

«Изречение Анаксимандра» как левый онтологический манифест

Кортелев Н.В.,
независимый исследователь,
г. Москва, РФ
ORCID ID 0000-0001-9257-8448
kortelev240815@gmail.com

Аннотация: В статье проводится анализ стратегии осмысления изречения Анаксимандра, предложенной М. Хайдеггером. М. Хайдеггер, исходя из своей специфической задачи — вновь поставить вопрос о бытии, последовательно отвергает традиционные стратегии понимания Анаксимандра и предлагает свой вариант перевода, радикально отличающийся от вариантов предшественников как лексическим выбором, так и концептуально. Специфика перевода М. Хайдеггера обусловлена его пониманием слов Анаксимандра в качестве изречения мышления, а не натурфилософского высказывания, от которого оно отличается по ряду формальных признаков: имплицитным адресату и адресанту и предмету — изречение мышление изрекает бытие сущего. Бытие и сущее М. Хайдеггер предлагает мыслить как присутствующее и присутствие. Присутствующее и присутствие, в свою очередь, мыслятся в тесной связи с человеческим восприятием. Тем самым, мысля бытие как присутствие, а сущее как присутствующее, М. Хайдеггер наполняет эти слова концептуальным содержанием, характерным скорее для теоретиков левого толка и подрывающим идею некоего незыблемого «порядка вещей» и различных отношений, к этому порядку так или иначе апеллирующих.

Ключевые слова: М. Хайдеггер, присутствующее, присутствие, дискурс, интенция.

В «Изречении Анаксимандра» решаются две задачи: возвращения бытия человеку и экспликации понимания бытия. Приступить к решению второй задачи нельзя, не решив первую. Нельзя сказать, что значит «было» во фразе «небо было синее» до тех пор, пока вопрос о бытии не поставлен и, более того, не считается заслуживающим внимания. Иными словами, бытие кажется таким далеким, что можно прекрасно обойтись и без него. Отсутствие четкого понимания того, что значит «было» или «есть», не мешает мне говорить, что небо вчера было синее.

Тем не менее, слова «быть» и «есть» являются фундаментальными для любого дискурса, для «всего западного мышления» [9, с. 28]. Каждый человек, независимо от профессии, ежедневно делает употребление из бытия. Раз так, возвращение к этим фундаментальным

словам, постановка проблемы «что значит быть» может помочь целиком переформатировать любой сложившийся дискурс: изменить его предмет и проблематику.

С точки зрения поставленных задач, текст не является уникальным: в «Бытии и времени» М. Хайдеггер озабочен теми же вопросами. «Изречение Анаксимандра» интересно, в первую очередь, тем, что представляет собой своеобразный концентрат философии М. Хайдеггера, иероглиф его онтологического проекта.

В «Изречении Анаксимандра» задача возвращения бытия человеку и человека бытию решается за счет того, что бытие становится «человекоемкой» категорией. На этом фундаменте предлагается строить новую онтологию после всех «метафизик» и «критик». Быть может, тогда, после удовлетворительной постановки вопроса о бытии, логика подчинения, взрощенная на субъект-объектных отношениях, уступит принципиально иному модусу обращения с миром и другими.

Изречение как высказывание

Взглянем на варианты переводов Ф. Ницше, Г. Дильса и М. Хайдеггера.

«Откуда вещи берут свое происхождение, туда же должны они сойти по необходимости; ибо должны они платить пени и быть осуждены за свою несправедливость сообразно порядку времени».

Ф. Ницше [9, с. 28]

«Из чего же вещи берут происхождение, туда и гибель их идет по необходимости; ибо они платят друг другу взыскание и пени за свое бесчинство после установленного срока».

Г. Дильс [9, с. 29]

«...вдоль употребления: а именно, они придают чин и тем самым также угоду одному другому (в преодолении) бесчинства».

М. Хайдеггер [9, с. 35]

Вариант М. Хайдеггера отличается, во-первых, по предмету изречения. В переводах Ф. Ницше и Г. Дильса речь идет о вещах, их происхождении и их гибели-схождении «по необходимости», тогда как у М. Хайдеггера об этом нет ни слова. Во-вторых, вариант М. Хайдеггера отличается выбором лексических средств: «вдоль употребления», «чин», «угода».

Различия вариантов перевода обусловлены тем, что М. Хайдеггер понимал изречение Анаксимандра как «изречение мышления». М. Хайдеггер специально отличает «изречение мышления» от философского высказывания по ряду формальных признаков.

Во-первых, изречение Анаксимандра, несмотря на опосредованность философским дискурсом, полностью не уместается в его рамки. М. Хайдеггер упоминает замечание Теофраста, касающееся несоответствия лексического выбора Анаксимандра предмету его изречения: «то, что (Анаксимандр) разбирает, высказывает в выражениях, скорее поэтических» [9, с. 35]. Это дискурсивное несоответствие позволяет одновременно как маркировать изречение Анаксимандра в качестве «наивного» или «неточного» в рамках философского дискурса высказывания, так и предполагать его иную дискурсивную принадлежность.

Во-вторых, изречение мышления и философское высказывание содержат в себе различные модели имплицитных адресатов. Чтобы продемонстрировать эту разницу, М. Хайдеггер реконструирует цепь посредующих инстанций между изречением Анаксимандра и современным ему читателем: изречение Анаксимандра — «Φυσικῶν δόξα» Теофраста — комментарий Симпликия к «Физике» Аристотеля.

Кроме того, М. Хайдеггер заостряет внимание читателей на том, что «Φυσικῶν δόξα» стала «главным источником для историко-философских учебников в эпоху эллинизма» [9, с. 31]. Эти учебники, в свою очередь, послужили основой для формирования корпуса доксографических текстов.

Сделав акцент на двукратной опосредованности изречения для современного читателя, М. Хайдеггер замечает, что, строго говоря, неизвестно когда, где, как, в каком контексте и кому Анаксимандр это изречение высказал.

Однако посредующий дискурс трансформирует изречение Анаксимандра в философское высказывание. Будучи понятым как философское высказывание, изречение оказывается встроенным задним числом в рамки своеобразной интеллектуальной традиции, то есть философии.

Вслед за М. Хайдеггером можно выделить важнейший признак традиции — наличие института и практик автовоспроизводства. В число таких практик входит производство автометаописательных нарративов и унифицированных вторичных семиотических систем с их последующей ретрансляцией по каналу коммуникации «учитель — ученик».

Таким образом, имплицитным адресатом философского высказывания является философ. Этот адресат или уже овладел вторичной семиотической системой (знаками и их значениями, правилами и способами производства высказываний посредством этой системы и предметной областью этих высказываний), или осваивает ее посредством обучения у того, кто ею владеет.

Именно в рамках философской оптики изречение Анаксимандра оказывается примером раннего и неточного натурфилософского высказывания. Маркером неточности или наивности является упомянутое выше несоответствие выбора лексических средств и предмета.

Однако о таком несоответствии возможно говорить лишь при предварительном наличии твердой уверенности в предмете высказывания. Если таковая имеется, то есть изречение уже понято как натурфилософское высказывание, задача последующей интерпретации требует от философа подобрать аналоги знакам первичной семиотической системы в системе вторичной. Если это не удастся, высказывание признается наивным.

Если же принимать во внимание замечание М. Хайдеггера о том, что адресат и контекст изречения неизвестны, появляются основания сомневаться в том, что изречение есть философское высказывание и, соответственно, что это наивное высказывание о естественных вещах.

Более того, по мнению М. Хайдеггера, невозможность восстановить контекст высказывания Анаксимандра и его адресатов требует от переводчика полного отказа от каких бы то ни было дисциплинарных дискурсов. Из этого следует, что использование слов «вещи», «пени», «взыскание», «несправедливость», встречающихся в вариантах Ф. Ницше и Г. Дильса и относящихся к дисциплинарным областям философии, юриспруденции и морали, некорректно.

В то же время опосредованность слов Анаксимандра философским дискурсом для М. Хайдеггера выступает знаком того, что изречение Анаксимандра является изречением мышления, поскольку, по его словам: «Она (*философия*)¹ про-ис-ходит лишь из мышления в мышление» [9, с. 52].

Тезис о про-ис-хождении философии из мышления в мышление определяет стратегию перевода, оспаривая монополию философского дискурса на интерпретацию. М. Хайдеггер пишет, что перевод изречения мышления можно считать точным, если «его дословность становится из речи самого предмета рекущей словесностью» [9, с. 29]. Это означает, что перевод изречения мышления не может сводиться к перекодировке греческого оригинала на философский греческий, а впоследствии и на философский немецкий. По мнению М. Хайдеггера, такая операция в принципе невозможна, поскольку философский дискурс и речь мышления различаются в том числе по своим предметам. Забегая вперед, можно отметить, что предметом речи мышления, по версии М. Хайдеггера, является бытие сущего.

Кроме того, тезис о про-ис-хождении философии из мышления в мышление позволяет М. Хайдеггеру эксплицировать адресанта и адресата изречения мышления — мыслителей: «перевести изречение этого раннего мыслителя помочь нам может только мыслитель» [9, с. 29].

Можно дать определение изречению мышления по М. Хайдеггеру: это произведенное мыслителем и адресованное мыслителю высказывание о бытии сущего. Таким образом, называя изречение Анаксимандра изречением мышления, М. Хайдеггер, можно сказать, дает высказыванию Анаксимандра жанровое определение.

Говоря о жанровом определении, я подразумеваю речевые жанры, описанные М.М. Бахтиным. В статье «Проблема речевых жанров» М.М. Бахтин предложил объединить в рамках теоретической рефлексии в родовое единство множество индивидуальных и уникальных высказываний, произведенных в рамках устойчивого социального (внеязыкового) контекста, имеющих схожую тематику и выраженных с применением ограниченного и относительно устойчивого набора языковых средств [3]. Он предложил называть такое единство речевым жанром.

¹ Курсив и примечания мои. — Н. К.

Разрабатывая категорию речевого жанра, М.М. Бахтин делает акцент на его роли в активном понимании высказывания. Высказывание — значимая единица коммуникативного процесса. Оно всегда существует в цепи других высказываний, само является ответом и предполагает таковой. Это значит, что в процессе речевого общения высказывание строится так, что в его структуру имплицитно или эксплицитно включается позиция, которую нужно занять собеседнику для ответа, ожидаемого производителем высказывания. Поскольку категория жанра релевантна высказыванию как целой и завершенной единице коммуникативного процесса, в нее, соответственно, включена и установка на активное понимание.

Под активным пониманием М.М. Бахтин подразумевает занятие такой коммуникативной позиции, которая позволяет адекватно интерпретировать сказанное или написанное и дать ответ (словом, действием, молчанием), основанный на этой интерпретации. Адекватность интерпретации зависит от учета стилистической специфики высказывания, т. е. тех языковых средств, которые были выбраны говорящим для формулирования данного высказывания, внеязыковых коммуникативных обстоятельств и предмета высказывания.

Итак, когда М. Хайдеггер обосновывает тезис об иррелевантности философского дискурса для перевода изречения Анаксимандра, указывает на предмет изречения, его адресанта и адресата (мыслители) и формулирует критерий точности перевода («...становится из речи самого предмета рекущей словесностью» [9, с. 29]), он фактически занимает сам и предлагает занять своему читателю специфическую коммуникативную позицию.

Только заняв эту позицию, возможно сформулировать адекватный ответ на изречение Анаксимандра и, соответственно, точно, в понимании М. Хайдеггера, перевести его на другой язык. Выше было указано, что М. Хайдеггер охарактеризовал адекватный ответ-перевод как «рекущую словесность».

«Рекущая словесность» от «речи предмета» отличается, во-первых, тем, что «рекущая словесность» имеет коммуникативную природу, а «речь предмета» — грамматическую. М.М. Бахтин настаивал на разграничении высказывания и предложения. Предложение, в отличие от высказывания, является единицей языка, то есть выключено из коммуникативного процесса: «В отличие от высказываний (и речевых жанров) значащие единицы языка — слово и предложение — по самой своей природе лишены обращенности, адресованности: они и ничьи и ни к кому не обращены» [3, с. 205].

М. Хайдеггер же настаивает на том, что изречение Анаксимандра является коммуникативной единицей, т. е. высказыванием в понимании М.М. Бахтина. Когда М. Хайдеггер объясняет заинтересованность западных философов изречением Анаксимандра, он дает специфическую характеристику коммуникативному событию, в рамках которого это высказывание было произведено — «однажды», поскольку, как было упомянуто выше, М. Хайдеггер настаивает на том, что дискурсивные границы изречения неопределимы, поскольку контекст и адресат высказывания неизвестны: «Та древность, которая определяет изречение Анаксимандра, принадлежит к утренней рани вечернего Запада. Но каким образом, если утренняя рань значительно опередила всякое позднее, а самое раннее еще дальше отстоит от позднего? Это “однажды” утра судьбы пришло бы тогда как такое “однажды” к последнему

крайнему, т. е. к отлучению донныне закутанной судьбы бытия. Бытие сущего собирается в крайности своей судьбы» [9, с. 32–33].

«Однажды»

Специфику коммуникативного события, которую М. Хайдеггер обозначает наречием «однажды», можно иначе назвать не-датируемостью в том смысле, в каком Ж. Деррида пишет о явлении призрака в «Призраках Маркса»: «Первое в этой связи возникающее предположение: хотя, разумеется, явление призрака есть историческое событие, но оно не датируется, оно вообще не поддается обычной датировке в череде настоящих времен, следующих день за днем, согласно устоявшемуся календарному порядку» [5, с. 16–17].

Ж. Деррида, анализируя «Гамлета», объясняет невозможность датировать явление призрака, во-первых, тем, как призрак дает себя встретить: «...главное отличие призрака от духа, даже если словом “дух” мы всегда уже обозначаем некую призрачность, фантомность, — главное его отличие состоит в его сверхъестественной и парадоксальной феноменальности, ускользающей и неуловимой видимости невидимого или невидимости некоего видимого X» [5, с. 19–20].

Во-вторых, призрак не замкнут в одном лишь настоящем-календарном времени. Столкнувшись с призраком постоянно ожидают его возвращения: «...все начинается с этого предчувствия неотвратимости возвращения призрака» [5, с. 16]. Встреча с призраком в прошлом в настоящем актуализируется в модусе ожидания его возвращения в будущем. Более того, даже «текущая» встреча с призраком, по версии Ж. Деррида, никогда не происходит в настоящем времени, поскольку с призраком никогда нельзя увидеться лицом к лицу в буквальном смысле: он скрыт за латами и забралом. Таким образом, тот, кто видит призрака, всегда озабочен вопросом его идентификации: кто (или что) скрывается за латами; действительно ли это дух покойного короля (а в случае Гамлета еще и отца); идентичен ли призрак, явившийся теперь, пришедшему ранее; кто (или что) явится в этих латах в следующий раз; когда случится этот следующий раз?

Напротив, обычная датировка («череда настоящих времен, следующих день за днем, согласно устоявшемуся календарному порядку» [5, с. 17]) предполагает иную формальную организацию времени: линейную последовательность дискретных отрезков. Каждый такой дискретный отрезок именуется настоящим, поскольку все события, происходящие в течение этого отрезка времени, происходят синхронно. Действительно, самым ярким примером такой формальной организации времени является отрывной календарь, на страницах которого могут быть перечислены через запятую «события, оказавшие влияние на ход истории, памятные даты и интересные факты, произошедшие в мире в разные годы в этот день» [6].

Возможность констатировать синхронность множества событий и перечислить их (а значит и назвать) свидетельствует о том, что эти события различимы. Иными словами, в языке есть устойчивые наименования формальной организации различаемых событий: «праздник», «основание», «публикация» и так далее. Таким образом, когда Ж. Деррида предполагает невозможность датировать явление кого-то или чего-то в латах покойного

короля, он исходит из невозможности сказать нечто определенное о форме того, что явилось. Это вовсе не означает, что на крепостной стене Эльсинора явилось нечто бесформенное, но говорит о специфике формы этого нечто, которую трудно, если вообще возможно, схватить посредством дефиниции.

Ж. Деррида предлагает именовать форму, не поддающуюся дефиниции, «призраком». Сам Ж. Деррида мыслит призрака апофатически: призрак не есть дух, призрак не есть привидение. Точнее, не только лишь дух и не только лишь привидение. Призрак в силу своей «парадоксальной феноменальности» всегда несоразмерен какой-либо относительно устойчивой форме, сопротивляется редукции до ее рамок. Но ставя свидетелей своего явления перед необходимостью идентифицировать увиденное нечто, «призрак» запускает процесс поиска релевантных стратегий понимания увиденного.

Конкуренция стратегий понимания призрака формирует контуры постпризрачного мира. Так, по версии Ж. Деррида: «Маркс, совместно с Энгельсом, в свою очередь тоже продумал, описал и диагностировал определенную драматургию современной Европы, а именно — драматургию великих проектов ее объединения как опыт призрачности» [5, с. 17]. Иными словами, объединенная Европа всегда есть как проект, некий образ будущего, еще точнее — образы. Но именно конкуренция этих образов и стратегий их воплощения задает контур, внутри которого впоследствии формируется обилие относительно устойчивых и хорошо опознаваемых форм социального взаимодействия.

Но уместно ли сопоставление не-датируемости, характеризующей явление призрака, с «однажды», характеризующим специфическое время коммуникативного события? Когда Ж. Деррида говорит о призраках, будь то призрак отца в «Гамлете» или призраки Маркса, он всегда имеет в виду коммуникацию, ее возможность, участников и модусы. Так, ссылаясь на «Гамлета», Ж. Деррида замечает, что Марцелл, будучи свидетелем явления призрака, просит Горацио заговорить с призраком, когда он явится в следующий раз. И, что важно, призрак говорит, но говорит с Гамлетом. Что касается призраков К. Маркса, их множественность Ж. Деррида объясняет, цитируя М. Бланшо, соположенностью гетерогенных речей К. Маркса: «У Маркса мы видим, как набирают силу и формируются три разновидности речей — все три принадлежащие Марксу: все три необходимы, но независимы друг от друга и не просто противопоставлены, но как бы соположены» [5, с. 32].

Таким образом, не-датируемость характеризует специфическое время события восприятия формы, которая не поддается дефиниции. Время восприятия такой формы оказывается слитым воедино, а в рамках этого единства будущее имеет приоритет. Конкуренция стратегий понимания формы, сопротивляющейся дефиниции, формирует контуры постпризрачного мира, мира ожидания возвращения однажды явившегося призрака.

Аналогичным образом М. Хайдеггер предлагает понимать наречие «однажды», которым он характеризует время коммуникативного события, время производства и восприятия высказывания Анаксимандра. Во-первых, изречение Анаксимандра само обладает «парадоксальной феноменальностью»: как было показано выше, М. Хайдеггер настаивает на невозможности установить четкие дискурсивные границы изречения. То же можно сказать

и о предмете изречения — бытии, которое никогда не дает себя встретить напрямую, а только как бытие сущего: «Бытие, раскрывая себя в сущем, уклоняется» [9, с. 40].

Во-вторых, М. Хайдеггер, настаивая на коммуникативной природе изречения Анаксимандра, утверждает, что при работе с ним, как и с любым высказыванием, в первую очередь нужно учитывать его интенцию, обращенную в будущее (к потенциальному адресату и его возможному ответу). В данном случае изречение Анаксимандра является феноменом языка, понятного как инструмент коммуникации: «...мы должны ожидать когда-то того утреннего “однажды” в “однажды” грядущего и учиться сегодня обдумывать это “однажды” не только “от”, но и “к”» [9, с. 33].

И, напротив, он критикует филологический подход Г. Дильса, в рамках которого язык, в первую очередь, понимается как единая абстрактная система знаков: «И в таком случае оно не может также ввести нас в напрасное искушение историко-научно, т. е. филологически и психологически, вычислить, что действительно наличествовало в человеке по имени Анаксимандр из Милета как рас-положение его представления о мире» [9, с. 33]. При таком подходе понимание изречения возможно только из прошлого, или, как мог бы сказать Ж. Деррида, из календарного настоящего, предшествующего текущему календарному настоящему.

В-третьих, М. Хайдеггер пишет о формообразующем импульсе такого «однажды», когда бытие сущего становится предметом речи: «Бытие, раскрывая себя в сущем, уклоняется. Таким образом, просветляя его, бытие смущает сущее заблуждением. Сущее достигается в том заблуждении, в котором оно блуждает вокруг бытия, и тем самым это заблуждение, выражаясь языком князей и стихотворцев, устрояет» [9, с. 40].

Наконец, М. Хайдеггер, как и Ж. Деррида, схватывает форму изречения, высказанного «однажды», апофатически, последовательно отвергая научные дисциплинарные дискурсы как иррелевантные и несоразмерные формальной организации предмета. Так, Ж. Деррида, продолжая анализировать «Гамлета», утверждает: «Никогда не существовало scholar'a, который — будучи ученым — не верил бы в непреодолимую границу, отделяющую реальное от нереального, действительное от недействительного, живое от неживого, бытия от не-бытия (to be or not to be, понятое традиционным образом), не верил бы в оппозицию присутствия и не-присутствия, лежащую, к примеру, в основании понятия объективности. Все, что превосходит эту оппозицию, представляет собой с точки зрения scholar'a всего лишь школьные гипотезы, театральные вымыселы, литературу и умозрение» [5, с. 25–26].

Если доверить scholar'у заговорить с призраком, явившимся в не-датируемом когда, или интерпретировать изречение, высказанное «однажды», то он провалится в обоих случаях. Призрак не говорит с Горацио, а изречение Анаксимандра, понятое как архаичное натурфилософское высказывание на древнегреческом языке, ничего не способно «сказать нам что-либо из своего хронологически-исторического далека в два с половиной тысячелетия» [9, с. 31].

Как было показано выше, scholar, философ, способен лишь локализовать изречение Анаксимандра в рамках философского дискурса и тем самым лишить его коммуникативной интенции и, соответственно, какого-либо иного способа понимания этого изречения.

Миф

Механика отчуждения коммуникативной интенции и смыслопорождающего потенциала высказывания описана Р. Бартом в статье «Миф сегодня» [1, с. 49–133]. Суть ее заключается в наложении вторичной семиотической системы на первичную. Так, последовательность знаков первичной семиотической системы, «quia ego nominor leo», будучи помещенной в учебник латинской грамматики для учеников 5-го класса французского лицея, становится примером на согласование субъекта и предиката. Иными словами, последовательность знаков первичной семиотической системы становится означающим вторичной семиотической системы. Означаемым вторичной семиотической системы является концепт, в данном случае — грамматическое правило. Коррелият означающего и означаемого вторичной семиотической системы Р. Барт и называет мифом.

Означающее вторичной семиотической системы Р. Барт предлагает называть формой. Чтобы последовательность знаков первичной семиотической системы стала формой, она должна быть выхолощена путем разрыва окружающих ее в широком смысле контекстуальных связей — лингвистических и ситуативных — и встроена в другой контекст: «Становясь формой, смысл лишается своей случайной конкретности, он опустошается, обедняется, история выветривается из него и остается одна лишь буква. Происходит парадоксальная перестановка операций чтения, аномальная регрессия смысла к форме, языкового знака к означающему мифа» [1, с. 82].

По мнению М. Хайдеггера, нечто похожее происходит с изречением Анаксимандра. Оно стало легкой добычей философского дискурса, поскольку от его специфически-конкретного контекста в широком смысле не осталось ни единого следа. Смысл изречения потерял «свою собственную значимость, но продолжает жить, питая собой форму мифа» [1, с. 82].

Отношение между означающим и означаемым мифа Р. Барт характеризует как деформацию: означаемое мифа, его концепт, деформирует последовательность знаков первичной семиотической системы путем встраивания ее в иные контекстуальные связи. М. Хайдеггер, ссылаясь на Дж. Барнетта, указывает читателю на следы этой деформации, на швы, соединяющие изречение Анаксимандра с новым контекстом: «Дильс допускает, что фактически цитата начинается со слов: ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις... Греческий обычай вплетать цитаты в текст говорит против этого. Только изредка греческий писатель непосредственно начинает какую-либо буквальную цитату. Кроме того, выражения γένεσις и φθορὰ в том смысле, который они как *termini technici* имеют у Платона, осмотрительнее было бы не приписывать Анаксимандру» [9, с. 43].

Кроме того, Р. Барт указывает на то, что деформация — это всегда деполитизация. Под деполитизацией Р. Барт понимает элиминацию совокупности «человеческих связей, образующих реальную социальную структуру, способную творить мир» [1, с. 112]. Это, в свою очередь, приводит «к созданию перевернутого образа человечества, которое предстает неподвижным, вечно тождественным самому себе» [1, с. 111]. Так, пониманию изречения Анаксимандра в качестве архаичного натурфилософского высказывания предшествуют два

допущения: первое — что философия была всегда, второе — «ранние мыслители занимались естественными вещами» [9, с. 30].

Деполитизация и присвоение философским дискурсом изречения Анаксимандра осуществляется за счет приписывания ему нового предмета (естественные вещи), новой интенции, обращенной в некое «архаичное прошлое». Вместе с этим изречение теряет свой формо- и смыслообразующий потенциал, который вытесняется значением — «наивное натурфилософское высказывание, один из истоков западной философии».

Когда М. Хайдеггер предлагает понимать изречение Анаксимандра как высказывание о бытии сущего, он возвращает изречению политический заряд. По утверждению Р. Барта, политический язык, в отличие от мифа, носит «операциональный характер, он связан с предметом транзитивным отношением» [1, с. 115]. Он приводит в пример лесоруба, чей труд направлен на дерево, лесоруб имеет с деревом дело. В речи лесоруба означаемым слова «дерево» является объект приложения его труда, а, например, в речи нарратора в романе означаемым «дерева» может быть «жизнь».

Когда нарратор использует слово «дерево», объектом приложения его труда является не дерево, а нарратив. Использование этого слова продиктовано нарративной интенцией, и, соответственно, само слово подчиняется ей, чем и обусловлено изменение означаемого. От дерева лесоруба остается лишь то, как нарратор представляет это дерево. Нарратор может лишь «высказываться о дереве, по поводу дерева» [1, с. 115], которое рубит лесоруб.

М. Хайдеггер предлагает понимать сущее как присутствующее, настаивая на том, что изречение Анаксимандра речет о «всецелостности сущего» [9, с. 35]. «Всецелостность сущего», как будет показано ниже, мыслится в тесной связи с человеком и понимается как структура, одновременно организованная человеческой деятельностью и ее организующая.

На онтическом уровне сущее всегда как-то дает себя встретить, приходит из будущего и требует, как дерево от лесоруба, совершить действие — например, увидеть. То же и на онтологическом уровне: посредующей инстанцией между бытием сущего, сущим и мыслителем выступает работа последнего — мышление.

Таким образом, «естественные вещи» в речи философа относятся к «сущему» в речи мыслителя так же, как «дерево» в речи беллетриста — к «дереву» в речи лесоруба, поскольку концепт «естественных вещей» предполагает уже сформулированное понимание бытия, отчужденного от человека и, соответственно, вида сущего, которое исполняет свое бытие независимо от человека. На основании такого понимания бытия изречение Анаксимандра и признается наивным, поскольку «здесь еще отсутствует соответствующая формула закона движения» [9, с. 35]: естественность естественных вещей, специфика их отчужденного бытия, не схвачена посредством специализированного дискурса.

Поскольку концепт «естественных вещей» невозможен без некоторого предшествующего представления о сущем как о родовом единстве всего, что «есть», и о «естественности» как об отчужденном от человека бытии некоторого вида сущего, следовательно, «естественными вещами» называют уже встреченное и постигнутое определенным образом сущее. Между философом и тем сущим, которое он называет

«естественной вещью», стоит не труд, а традиция. Он не мыслит «естественную вещь», но высказывается о сущем и по поводу сущего, называя его «естественной вещью».

Подводя промежуточный итог, можно уточнить данное ранее определение изречения мышления: это произведенное мыслителем и адресованное мыслителю высказывание о бытии сущего, связанное со своим предметом транзитивными отношениями. Мыслитель «приносит к речи» то, что было им встречено посредством мышления, устремленности из бытия к бытию: чтобы сказать нечто о том, что значит «быть», артикулировать понимание «бытия», бытие должно быть всегда уже как-то разомкнуто. Форма изречения, в свою очередь, как будто организована в соответствии с формой предмета высказывания, то есть с тем, как предмет высказывания дает себя встретить.

Как бытие дает себя встретить только как бытие сущего, но при этом «раскрывая себя в сущем, уклоняется», не дает себя идентифицировать, сказать о себе, что оно есть, так и слова Анаксимандра не вписываются ни в один дисциплинарный дискурс.

Мышление, отправляясь от бытия, которое всегда уже как-то понято, и одновременно устремляясь к нему, к предстоящей артикуляции его понимания, актуализирует свою устремленность в форме высказывания, которое всегда уже существует в цепи речевого общения: само является ответом и предполагает таковой. Прошое, настоящее и будущее в пределах мышления и высказывания одновременны, а не следуют друг за другом. Именно эта специфическая для изречения мышления интенция не дает ему застыть внутри дисциплинарного дискурса, у которого всегда есть временные рамки. Для адекватной интерпретации изречения потенциальному адресату необходимо так же занять позицию мыслителя, которому еще предстоит встреча с бытием. Этими особенностями формальной организации изречения мышления может быть объяснено различие вариантов М. Хайдеггера, Ф. Ницше и Г. Дильса.

Преодоление дискурса

М. Хайдеггер замечает, что понять и корректно перевести высказывание Анаксимандра о бытии сущего не представляется возможным до тех пор, пока в языке перевода слова «бытие» и «сущее» остаются «непродуманными», то есть не имеют значений. По утверждению М. Хайдеггера, в языке оригинала, напротив, слова, которые обычно переводят на другие языки как «бытие» и «сущее», имеют значения. Следовательно, для корректного перевода изречения Анаксимандра целесообразно проанализировать варианты употребления слов языка оригинала вне рамок философского дискурса, поскольку именно в его пределах эти слова утрачивают свои значения.

М. Хайдеггер предлагает обратиться к эпизоду из «Илиады». Выбор поэтического текста не случаен, поскольку он не только позволяет преодолеть границы философского дискурса, но и в силу своей формальной организации схож с речью мышления. По утверждению М. Хайдеггера, «мыслящий перевод стихотеснит» [9, с. 34], то есть, как и стих, за счет формальной организации «приобретает интегрированное сверхзначение» [7, с. 98].

Текст эпизода, интересующего М. Хайдеггера, в оригинале выглядит следующим образом:

«... τοῖσι δ' ἀνέστη
Κάλχας Θεστορίδης οἰωνοπόλων ὄχ' ἄριστος
ὅς ἦιδε τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα
καὶ νήεσσ' ἠγήσατ' Ἀχαιῶν Ἴλιον εἴσω
ἦν διὰ μαντοσύνην, τὴν οἱ πόρε Φοῖβος
Ἀπόλλων».

«... И тогда пред собраньем ахейцев
Встал Калхас Фесторид, превосходный гадатель по птицам.
Ведал, премудрый, он все, что было, что есть и что будет,
И по просторам морским направлял корабли к Илиону
Силой гадания, данной ему Аполлоном владыкой» [4, с. 19].

М. Хайдеггер усматривает возможность понимания того, как греки мыслили сущее, в характеристике, которую рассказчик дает провидцу Калхасу перед тем, как Калхас возьмет слово на собрании ахейского войска по поводу чумы, девять дней свирепствующей в лагере греков.

Для более ясного понимания дальнейшего хода мысли М. Хайдеггера целесообразно обратить внимание на специфику функции провидца в рамках художественного мира «Илиады». Калхас обладает специфической семиотической компетенцией. Он истолковал знамение и предсказал, что Троя падет на десятый год войны, взял на себя функции штурмана и привел корабли греков под Трою, открыл им причину гнева Аполлона (чумы) и рассказал, как загладить вину перед богом.

Когда Ахиллес просит Калхаса объяснить собравшемуся войску причину гнева Аполлона, читателю и рассказчику она уже известна: Аполлон наслал мор на ахейцев, потому что Агамемнон оскорбил его жреца, Хрисиппа, и отказался вернуть ему его дочь. Калхас оказывается единственным участником повествуемых событий, способным выстроить каузальную связь между уже случившимся (в повествовательном и повествуемом времени) событием оскорбления Хрисиппа и бушующей в настоящий момент в повествуемом времени чумой. Таким образом, Калхас, сам будучи участником повествуемых событий, обладает специфическим оптическим горизонтом, который сближается с оптическими горизонтами рассказчика и читателя.

По мысли М. Хайдеггера, сближение оптического горизонта провидца с горизонтами читателя и рассказчика обусловлено тем, что Калхас, по словам рассказчика, является тем, кто «ὅς ἦιδε ... который изведal: ἦιδε есть плюсквамперфект к перфекту οἶδεν, — он увидел» [9, с. 47]. Иными словами, М. Хайдеггер постулирует наличие связи между веданием (характеристикой провидца) и видением (восприятием посредством зрения) на основании

предположения, что «изведал» (ὄς ἤϊδη) и «увидел» (οἶδεν) являются плюсквамперфектной и перфектной формами одного глагола.

Схожей точки зрения придерживается Дж. Седлачек, который солидаризируется с исследователями, сводящими глаголы οἶδα («я знаю») и εἶδον («я видел») к единому праиндоевропейскому корню [10]. На основании этого он предлагает рассматривать οἶδα, который обычно переводят как «знаю» (в 1. л. ед. ч. н. вр.), в качестве перфектной формы глагола «видеть» с вытекающим отсюда следствием: состоянию знания предшествует узнавание-видение (я увидел = я знаю). Таким образом, глагол οἶδα оказывается одновременно действительным и стативным. Дж. Седлачек подтверждает наличие действительных признаков у глагола οἶδα примерами из корпуса Павла и, в конечном итоге, приходит к выводу, что οἶδα корректнее было бы переводить как «воспринял», акцентируя внимание именно на действительных признаках этого глагола, «доставшихся» ему от глагола «видеть», но и сохраняя стативные от глагола «знаю».

Принадлежность Калхаса к провидчеству также носит «перфектный характер». Состоянию принадлежности к провидчеству предшествует действие — видение: «Лишь когда кто-то увидел (*совершил действие*), тогда он собственно видит (*находится в состоянии совершать действие*). Видеть есть иметь увиденным»² [9, с. 47]. Спецификой состояния принадлежности к провидчеству является некое удержание, сохранение увиденного: «Увиденное есть прибывшее и остается у него перед взором. Провидец всегда уже увидел» [9, с. 47]. Концептуально важное для М. Хайдеггера «всегда уже» раскрывает «перфектный характер» принадлежности к провидчеству: «всегда» характеризует состояние удержания увиденного и сохранения возможности видеть, а «уже» — предшествующее этому состоянию действие: «увидел».

Употребление рассказчиком глагола, которым он характеризует принадлежность Калхаса к провидчеству, в плюсквамперфектной, а не перфектной форме обусловлено спецификой повествования: повествуемые события локализованы в прошлом относительно события повествования. Калхас же стал провидцем до начала повествуемых событий (потому его и взяли в экспедицию), следовательно, рассказчик должен сказать о его «прозрении» в предпрошедшем.

По утверждению М. Хайдеггера, провидец воспринял (здесь и далее я использую вариант перевода, предложенный Дж. Седлачком) «в несокровенном присутствующее». Именно как присутствующее (в переводе Т.В. Васильевой) М. Хайдеггер предлагает мыслить сущее. Несокровенное можно представить как пространство (предлог «в» позволяет это сделать) разомкнутости провидцу того, что присутствует, такое пространство, в пределах которого сущее только и может быть встречено, воспринято, то есть присутствовать.

М. Хайдеггер пишет, что в несокровенном присутствующее трояко: «τὰ τ' ἐόντα, — “как и сущее”, τὰ τ' ἐσόμενα, — “так и становящееся сущим” — “так и прежде бывшего сущим” — πρό τ' ἐόντα» [9, с. 47]. Троякость присутствующего обусловлена тем, каким образом оно дает себя встретить-воспринять.

² Курсив и примечания мои. — Н. К.

Τὰ τ' ἐόντα, сущее (присутствующее) в настоящем, М. Хайдеггер предлагает называет «собственно присутствующим», поскольку оно дает себя встретить иначе, чем τὰ τ' ἐσσόμενα и πρό τ' ἐόντα. «Настоящее», из которого М. Хайдеггер предлагает понимать τὰ τ' ἐόντα, не означает некоего «теперь» в линейной последовательности времени и не является характеристикой некоего объекта, соотнесенного с субъектом. Τὰ τ' ἐόντα, пишет М. Хайдеггер, «греки называли также еще разъяснительно τὰ παρεόντα» [9, с. 47], то есть при-бывшее в голую наружность несокровенности и пребывающее там суразным.

Τὰ τ' ἐσσόμενα (становящееся сущим) и πρό τ' ἐόντα (прежде бывшее сущим) М. Хайдеггер предлагает понимать как присутствующие в несокровенности, но отсутствующие в ее голой наружности. Кроме того, τὰ τ' ἐόντα (присутствующее в настоящем) всегда остается сопряженным с двумя отсутствующими, поскольку τὰ τ' ἐσσόμενα про-ис-ходит в суразность голой наружности несокровенности, а πρό τ' ἐόντα отходит из нее.

Итак, о присутствующем известно следующее:

- 1) оно мыслится в связи с человеческим восприятием;
- 2) присутствующее понимается из времени и из того, что оно всегда уже как-то доступно и воспринято;
- 3) присутствующее исполняет свое присутствие трояко: двойко отсутствуя внутри голой наружности несокровенности и одновременно присутствуя в голой наружности, «внутри которой пребывает суразным в нее прибывающее» [9, с. 48].

Восприятие

Чтобы понять, как М. Хайдеггер предлагает понимать присутствующее, необходимо обратить внимание на то, как воспринимают присутствующее участники повествуемых событий. В качестве примера присутствующего, которое может быть отнесено к τὰ τ' ἐόντα, М. Хайдеггер приводит чуму в лагере ахейцев. Калхас воспринимает чуму как знак гнева Аполлона, вызванного оскорблением Хрисиппа Агамемноном. Кроме того, он способен предложить способ, которым можно прекратить чуму и продолжить штурм Трои, — вернуть Хрисиппу дочь и принести жертву Аполлону.

Остальные ахейцы понимают лишь то, что чума есть знак гнева Аполлона, но не понимают причины его гнева. Хотя Ахиллес понимает, что Аполлон сердится на греков за что-то, ни он сам, ни остальные ахейцы не в состоянии указать на то, что вызвало гнева бога, и, соответственно, предложить иные пути решения стоящей перед всеми ними проблемы, кроме как сложить оружие и вернуться домой.

Для Калхаса, участника повествуемых событий, свирепствующая чума сопряжена с оскорблением Хрисиппа, произошедшим до чумы, и планируемым возвращением Хрисиппу дочери, которое должно эту чуму прекратить. Оскорбление — чума — возвращение дочери и жертва Аполлону в рамках повествуемых событий сопрягаются Калхасом в некое единство посредством выстраивания каузальных связей. То же справедливо для повествователя и читателя, находящихся в метапозиции по отношению к повествуемым событиям, однако для

них единство оскорбления, чумы, возвращения дочери и искупительной жертвы обусловлено самим повествованием.

Калхасу удастся сопрячь оскорбление — чуму — возвращение дочери, поскольку он, как и читатель с повествователем, всегда уже находится в метапозиции по отношению к повествуемым событиям, при этом сам являясь их участником. М. Хайдеггер называет Калхаса «одержимым»: «Одержимый есть вне себя. Он тронулся. Мы спросим: тронулся куда? и тронулся откуда? Тронулся прочь от голого напора пред-лежащего, при-сутствующего только в настоящем, тронулся к отсутствующему и тем самым присутствующему в настоящем, коль скоро оно постоянно есть лишь прибежище некоего отходящего» [9, с. 48–49]. Итак, одержимость провидца заключается в том, что он всегда уже находится в метапозиции по отношению к τὰ τ' ἔόντα (присутствующему в настоящем). Благодаря этому ему доступно сущее, отсутствующее в пределах голой наружности несокровенности, то есть не в настоящем присутствующее.

Как именно напирает «пред-лежащее, при-сутствующее только в настоящем» [9, с. 48]? Как напирает чума, которую М. Хайдеггер приводит в качестве примера τὰ τ' ἔόντα? Часть ахейцев болеет чумой и умирает от нее, *испытывая физические страдания*. Остальные греки *видят*, как мучаются и погибают их товарищи и как пылают погребальные костры. Чума дает себя таким образом, что больные и здоровые встречаются ее посредством органов чувств. Чума, τὰ τ' ἔόντα, эмпирически доступна, а о «настоящем» в словосочетании «присутствующее в настоящем» можно предварительно сказать, что это пространство, ограниченное пределами чувственного опыта. Так, повествователю, читателям и участникам повествуемых событий известны рамки, в которых чума эмпирически доступна, — лагерь ахейцев. Для тех участников повествуемых событий, которые болеют чумой, она доступна прежде всего в пространстве тела.

Можно возразить, что эмпирически доступна не чума, а то, что врач мог бы назвать ее симптомами (субъективными ощущениями больного, о которых врачу известно со слов самого больного) и признаками (проявления болезни, выявленные врачом или иными третьим лицом). Однако и симптом, и признак понимаются как нечто, что указывает на болезнь. Это означает, что они могут быть встречены только из болезни. Иными словами, болезнь доступна раньше, чем ее симптомы или признаки.

Посланная Аполлоном чума представляет для ахейцев смертельную опасность и препятствует продолжению осады Трои. Их лагерь, пространство эмпирической доступности, с началом чумы перестает пониматься ахейцами как пространство, организованное ради ведения осады, и понимается теперь как пространство смерти. Смерть может быть представлена в качестве структурного центра, вокруг которого переосмысливается и, соответственно, реорганизуется пространство эмпирической доступности: ахейцы в лагере жгут погребальные костры и собирают собрание войска, на котором Ахилл озвучивает мнение, что, возможно, ахейцам стоит уйти из-под стен Трои, то есть покинуть пространство смерти.

Таким образом, настоящее присутствующего в настоящем представляет собой ограниченное пределами чувственного опыта (голая наружность несокровенности) и всегда уже понятое как-то (суразное) пространство.

Поскольку М. Хайдеггер утверждает, что изречение приносит к речи «множественно сущее в целом», это означает, что τὰ τ' ἔόντα (присутствующее в настоящем) можно понимать как множественность присутствующих (конкретных сущих), исполняющих свое присутствие в пределах пространства голой наружности несокровенности.

Интенция и время

Понимание, в свою очередь, всегда уже интенционально: ахейцы разбивают лагерь, то есть формально организуют пространство, уже понятое ими как пригодное для ведения осады, чтобы победить троянцев. В пределах лагеря, пространства, понятого как пригодное для осады и организованного соответствующим образом, каждое конкретное сущее встречается как понятое из этой интенции и к ней: скала как наблюдательный пункт, деревья и камни как материалы для укреплений и т. д. Именно интенциональность понимания делает любой опыт возможным, ограничивая и фокусируя органы чувств.

Помимо прочего, раз М. Хайдеггер не подвергает сомнению перевод греческих слов πρὸ τ' ἔόντα, τὰ τ' ἔόντα и τὰ τ' ἔσσομενα как «прежде бывшее», «сущее» и «становящееся сущим» соответственно, это означает, что присутствующее в несокровенности обладает темпоральностью. Темпоральное измерение сообщается присутствующему, поскольку, как было уже сказано, понимание всегда уже интенционально. Именно на интенции размыкается временность.

Интенция понимается как направленность сознания. Направленность к возможна лишь в том случае, если предмет интенции понят как еще не достигнутый, то есть находится в будущем. Применительно к временности настоящее покрывает собой процесс движения к предмету интенции, тот период, когда он пока еще не достигнут. Взятие «направления к» является результатом выбора. Удержание предмета интенции в таком качестве, сохранение взятого направления фундировано в прошлом. Поскольку направление к еще не достигнутому сохраняется в процессе достижения как взятое, следовательно, разомкнутая на интенции временность всегда уже времени в единстве прошлого, настоящего и будущего, «футурум видится из перфекта» [9, с. 47].

Так времяящая временность формирует пределы фундированного в ней всегда уже интенционального понимания. Именно эти пределы ограничивают и структурируют пространство несокровенности, где присутствующее только и может исполнять свое присутствие.

Различие τὰ τ' ἔόντα, τὰ τ' ἔσσομενα и πρὸ τ' ἔόντα обусловлено их локализацией в пределах несокровенности. Коль скоро пространство несокровенности ограничено и структурировано всегда уже интенциональным пониманием, фундированным во временности, в его пределах можно выделить три локуса: пространство удержания выбранного направления — память; пространство, в пределах которого протекает процесс достижения предмета интенции, — настоящее, зона эмпирической доступности, чувственного опыта, пространство, где присутствующее буквально «имеет место быть»; пространство еще не достигнутого предмета интенции, «футурум».

Поскольку τὰ τ' ἐόντα, τὰ τ' ἐσόμενα и πρό τ' ἐόντα располагаются в различных локусах несокровенности, они по-разному дают себя встретить. Так, М. Хайдеггер пишет: «внутри греческого постижения-опыта при-сутствующее остается двузначным» [9, с. 48]: τὰ τ' ἐόντα доступно посредством органов чувств, а τὰ τ' ἐσόμενα и πρό τ' ἐόντα постигаются, то есть встречаются за пределами эмпирической доступности.

Память и футурум, локусы встречи с τὰ τ' ἐσόμενα и πρό τ' ἐόντα, с одной стороны, являются крайними пределами пространства несокровенности в широком смысле. С другой стороны, будучи всегда уже связанными с голой наружностью несокровенности интенциональным пониманием, ограничивают и тем самым формируют пространство голой наружности несокровенности и, соответственно, множественность присутствующих, исполняющих свое присутствие в его пределах.

Так, решение греческих царей добиваться своих целей силовым путем задает пространственно-временную рамку, в пределах которой τὰ τ' ἐόντα (присутствующее в настоящем) исполняет свое присутствие. До тех пор, пока ахейские вожди не возьмут штурмом Трою, они понимают эмпирически доступное пространство как пригодное (или непригодное) для достижения поставленной цели, то есть из интенции (разгромить троянцев и вернуть Елену) и к ней (как этого достичь). Такое понимание пространства может получить оформление: в месте, понятом как пригодное для ведения осады, может быть разбит военный лагерь, в пределах которого, как было сказано выше, каждое конкретное присутствующее встречается и понимается из той же интенции.

Таким образом, пространство настоящего, как и локусы встречи с τὰ τ' ἐσόμενα и πρό τ' ἐόντα, всегда уже виртуально, поскольку оно всегда уже понято как, следовательно, оно всегда уже встречается как пространство неких возможностей (здесь можно/нельзя разбить лагерь). Поскольку понимание всегда уже интенционально, пространство настоящего всегда уже понято не только как, но и к. Иными словами, возможности преимущественно фундированы в пространстве футурума. Память, в свою очередь, является не только пространством удержания выбранной возможности, но и парадигмой различных возможностей понимания как таковых.

Итак, присутствующее в настоящем, τὰ τ' ἐόντα, представляет собой множественность присутствующих, исполняющих свое присутствие в пределах всегда уже интенционально понятого пространства эмпирической доступности. Поскольку интенциональность фундирована во временности, следовательно, интенционально понятое пространство эмпирической доступности можно представить как хронотоп.

Вслед за М.М. Бахтиным, связывающим хронотоп с жанром, то есть с относительно устойчивой формой высказывания, можно говорить о «жанрах пространства»: относительно устойчивых способов понимания пространства эмпирической доступности и, следовательно, относительно устойчивом наборе «бытийных тактик», то есть способов исполнения присутствия в пределах интенционально понятого пространства.

Примером такого «пространственного жанра» как раз может быть военный лагерь. Сооружение его, например, на холме представляет собой конкретизацию в прямом смысле этого слова: виртуальное пространство лагеря «отвердевает» в пространстве эмпирической

доступности. Лагерь возводится, чтобы воевать. Соответственно, лагерь будет исполнять свое присутствие, пока идут боевые действия (пока Елена находится у троянцев или пока ахейцы в состоянии продолжать войну). Цель постройки лагеря не достигнута в настоящем, отсутствует, не дает себя посредством органов чувств, располагается в пространстве футурума, то есть постигается. Как именно строить лагерь (выбор места и материалов, планировка), готовые формы и приемы расположены в пространстве памяти ахейцев и так же постигаются, точнее, вспоминаются. Кроме того, в пространстве памяти сохраняется интенция, направление к, то, ради чего.

Таким образом, лагерь оказывается присутствующим в несокровенности в широком смысле: он выражен в голой наружности настоящего (эмпирически доступен) и интенционально понят: сооружен с такой-то целью, расположенной в футуруме, и по таким-то лекалам, удерживаемым в памяти. Лагерь прекратит свое присутствие в настоящем, покинет пределы интенционально понятого пространства эмпирической доступности, как только в нем отпадет нужда, пропадет его целесообразность. Он про-медляет, как и все присутствующее, коль скоро оно тоже всегда уже интенционально понято. Со сменой интенции одни присутствующие в настоящем уступают место другим. Лагерь как τὰ τ' ἐόντα, всегда уже сочинен с τὰ τ' ἐσόμενα и πρό τ' ἐόντα.

Бесчинство и наличие

Однако М. Хайдеггер в качестве примера τὰ τ' ἐόντα приводит чуму. С одной стороны, чума тоже конкретна: проявляет себя в пространстве тела и лагеря. С другой стороны, она, на первый взгляд, находится за пределами интенционального понимания, а значит, как будто встречается не как присутствующее, а как наличное. Чума временит вне интенции ахейцев, поэтому она датируется в смысле, предложенным Ж. Деррида: время чумы понимается как череда теперь, на что указывает М. Хайдеггер, когда говорит, что она свирепствует девять дней.

Поскольку временность чумы как будто абсолютна, то есть, на первый взгляд, никак не связана с интенцией ахейцев, пространство, в пределах которого чума дает себя встретить, тоже начинает встречать как не имеющее отношение к ахейской интенции. Именно по этой причине Ахиллес предлагает его покинуть. Чума конкретна, то есть явлена в пространстве эмпирической наружности, но, на первый взгляд, как будто несуразна (вне су-разности), не сочинена с τὰ τ' ἐσόμενα и πρό τ' ἐόντα, следовательно, не промедляет и поэтому как будто дает себя как наличное, но не как присутствующее.

Чума, τὰ τ' ἐόντα, находится в ἀδικία. М. Хайдеггер предлагает переводить ἀδικία как бесчинство: «Существуя в сочинении промедления, присутствующее выходит из него и как промедлительное присутствующее есть в бесчинстве. Всякое промедлительное стоит в бесчинии.

К присутствию присутствующего, к ἐόν этих ἐόντα принадлежит ἀδικία» [9, с. 54–55]. Присутствующее в настоящем может давать себя как наличное и, следовательно, не промедлительное, то есть находящееся за пределами интенционального понимания и не связанное

с отсутствующими: «Бесчиние состоит в том, что про-медлительное стремится закоснеть в промедлении лишь как в устойчивом» [9, с. 55]. Тем не менее, М. Хайдеггер замечает, что и тогда присутствующее не перестает присутствовать, поскольку оно постоянно преодолевает *áðikía*.

Преодоление *áðikía*, бесчиния, по версии М. Хайдеггер осуществляется, когда «они (*присутствующие*) придают чин и тем самым также угоду одно другому (*διδόναι δίκην*)»³ [9, с. 67].

Итак, в пределах настоящего исполняют свое присутствие как су-разные присутствующие, то есть интенционально поняты из интенции и к ней (лагерь), так и присутствующие, которые могут давать себя не как присутствующие, но как наличные (чума). Однако коль скоро пространство настоящего и множество присутствующих в его пределах всегда уже интенционально поняты, следовательно, присутствующие, которые дают себя как наличные, тоже понимаются из интенции. Как было сказано выше, чума понимается как препятствие на пути к разгрому троянцев. Иными словами, чума исполняет свое присутствие в негативном модусе.

Исполняя так свое присутствие, чума меняет понимание пространства настоящего. Изменения в понимании настоящего находят выражение в его пределах: ахейцы жгут погребальные костры и собирают собрание войска, на котором обсуждают возможные варианты действия в пределах изменившегося пространства настоящего. С изменением понимания пространства настоящего, которое всегда уже понято как, то есть как пространство неких возможностей, трансформируется интенциональная рамка. Так, на собрании Ахиллес прямо говорит Агамемнону, что в сложившихся обстоятельствах он и его соратники стремятся не штурмовать Троию, а избежать смерти и вернуться домой: «Видно, придется, Атрид, после долгих скитаний обратно Нам возвращаться домой, если смерти избежать удастся...» [4, с. 19].

В отличие от остальных ахейцев, Калхас «всегда уже увидел», то есть воспринял и воспринимает себя и все встречающееся сущее всегда уже как присутствующее в пределах пространства, всегда уже ограниченного и, как следствие, сконструированного интенциональным пониманием. Поэтому он «способен довести корабли ахейцев до Трои», то есть построить маршрут. Маршрут, как и интенция, с одной стороны, направлен к Трое, с другой стороны, от нее же и берет свое начало: ведь необходимо уже знать, где находится Троя, чтобы туда прийти. Кроме того, ему необходимо удерживать взятое направление в памяти все время следования по маршруту.

При восприятии сущего как присутствующего становится возможным помыслить причину: своеобразный «мост», по которому присутствующее было выведено в голую наружность несокровенности, когда и как оно стало осязаемым. Поскольку Калхас видит все как присутствующие, он способен перед лицом смертельной опасности «вспомнить» про оскорбление Хрисиппа, чтобы понять причину гнева Аполлона и предложить способ избежать смерти от чумы. Ахиллес сдается под напором наличного и выпускает из памяти интенцию: то,

³ Курсив и примечания мои. — Н. К.

ради чего он и другие ахейцы прибыли под стены Трои и разбили здесь лагерь, потому и предлагает просто уплыть. Для Калхаса же интенция избежать смерти сопряжена с интенцией взять штурмом Трою. Именно поэтому он единственный из всех в рамках художественного мира «Илиады» находится всегда уже в метапозиции по отношению к повествуемым событиям, являясь их участником. Для читателя и рассказчика чума, постигшая ахейцев, встречается из нарратива о троянской войне. То же справедливо и для Калхаса, который всегда уже помнит, зачем греки прибыли под Трою.

Именно поэтому, как пишет М. Хайдеггер, «Μνημοσύνη есть мать муз» [9, с. 50]. Только благодаря памяти возможно встретить-воспринять сущее как присутствующее, поскольку в ее пределах заключается парадигма возможностей понимания и удерживается «направление к». Благодаря памяти возможна интенция, направленность сознания, которая и формирует пределы пространства несокровенности в широком смысле.

Так как же присутствующее преодолевает бесчинство, ἀδικία? В переводе М. Хайдеггера: «...они (*присутствующие*) придают чин и тем самым также угоду одно другому»⁴ [9, с. 67]. Под чином М. Хайдеггер предлагает понимать разомкнутость присутствующего как всегда уже интенционально понятого. Такое присутствующее греки и называли τὰ τ' ἐόντα. Сущее, которое дает себя таким образом «позволяет чину принадлежать к своему существу как присутствию» [9, с. 67]. Такое сущее, τὰ τ' ἐόντα (лагерь), придает угоду τὰ παρεόντα, «при-бывшему в несокровенность», чуме, дающей себя как будто за пределами интенционального понимания воспринимающего. Соположенность в пределах всегда уже интенционально понятого пространства эмпирической доступности приводит к тому, что при-бывшее в несокровенность встраивается в пределы интенционально понятого, пусть и в негативном модуле.

Τὰ παρεόντα, преодолевая ἀδικία, становится τὰ τ' ἐόντα и сочиняется с τὰ τ' ἐσσόμενα и про πρό τ' ἐόντα. Так, и провидец Калхас, и современный врач воспринимают чуму одинаково: у нее есть причины, выводящие ее в голую наружность несокровенности, делающие ее ощутимой, и причины, сочиняющие ее с другим присутствующим, отсутствующим, которое вытеснит присутствующую в настоящем чуму за пределы чувственного восприятия. Отсюда и «трагическое», по словам М. Хайдеггера, постижение греками сущего в его бытии: присутствующему, чтобы исполнить свое присутствие, необходимо сойти в отсутствие. Присутствующее всегда уже выходит за границы пространства, в пределах которого оно, собственно, присутствует, то есть промедляет.

Поскольку присутствующее присутствует в пределах всегда уже понятого пространства несокровенности, уместно говорить, что оно всегда уже фреймировано, воспринято с определенной перспективы. Τὰ παρεόντα, при-бывшее в несокровенность, ломает текущий фрейм восприятия, тем самым размыкая голую наружность несокровенности за пределами су-разности, развертывая мир. Попавшие в поле восприятия голая наружность несокровенности и сущее в ее пределах встраивается в процесс всегда уже интенционального понимания,

⁴ Курсив и примечания мои. — Н. К.

направляющего восприятие, то есть попадает в пределы уже нового фрейма. Такова механика преодоления $\acute{\alpha}\delta\acute{\iota}\kappa\acute{\iota}\alpha$, бесчиния.

Можно заметить сходство концепции присутствующего в «Изречении Анаксимандра» в переводе Т.В. Васильевой с подручным в «Бытии и времени» в переводе В.В. Библихина [8], с той разницей, что подручное не является присутствиеразмерным сущим.

Условием постоянного рефреймирования, преодоления $\acute{\alpha}\delta\acute{\iota}\kappa\acute{\iota}\alpha$, является устойчивая интенция, то есть «бытийная стратегия» человека, «при-сутствующего, принадлежащего к целому при-сутственному в некотором отличительном смысле» [9, с. 51]: для него дело идет всегда о его бытии, его восприятие направлено к исполнению своего присутствия.

Перевод перевода

Таким образом, вариант перевода изречения Анаксимандра, предложенный М. Хайдеггером («...вдоль употребления: а именно, они придают чин и тем самым также угоду одно другому (в преодолении) бесчинства» [9, с. 67]), может быть понят следующим образом. Любое встречаемое сущее есть всегда уже воспринимаемое (присутствующее в пределах восприятия, направленного и сфокусированного посредством интенционального понимания, фрейма). Восприятие здесь может быть понято как «объект-мир» по Ф. Вольфу [11, с. 11], поскольку, с одной стороны, именно оно составляет пространство несокровенности (локусы эмпирически доступного и постигаемого), с другой стороны, воспринимать — значит воспринимать что-то. Фрейм необходим для выбора «бытийной тактики»: как при конкретных обстоятельствах человек будет исполнять свое присутствие. Нацеленность на исполнение своего присутствия является устойчивой «бытийной стратегией», или метафреймом. В пределах метафрейма всегда осуществляется рефреймирование, то есть выбор иной «бытийной тактики» в каждом конкретном случае. Постоянное рефреймирование в пределах метафрейма, реограничение, в свою очередь, делает возможным встречу с миром и сущим и получение какого-либо опыта. За счет рефреймирования «наличное» сущее, соположенное в пространстве с интенционально понятым, то есть присутствующим, может быть как-то понято и осмыслено. Встраиваясь в пределы фрейма, сущее и становится сущим, то есть начинает исполнять свое присутствие.

Собственно, даже понимание сущего как «наличного» фундировано в том, что сущее присутствует в пределах интенционально понятого пространства либо как не имеющее отношение к интенции воспринимающего, либо как препятствующее ей. Так, ярким примером такого рефреймирования может быть эффект реальности, описанный Р. Бартом. Он предлагает понимать элементы художественного текста, «исключенные из семиотической структуры повествования» [2, с. 393], как знаки реальности, тем самым рекупируя их в нарративную структуру. Однако это было бы невозможно без изначальной предпосылки, что в повествовании нет ничего не значащих элементов. Само упоминания «эффекта» в названии статьи подчеркивает встречу с чем-то, что не вписывается в устоявшийся фрейм интерпретации. Возможно, именно в пределах этого текста Р. Барта структуралистский фрейм, столкнувшись с «ничего не значащими элементами», деформируется в постструктуралистский.

И тогда «дверь» у Мишле и «барометр» у Флобера перестают раздражать, мозолить глаз и сливаются с текстом.

Наконец, нельзя не заметить некоторую схожесть интеллектуальных приемов, применяемых М. Хайдеггером и такими левыми теоретиками, как Р. Барт и Ж. Деррида. Возможно, это обусловлено задачей М. Хайдеггера — вернуть человеку отчужденное от него бытие. Подобного рода стратегия в принципе предполагает подрыв сложившихся и устоявшихся отношений. Кроме того, крайний корреляционизм М. Хайдеггера и онтологическая подвижность присутствующего сами по себе больно бьют по идее некоего незыблемого «порядка вещей» и различных отношений, к этому порядку так или иначе апеллирующих.

Литература

1. *Барт Р.* Из книги «Мифологии» // Избранные работы. Семиотика. Поэтика: Пер. с фр. / под ред. Г.К. Косикова. М.: Прогресс, 1989. С. 49–133.
2. *Барт Р.* Эффект реальности // Избранные работы. Семиотика. Поэтика: Пер. с фр. / под ред. Г.К. Косикова. М.: Прогресс, 1989. С. 392–400.
3. *Бахтин М.М.* Проблема речевых жанров // Собр. соч. М.: Русские словари, 1996. Т. 5. С. 159–206.
4. *Гомер.* Илиада / Пер. с др.-гр. В. В. Вересаева. М.-Л.: ГИХЛ, 1949.
5. *Деррида Ж.* Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал / Пер. с фр. Б. Скуратова. М.: Logos-altera, издательство «Ессе homo», 2006.
6. Календарь событий. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.calend.ru/events/> (дата обращения: 22.05.2024).
7. *Лотман Ю.М.* Анализ поэтического текста: Структура стиха // О поэтах и поэзии. СПб.: Искусство–СПб, 1996.
8. *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997.
9. *Хайдеггер М.* Разговор на проселочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества / Пер. с нем. Т. В. Васильевой. М.: Высшая школа, 1991. С. 28–68.
10. *Sedlacek J.E.* Reimagining Οἶδα: Indo-European Etymology, Morphology, and Semantics Point to Its Aspect // *Conversations with the Biblical World*. 2006. Vol. 36. P. 148–163.
11. *Wolff F.* *Dire le monde*. Paris: PUF, 1997.

References

1. Bakhtin M.M. *Problema rechevykh zhanrov // Sobr. soch.* [The Problem of Speech Genres // Selected works]. Moscow, Russkie slovari Publ., 1996, vol. 5. P. 159–206. (In Russian).
2. Barthes R. *Iz knigi «Mifologii» // Izbrannye raboty. Semiotika. Poehtika* [From the book «Mythologies» // Selected Works. Semiotics. Poetics]. Moscow, Progress Publ., 1989, p. 49–133. (Translated from French into Russian by B.P. Narumov.)
3. Barthes R. *Ehffekt real'nosti // Izbrannye raboty. Semiotika. Poehtika* [The Reality Effect // Selected Works. Semiotics. Poetics]. Moscow, Progress Publ., 1989, p. 392–400. (Translated from French into Russian by S.N. Zenkin.)
4. Derrida J. *Prizraki Marksa. Gosudarstvo dolga, rabota skorbi i novyj internacional* [Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International]. Moscow, Logos-altera, «Esse homo» Publ., 2006. (Translated from French to Russian by B.M. Skuratov.)
5. Heidegger M. *Bytie i vremya* [Being and Time]. Moscow, Ad Marginem, 1997. (Translated from German to Russian by V.V. Bibikhin.)
6. Heidegger M. *Razgovor na proselochnoj doroge. Izbrannye stat'i pozdnego perioda tvorchestva* [Conversation on a country road. Selected articles of the late period]. Moscow: Vysshaya shkola, 1991, p. 28–68.
7. Homer. *Iliada* [Iliad]. Moscow-Leningrad, GIHL Publ., 1949. (Translated from Ancient Greek to Russian by V.V. Veresaev.)
8. *Kalendar' sobytij* [Calendar of Events]. URL: <https://www.calend.ru/events/> (date of access: 22.05.2024).
9. Lotman J.M. *Analiz poehticheskogo teksta: Struktura stikha // O poehtakh i poehzii* [Analysis of the Poetic Text: The Structure of Poetry // About poets and poetry]. Saint Petersburg, Iskustvo–SPb Publ., 1996.
10. Sedlacek J.E. Reimagining Οἶδα: Indo-European Etymology, Morphology, and Semantics Point to Its Aspect // *Conversations with the Biblical World*. 2006. Vol. 36. P. 148–163.
11. Wolff F. *Dire le monde*. Paris: PUF, 1997.

„The Anaximander Fragment“ as a left ontological manifesto

Kortelev N.V.,
independent researcher,
Moscow, Russian Federation
ORCID ID 0000-0001-9257-8448
kortelev240815@gmail.com

Abstract: The article analyzes the strategy of comprehension of Anaximander's fragment proposed by Martin Heidegger. Heidegger, proceeding from his specific task — to raise the question of Being again, consistently rejects the traditional strategies of understanding Anaximander and offers his own translation, radically differing from the variants of his predecessors both lexically and conceptually. The specificity of Heidegger's translation is due to his understanding of Anaximander's words as an utterance of thinking rather than a natural philosophical statement, from which it differs in a number of formal features. Heidegger proposes to think of Being and beings as presence and presences. Presence and presences, in turn, are thought in close connection with human perception. Thus, thinking of Being as presence and beings as presences, M. Heidegger fills these words with conceptual content, characteristic rather for left-wing theorists and undermining the idea of some immutable „order of things“ and various relations that appeal to this order in one way or another.

Keywords: Heidegger, present, presence, presences, discourse, intention.