело тут, опять-таки, не в том, что мы (так рассуждал Дж.Локк), двигаясь по пути все более высокого абстрагирования, в конце концов приходим к понятию бытия, как к наиболее абстрактному понятию; заметим, что и Парменид так не делает; дело в том, что бытие оказывается “пределом” для мысли, тем именно пределом, подойдя к которому мысль оказывается на последней (или, если хотите, первой) грани: еще шаг - и нет ни бытия, ни мысли. Подчеркну еще раз: там, где нет мысли, там нет и бытия, ибо нет человеческой, то есть особой реальности, которую нужно особым образом выстроить и длить. Когда я говорю о человеческой реальности, то это не значит, что нет некоторой “социальной реальности”, но есть природная, нет, речь идет о той реальности, с которой имеет дело человек. Для того, чтобы подчеркнуть фундаментальность и значимость рассмотренных суждений Парменида, напомним, что в так называемой неклассической (или постклассической) философии, то есть философии, начинающейся с первой трети XIX века, все чаще и настойчивее звучала мысль о том, что бытие - это не то, что находится где-то за пределами мысли, гранича с ней, а это нечто имманентное мысли, ее внутренняя интенция. Об этом писали и говорили А.Шопенгауэр, неокантианцы, С.Франк, В.Лосский. А один из наиболее основательных онтологов XX века - Н.Гартман - обозначал бытие так же, как и Парменид: “Бытие есть последнее, о чем допустимо спрашивать. Но последнее не может быть определено”¹.

Бытие есть предел для мысли, посему Парменид и “кружит” вокруг одних и тех же тезисов: он как бы очерчивает этот предел, называя, кстати сказать, бытие как таковое шарообразным: мысль как бы также кружит в себе самой, отражаясь от своих собственных построений. В философии Нового времени встречается выражение “хорошо закругленная мысль”; в свете суждений Парменида мы можем воспринять это выражение более полно, образно и осмысленно. Да, мысль движется путем самоосознаний и сознательных фиксирований своих собственных шагов и обретений. Эту

¹ См.: Горнштейн Т.Н. Философия Николая Гартмана (Критический анализ основных проблем онтологии).- Л., 1969.- С.14.

закругленность мысли можно продемонстрировать таким примером: когда я высказываю некоторое суждение, я говоря в определенном порядке слово за словом, но каждое вновь произносимое слово соотносится не только с предшествующим, но и со всеми уже произнесенными словами; в буквальном смысле слова мысль оказывается “хорошо закругленной”!

Парменид не остановился на тех тезисах, которые были перечислены выше. Можно поставить вопрос: если он принял позицию “все есть одно”, то почему он ее не сохранил, а заявил о том, что только бытие есть и что мыслить и быть есть одно и то же? В чем выигрыш его позиции? Прежняя позиция предполагала собирание некоторой совокупности сущего в одно целое, но при этом мысль, познание оставались как бы вне данного одного. У Парменида ситуация меняется: бытие предполагает не некоторую совокупность сущих, а первичную и изначальную сущность, цельную и непрерывную в себе самой, соединяющую к тому же сущее и мысль. И, наконец, быть может, о самом главном. Мышление, исходящее от бытия, меняется не только количественно, но и качественно. Если имеется некоторая исходная и целостная сущность, которой мысль избежать не может при всем желании, если, далее, осознав это, мы должны сознательно выстраивать свои рассуждения именно от нее, если эта сущность вечна и всеохватывающая, то правильное (или оправданное) мышление - это мышление, преодолевающее частности и ограниченность как всякого конкретного сущего, так и всякого конкретного познавательно-мыслительного опыта. Такое мышление традиционно называется объективным, то есть исходящим не из себя, а из собой признанной некоторой высшей императивности. По сути дела мы попадаем в парадоксальную ситуацию: мышление выстраивает что-то из себя самого, оно само создает нечто, но вот вдруг оказывается, что оно именно этому должно подчиниться и, ведя себя, вести нечто иное, высшее, более значимое, в данном случае - вести бытие (или линию бытия). Мышление, будучи вроде бы по проявлениям и природе вещью сугубо субъективной, становится сугубо объективным. Напомню слова из приведенного мною эпиграфа: “он (в данном случае о мышлении было бы уместно сказать: оно) ждет, чтоб высшее начало его все чаще побеждало, чтобы расти ему в ответ”. Развернутые размышления дают возможность лучше понять некоторые суждения М.Хайдеггера об истине, как самораскрытии сокрытого, а также его исследования и обоснования насчет того, что Богиня, принимающая Парменида, является Богиней Истиной, а не “Богиней Истины”. Мышление, исходящее из бытия,- это мышление, пребывающее в борении как с неподатливостью и потаенностью глубин сущего, так и с самим собой. Подойдем к этому моменту несколько с иной стороны. Вот мышление разворачивает себя в суждениях и умозаключениях, вот оно уразумевает, что суждения и умозаключения нельзя строить произвольно, что следует ввести их в рамки правил и ограничений, и начинает все это выполнять. Известно, что при этом в наших суждениях возникает целая серия парадоксов

или так называемых “апорий” (тупиковых рассуждений); казалось бы: чего проще - мышление само положило себе правила, само же может их и поменять на более приемлемые или, на худой конец, вообще их отменить, если они не только помогают, но и мешают (как это в свое время предлагал сделать Эпикур, не желавший признать объективность логики). Однако так не получается; мышление, засеявшее поле собственной рефлексии некоторыми собственными актами, не может пойти куда угодно и как угодно хотя бы уже в силу того, что оно своими действиями уже “заняло” часть собственной “жилплощади”. Мышление, даже впавшее в обман, является содержательно заангажированным и вынужденным считаться с тем, что оно уже совершило. Отсюда даже падает некоторый ответ на известные библейские высказывания относительно ценности грешников и праведников: мышление, способное обозревать себя и являющееся предметно деятельным, имеет от чего отталкиваться в своем самодвижении, даже если выстроенная им предметность является опытно и онтологически неоправданной. Мышление - это акт, измеряющий сам себя, но измеряющий через выход на свои собственные пределы, а всеобщим пределом мышления является бытие. Бытие в таком случае предстает универсальным источником порождения предметного содержания мысли: что бы мы ни выстраивали в мышлении, мы должны понять (или, лучше, прочувствовать), что от каждого шага, от каждого атома мысли отлетает ее онтологическая составляющая, ставящая мысль с ее актами в положение отношения к тому, что пред-стало в качестве пред-мета (так и хочется сказать: пред-метки).

Итак, мышление, исходящее от бытия (или от отношения к бытию) - это мышление, преодолевающее все и всяческие ограничения, это мышление, способное посмотреть на себя “со стороны”, то есть мышление, способное к отстранению (или, по Хайдеггеру, к отрешенности). Но такое мышление, согласно Пармениду, требует пребывания в “сердце Истины”, то есть даже не в истине, а в ее нерасчлененном средоточии. Способен ли человек на такое мышление? Парменид склонен считать, что не очень, поскольку мнением руководят слова: “поэтому именем будет все, что приняли люди, за истину то полагая”. Имена имеют ограничения и, в свою очередь, полагают границы всему тому, на что они накладываются. Вместо мысли с ее отношением к бытию, как к собственному пределу, возникает мнение, то есть нечто, исходящее от ограниченной избранной позиции, из человеческой ограниченности. То, что исходит не от бытия, а от его ограничения, создает мир не “в сердце Истины”, а мир природы, физики, мир расчлененный и ограниченный. Но это тоже человеческий мир, а посему Парменид и изображает в своей поэме как бы два мира: мир физический - мир мнения, имен, мир, изобретаемый смертными, и мир метафизический, мир истины и мир бытия. Поэтому же Климент Александрийский в “Строматах” отметил, что “еще раньше Сократа и Платона он [Парменид - В.П.] понял, что в природе есть нечто, постигаемое мнением, а есть нечто, постигаемое умом: постигаемое

мнением ненадежно и шатко в силу того, что оно подвержено многочисленным изменениям и переменам, растет и убывает и по разному воспринимается в ощущении различными субъектами, и даже не всегда одинаково одним и тем же, а умопостигаемое относится к другому виду, ибо оно “цельночленно, бездрожно и нерожденно”, как он сам сказал...”¹

Давайте попробуем представить себе, что ощущал человек, впервые “узревший” всеобщие пределы мысли, мысли любой, безотносительно к месту и времени, а также узревший и то, что человек “в принципе” обречен на то, чтобы не видеть эти пределы, а определяться лишь в границах доступного его непосредственному восприятию. Думаю, что мы можем тут хотя бы моментно ухватить некоторое прочувствование “божественной высоты”, с которой все это может открыться “панорамно”, отчетливо и не только в каком-то одном состоянии, а в перспективе - в принципе - бесконечной. В сегодняшней эпистемологии тот факт, что познание не может выйти за пределы ограниченных и конкретных сущих называется фрагментарностью, которая также может оцениваться как положительно, так и отрицательно, но вот Парменид увидел все это панорамно и целостно: есть всеобщие пределы мысли, а есть и ее ограниченность; оба эти полюса есть, и это увидено впервые так полно и так отчетливо.

Что нам Парменид? Что мы Пармениду?

Но в таком случае, если мы примем все данные рассуждения как оправданные и в достаточной мере обоснованные, перед нами очертится некоторая сверхзадача, стоящая в конце (или в начале, если уж следовать логике развития древнегреческой мысли) каждого мыслительного акта: если мы хотим мыслить в ракурсе отношения мысли к бытию, то это означает, что мы должны мыслить “на пределе”. Когда говорят о том, что философское мышление носит обобщенный характер, что оно все охватывает, таким суждениям часто недостает четкости и конкретности: что имеется в виду, когда говорят о предельной широте обобщения, что это вообще значит, рассматривать вещь обобщенно? Идя руслом парменидовских суждений, мы можем конкретизировать такие высказывания: предельная широта обобщения предполагает доведение рассуждения до последней черты, за которой мысль уже теряет предметное содержание - до черты или границы бытия и небытия. Что есть то последнее, что делает данную вещь именно такой, на каком пределе мы ее еще имеем, а, сделав всего лишь движение дальше, проскакиваем ее и оказываемся уже вне данной вещи? Или: каковы предельные основания бытия данной вещи в данном качестве? - Вот вопросы, которые мы должны всегда иметь в поле своего интеллектуального видения, если хотим философствовать,

¹ Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1.- М., 1998.- С.292.

да и вообще просто мыслить, а не мнить, представлять, воображать, оперировать словами и терминами.

Мыслить на пределе - это, к тому же, значит мыслить искренне, ответственно. Вот мы часто, говоря о долженствовании, повторяем: “мы должны”, “мы обязаны” пр. Но кому мы и что должны, перед кем обязаны? В данном случае я не говорю о служебных обязанностях или об ответственности на уровне криминального кодекса; речь идет о некоторых исходных основаниях человечности. Если мы ничего не знаем о бытийственной интенции мысли, нам трудно будет убедительно сформулировать, куда и на что направлено наше человеческое долженствование. Получается, что по большому счету мы несем ответственность именно перед бытием или за бытие; ну, вот, скажем, привирая или фальсифицируя некоторое положение дел, я запускаю на орбиту человеческих свершений и длений некоторую бытийственную единицу, она фигурирует как реальность, она “раздвигает” уже налично сущее, занимает некоторое “место” (а “место”, “топос” - это одно из очень важных понятий древнегреческой философии) и, таким образом, определенным образом (используем здесь термин физики) искривляет общее поле бытия. Напомню хрестоматийный пример - рассказ Л.Толстого о пастушке, который, забавляясь, пугал жителей села криками о появлении волков, а когда волки действительно появились, на его крики уже никто не среагировал. Мышление на пределе предполагает принципиально иное отношение к интеллектуальным актам: мы должны пытаться удержаться на грани “есть - нет”, а это очень сложно, для этого требуются и волевые усилия, и даже мужество. Две впечатляющие технокатастрофы XX века - гибель “Титаника” и взрыв “Челенджера” - были спровоцированы и обусловлены в значительной степени неискренним мышлением.

Искреннее мышление предполагает, что мы не только стремимся выйти на последнюю грань мысли, но и постоянно на ней как бы балансируем, ибо, по хрестоматийному суждению Г.Гегеля, мы знаем какую-то границу лишь тогда, когда постоянно переходим за нее то в одну, то в другую сторону. Кроме того, неустойчивы, текучи как сущее, так и наше интеллектуальное состояние. Отсюда и следует жизненная задача: удержаться на должном уровне мысли можно, лишь постоянным восхождением, то есть постоянным оттачиванием мысли, ее развитием, уточнением, ее подвижками на новые границы и акты. Трудно это или легко? - Настолько трудно, что среди людей встречается исключительно редко. Вот Парменид и думал, что открытое им может быть устойчиво хранимым и адекватно осуществимым лишь Божеством, поэтому те требования к мысли, которые выражены в его поэме, звучат в форме императивных указаний. Известно, что Зенон Элейский, ученик Парменида, запустил в интеллектуальную историю человечества серию “апорий” - неразрешимых головоломок, которые по сегодняшний день будоражат не только адептов мыслительного совершенствования, но и серьезных ученых. Так

вот, Парменид, наверное, запустил в эту же историю нечто еще более недоступное и трудное для осуществления: удержаться на уровне интенций искренней мысли, мысли, говорящей один на один с бытием как таковым.

Конечно, сосредоточив рассмотрение идей Парменида на одной, но, как я считаю, осевой линии его философии, я оставил в стороне некоторые другие, важные, и, на мой взгляд, связанные с рассмотренными его идеи, например, его суждения о смеси во всяком сущем Ночи и Света, об Эроте и пр. Но на это, на эти ухищренные погружения в высказывания человека, жившего более, чем за 2500 лет до наших дней, наш современник скорее склонен сказать: что нам Парменид и что мы Пармениду? А так и хочется сказать: Остановись, прохожий! Здесь лежит нечто, зерно чего мы должны были бы взять с собой в свое жизненное путешествие и в свое бремя за человеческое самоосуществление!