

„Защо има нещо, а не нищо?“

Лаодзь и Парменид – сравнителен анализ

Мариана Славова

“Why There Is Something Rather Than Nothing”

Lao Tzu and Parmenides – a comparative analysis

Mariana Slavova

Saint George International School and Pre-School

mariana.philosophy@gmail.com

The purpose of this article is to compare the Western and the Eastern approach of the philosophical question ‘Why Being is there rather than Non-Being?’ For the goals of our work we use two fundamental names of the history of philosophy – Lao Tzu and Parmenides. The article compares the thoughts of the two philosophers concerning the ontological aspects of this problem. The text follows the words of the two texts and finds some basic similarities and differences. It seems that both Lao Tzu and Parmenides agree that Being and Dao are metaphysical conditions for existence itself. They are not static but dynamic and however transcendent they might seem to be, they do present in the world we perceive. The ontological approach of the metaphysical problem of Being and Non-Being is revealed through specific metaphors which are object of analysis in this work.

Key words: boundary, ontology, nothing, emptiness, Dao, Doxa, Aletheia, Parmenides, Lao Tzu

Как да се приближиш до съществуващото, тръгвайки от битието, а не от самия себе си – ето това е големият проблем на философите още от древни времена. Как рефлексивният процес да се освободи от собствената си центробежност, акордирайки се към онтологичния референт на многообразието от неща така, че едновременно да остави битието да бъде, но и да го разбира? Поставен в хода на тази ситуация въпросът защо има нещо, а не нищо, не просто изисква смислозадаване на налично

възприемаемата реалност, но и аподиктична консистенция на биващото именно като такова. Изконното ядро на битието изобличава маскировката на сетивно явяващия ни се свят и отвежда човека до примордиалните корени на наличното, което се оказва само символно изображение на една трансцендентна цикличност, неуловима в своята поява и достижима само в своята ноуменална скритост. Настоящият анализ обаче няма за цел да екстраполира парадоксалната немощност на човека да достигне лоното на чистата битийна монолитност. Тук ще се опитаме да разкрием битието до неговата съвършена голота, изхождайки от постепенното раз-обличаване на заблудите за него и стигнем до идеята, че все пак човешката ситуация не е толкова безнадеждно обречена на недостъпност до истината. Ще се опитаме да направим своеобразен компаративизъм между източната и западната типология на съзнание за онтологически оправданата реалност, за да стигнем до извода, че наличното, което се опитваме битийно да гарантираме, *de facto* е възможно най-неподходящото средство за осъзнаване съществуването на неизменен битиезадаващ принцип.

Лаодзъ и Парменид безспорно са стълбовете на античната философска култура, поставящи базисната платформа на всяко следващо философстване. Допирните точки в генезиса на техните размишления добиват статута на една „мета-метафизика“, която не осцилира между априоризма и ситуативизма, а ангажира целенасочено битиепораждащото лоно на света с ялната осъзнатост за природата на действително съществуващото. Източната и гръцката мисъл имат своите различни корени и методи на светоусет, но в крайна сметка и двете достигат до една дълбока бездна на мъдростта, където заблудата е изобличена и публично осъдена от истината. Отговорът на въпроса „защо има нещо, а не нищо“ не е поредната апория във философския дискурс, а един съвсем нов синоптичен поглед на света, където акцента пада върху витализма на онтологически невъзможното нихилиране на биващото. Крайната ни цел тук е: „светуване“, чиято безпределност в действителност о-пределя живота на всяко нещо – парадоксно, но факт.

Необходимо е преди да започнем своя анализ, да обърнем специално внимание на стила, в който пишат и двамата автори. Безспорно това не е типичният философски тип размишления, който след обстоен анализ стига до изводи и заключения с фундаментален характер; написаното от двамата автори има своята базисна основа, но тя е не просто умоизвлечена. Всъщност оказва се, че без нейното наличие, всякаква друга наличност, включително и познавателния процес, би била невъзможна.

Следователно, разглеждайки двамата мислители, ние ще изходим не толкова от техните собствени философии, но по-скоро от самия свят, чиято природа е истинно Една, въпреки заблудите в начините, по които я постигаме. Стилът на фрагментите от поемата на Парменид и на „Даодъзин“ на Лаодзъ несъмнено е в ареала на митологичното. Въпросът тук е – защо? Защо двамата избират едно митическо изображение на своите размисли; защо и в двете произведения се акцентира върху символиката, а не върху буквалното тълкуване на смисловия дискурс?

Нека да разгледаме първо Лаодзъ. Безсилен да опише природата на Дао, източният мъдрец не просто използва отрицанията за определяемост, или т.нар. апофатически метод, но и се опира на едно съвсем обосновано сравнение – това с водата. Дао е също като водата, която блика от единствен и постоянен извор, но по пътя си преминава през множество форми; природата ѝ е гъвкава и макар тя самата да не противодейства на нищо, успява да преодолява съвсем безпрепятствено и най-твърдите материи. Тя е тъкмо онзи предел между битие и небитие, който избликвайки от собствената си утроба о-възможностява нещата в света да бъдат. Нека отбележим и фактът, че водата е символ на виталност; тя е носителка на живота, но и негова майка. Трактатът започва така:

Дао, което може да се назове,

Не е постоянно Дао,

Име, което може да се именува,

Не е постоянно име.

Безименното е начало на Небето и Земята,

Притежаващото име е майка на всички неща.

Ето защо, който няма страсти, вижда безпределното,

Който има страсти, вижда пределното.

Тези двете имат еднакво начало,

Но различно име.

И двете се наричат дълбоко.

От една дълбочина към друга по-дълбока –

Врата на всяка тайна.

Факт е, че именното и безименното имат еднакво начало и че функциите на двете съвпадат. Безименното тук не е небитието в буквалния смисъл на понятието като отсъствие на нещо изобщо, защото и двете- и явното, и неявното, се наричат дълбоко.

Векторът на дълбочината обаче тук е в градация, от една дълбочина се отива в по-дълбока; такава една перспективност говори единствено за наслоеност на битийните пластове до установяването на една най-дълбока истина, която е „врата на всяка тайна“. Езотеричният привкус на символиката на вратата и тайните не е случаен- вратата е именно онзи праг, който човек е необходимо да прескочи; врата между Едното и многото, чието отваряне всъщност ще разкрие мистиката на Единното начало като естество на света, посочвайки, че небитие и множественост са само епифеномени; инобитиен фон на единосьщността на всичко – а именно Битие-То.

Но да се върнем към символиката на водата. В китайската духовна традиция водата олицетворява женското начало (ин), което експлицитно из-образява идеята за Майката. Образът на женското, с който Лаодзъ означава самия Път, наричайки го „Майка на десетте хиляди неща“, обяснява защо Дао е не просто безличен принцип на природния ред, но и самия природен ред. Интересното в китайската философия е, че Пътят не е нещо, което е направено, за да се върви по него; не е нещо налично, нито пък някакъв мост от небитие към битие. Тук Пътят не е Творец, който да създава света, нито пък е самосъздаващ се свят. Дао е онази безпределност, която обема в себе си недualността, но самоосъществявайки се, манифестира себе си и то не като своето друго, а пак като себе си, но в смисъла на „другост“, непосредствено възвръщаща се при себе си. Пътят Дао не е планинска вертикална пътека, той не слиза надолу, нито се качва нагоре; Пътят просто Е; той не прави нищо, защото е САМОТО правене; той не е процес на преход между битие и небитие, а е самото битийстване. У него битие и небитие са Едно не защото са отделни субстанциални същности, а защото са битийстващият принцип. Ето защо множествеността и небитието остават някак акцидентално привнесени; те не са иманентни характеристики на Дао, а съ-пътстващата го другост, която не е и радикално Друга, защото всъщност е подчинена пак на изначалното битийстване.

Но нека се върнем в контекста на водата като символ на раждането, живота, Майката. По-нататък в „Даодъдзин“ четем:

*Духът на долината не умира
Той има име загадъчно женско
Вратата на загадъчното женско
Има име корен на Небето-Земята
Тънка нишка – едва съществуваща*

Но, колкото и да се използва, никога не изтънява.

Какво се случи с безименното? Вратата като символ бива скрита в още един – Лаодзъ използва похвата на „символ в символа“. Зад образа на вратата стои БИТИЕТО (разбирано като битие изобщо, чрез което е възможна всяка една опция на битийстване), но същата тази врата пък е скрита зад енигматично женско име, което от своя страна обозначава корена на Небе-Земя. Да се вгледаме внимателно: имаме БитиеТо- Врата-Име, упътващо към корените на света в неговата аспектиална нюансираност. Тук се въвлечаме в един цикличен кръговрат – Вратата като праг между света и неговото основание, не се оказва НИКАКЪВ праг. Всъщност тя не ни отвежда до нищо Друго, освен до БитиеТо. Вратата носи името на КОРЕНА на света, което не се из-казва какво е, но се посочва какво собствено презентира. Следователно Битие- Врата- Свят се завъртат около себе си и в своята тъждественост ни отвеждат до един своеобразен монизъм, където всяко е скритата същност на всичко останало и няма различие между нещата и битието в чист вид, защото битието са нещата и нещата са само и единствено битие. Сведем ли нещата до изначалното им същество, стигаме до идеята за битието. Получаваме картина, в която от двете страни на прага стои ЕДНО И СЪЩО. Ето защо няма преминаване от небитие в небитие, прехождането е илюзия, то ни се явява, но не е реална отделна субстанциалност. Възникване, начало и край стават мъгляви понятия, дори противоречащи на природата на Дао:

Всяко същество, стигнало до зряла възраст, тръгва към залез.

Това се нарича „в обратна посока на Дао“.

Обратната посока на Дао е устремена към смъртта.

Дао е преди всякакво възникване и разпадане. Тези процеси са нереални, доколкото са проявление на Единното Дао, а не отделни противостоящи принципи. И понеже такава една реалност отвъд очевидностите е трудно определяема, Дао ще „наречем“ онази неизразима Неизменност, която обаче паралелно със своята същност обхваща и цялата изразима действителност, като тези две измерения са неделими и дори кохерентни. Така имаме две действителности: метафизична недостигаема и очевидно налична, но проявени единствено като маски на ЕДНАТА Реалност. И тази реалност заема централно място в китайската мисъл, позната под термина „празнота“. В Даодъзин „достигането на празнотата е границата, придържането към пустотата е сърцевината.“ Границата тук е именно тази пределност, отвеждаща ни до пустотата и биваща ос на неутралитет между противоположностите битие-небитие. Това разгръща съвсем

различен тип космогенезис- границата не е между две отделни същности, тя не е разделител, а напротив- обединява и удържа различията, като ги свежда до изконния им общ знаменател на атемпоралното нелокално измерение, скрепяващо всичко заедно. Импонираното в този ход на мисли уеднаквяване на микро и макро-континуумът е визия за света, но в никакъв случай не е насочено към безотносима абстрактивност. Битието е органически процес. В „История на Китайската мисъл“ от Ан Чън четем: „Неизменното и Едното не са трансцендентни по отношение на променливото и множественото. Тъкмо напротив: действителността в цялата ѝ множественост произтича пряко, органично от тях и в отношение на пораждаване, а не като акт на създаване ex nihilo.“ Текстът от Даодъдзин пък гласи:

Дао поражда Едното

Едно поражда Две

Две поражда Три

Три – десетте хиляди неща.

В нашето изследване предстои да разгърнем отново този проблем, но пречупен през призмата на древногръцката мисъл, където в лицето на Парменид срещаме същия култов принцип на Битието, но изведен до неговата крайност в постулатът „Битието Е, небитието НЕ Е.“ И ако древнокитайския светоусет ви е изглеждал странен, мъгляв, неясен и непоследователно-методологически, то това е, защото строго погледнато на Изток нямаме собствено философия в смисъла, който влагаме тук. Там размишленията имат по-различна нюансираност и конотациите на понятията са свързани не с формалната логика, а с непосредствено-интуитивното пред-знание на нещата. Преодоляването на наличността на множествеността е възврат към митологичното съзнание за хомогенност на битието, докато при Парменид ще видим рязката промяна в мисълта, рамкирана от логосността като онто-теологичен референт на космологията и познавателния процес в Древна Гърция. Въпреки това няма как да не видим общата бездна на двамата мислителни, която поставя знак за тъждество между празнотата на Лаодзъ и закръглената пълнота на Парменидовото битие.

Парменид остава известен в историята на философската мисъл със своята изтънченост на мисълта, непрекъснато съпровождана от строга логическа аргументация, достигнала своя апогей в идеята за прочутото разделение на doxa и aletheia (истина и мнение). Преди да започнем анализа на Парменидовата поема обаче, мисля, необходимо е да изясним етимологията на двата термина и по-точно на

алетейността, към която сме концентрирали ядрото на своите размишления. Aletheia от древногръцки буквално означава не-скритост; незабуленост. В митологията на древните гърци реката Лета е река на забравата; който я премине отива завинаги в света на сенките и бива обречен на забвение. Този референт към митосното го правим неслучайно- забележете: истинността тук ИЗХОЖДА от митовете, но рационалното полека се от-късва от митологичното съзнание. А-летея е Не-Лета или отрицание на не-битието. Преминаването през реката ни отвежда към света на сенките и на забравата; но А-летея е не-преминаването на тази река, т.е. оставането в света на нескритостта, където заблудата няма как да изпълнява функцията си на маска под името doxa (букв. от старогр. мнение). Така Парменид обръща нещата. Митологичното съзнание до появата на философа смята, че живее на брега на реката, който е бряг на от-самността, на живото и истинното. Другият бряг пък е този на отвъдността, на мъртвото и забравата. Парменид е онзи, който „отваря очите“ на хората, за да им открехне завесата на театъра, в който са се изгубили – всъщност в момента човекът е в света на сенките и скритостта, но се заблуждава, че пребивава в алетейността. Със своето хетерогенно съзнание, Парменид довежда до крах илюзиите на хомогенното митологично съзнание, а логосността разбира, че и самата река е един из-мислен праг. Спомнете си как по-горе разгледахме същата ситуация на прага, където в китайската мисъл той се оказва врата, през която не се преминава от едно в друго, а по-скоро бе символно изображение на едно-единствено съществуващо. Тук преминаването и прехождането също е измамно. А-летея не просто отрича пребиваването в истинността, но и самото наличие на реката. Така стигнахме до един втори акцент на прехода „митос-логос“ – отричане не само начина на мислене на митологично ниво, но и самата картинна онтология в дотогавашната космология бива поставена под въпрос.

Но да преминем към поемата. Въпреки очевидността на Парменидовото противопоставяне на митичното, философът избира тъкмо митичната стилистика на писане с умишлена цел- приковаването на човешкото съзнание към нещо радикално различно, но същевременно из-казано по радикално близък начин, за да бъде напълно разбрано и неговият смисъл да придобие интегритет в тоталността на предишното. Парменид ясно е осъзнавал, че за да се покаже нещо ново, то трябва някак да се инкорпорира в старото, или по-скоро своеобразно да изходи от него, за да звучи достоверно за привикналото с doxa хомогенно съзнание. Поемата започва така: „Двойката коне, които ме возят, ме теглеше толкова напред, колкото пожелаех, и след

като ме насочи към прославения друм на богинята, по този път, който води многознаещия мъж през всички градове.“

Нека се спрем на два образа- богинята и пътя... Няма как да не свържем тези символи с гореспоменатите архетипи на Майката и Пътя в даоизма. Дао е раждащата утроба на „десетте хиляди неща“, но Дао означава и Път, т.е. то е онова, поради което всяко друго Е, но Е и самото биване. Пътят осигурява почва за вървене (разбирайте- за съществуване), но този път сам по себе си е и самото живеене, в хода на което нещата пребивават. Богинята обаче тук държи двойни ключове. За разлика от досегашната гръцка митология, където Ананке – богинята на съдбата, пред-определя всичко, тук се сблъскваме с поредното скъсване с митическото: човекът за пръв път е поставен пред избор! Тук обаче има една много специфична особеност- двойният ключ е за ДВЕ врати, т.е. пред-полага два Пътя. Това обаче само изглежда така. Изборът на Парменид всъщност е илюзорен, защото дори да избере пътя на заблудата, онтологично имаме само Един Път и това е ПЪТЯТ на Битието. На Изток Дао също е ПЪТЯТ, а не ПЪТ. Няма друга възможност. Изборът тук е не между два различни свята, а между два ПЪТЯ на познание, които в корена си само Един. И всъщност който е избрал пътя на заблудата, никога не е избирал нищо. И Парменид е философът, който доказва това. Неговият избор е естеството на рационалността, която става еквивалент на реалността. Идеята за естествеността е вкоренена в Дао-дъ-дзин, където изборът е също толкова мъгляв. Това не е собствено избор; не е и налагане на нещо отвън; това е самата природа на нещата. Гносеологията Е онтология:

Дао намира своята неизменност в не-действието

Но чрез него се извършва всичко.

Безименната простота е и също без-желание.

Без-желанието се постига чрез душевен покой

И тогава светът се самоопределя.

Не-действието в китайската философия е тъкмо естествеността или не-налагането на човешкия избор над природността в процеса на съществуване. Оттук и изборът на път не е необходим, защото да изберем правилното, ние нищо не бива да избираме – трябва просто да се от-пуснем в битието, да се изпитаме като едно с него и така да прозрем, че истината не е в активния ни пробив в световата реалност, а в едномерността ни с нея. Това, разбира се, не е онази пасивност на „свещеното

незнание“. Напротив – за да видиш единството и неделимостта си с изначалното, ти наистина трябва да се акордираш напълно СЪЗНАТЕЛНО (със- знание) към битието:

Ако с непоклатими знания

Се отправя по големия път,

Нищо не ме плаши, освен отклоняване по грешна пътека.

Големият път се шири равен и безпрепятствен,

Но хората лесно криват по неверни друми.

Неверните друми на Лаодзъ са доха-та на Парменид. Доха пък идва от *dokein* (от старогр. гзглежда, оказва се, вероятно е). Следователно това е някаква степен на правдоподобност, някакъв път, но не и Истината, не и Пътят. Истината за Парменид е в разумността. И макар китайската традиция да не набляга на логическото, по-горе видяхме как нейния „път“ към Пътя се опира на също толкова съзнателна рефлексия. Разликата е в това, че на Изток нямаме преход от митическо към логосно, защото там двете никога не са били толкова разделени. Митосът е мислил логосно, а логосът е говорил митологично. Затова смятаме, че между китайската и западната древногръцка мисъл няма много допирни точки. Настоящият анализ ще покаже обаче и друга страна на нещата – напротив, Парменид стига отново до Единното битие, но строго рационалният му метод е и оръдие за раз-омагьосване на потъналия в доксографска митология свят. Защото на Изток нямаме въобще отклонение към сетивния свят и мненията, затова и нямаме толкова обособена методология за достигане до истинното. Там то е самия свят и това до някаква степен никога не е било рязко оспорвано. Различието идва от следната ситуация: източният човек прави просто една крачка назад към не-действието, за да се слее с битието и да се осъзнае като него самото, докато западният човек е трябвало да стигне до същата цел, но чрез правене на редица крачки напред в опит преодоляване на заблудата, наложила се над света.

Нашият анализ няма за цел да оправдава или съди ничий метод. Тук по-скоро отговаряме на въпроса „защо има нещо, а не нищо“, като намираме един и същ отговор, посочвайки търсенията на две коренно различни култури. Фактът на единосьщността на извода обаче е важният за нас- как така два толкова противоположни свята намират сходна онтология, въпреки географския, историческия и философски разрыв между тях?

Нека се върнем към Парменид. Стигнахме до двата пътя към истината, установявайки, че всъщност и те са измамни, доколкото амбивалентността на Едното не е реално онтологична, а изхожда от мнението. Как Парменид обаче разбира, че тръгвайки от самия свят, а не от нас, стигаме аподиктично до извода: „Битието Е, Небитието Не е.“? Как така успява да сведе истинното като един-единствен възможен вариант и така да опровергае другия не само като измамен, но и въобще като противостоящ дори само като вариант на познанието? Отговорът се крие в самите фрагменти: „Мисълта и битието са едно и също нещо.“ Отъждествяването на мисъл и мислимо е повратната точка във философията на Парменид: „Необходимо е да се каже и да се мисли това, че само битието съществува.(...)“; „Целта на мисленето и мисълта са едно и също. Защото без битието, в което мисълта намира своя израз, ти не можеш да намериш (да попаднеш) и на мисълта.“

Парменид тук ни разгръща една логическа яснота – да казваме, че „небитието е“ е парадокс. Ние не сме способни да мислим небиващото; мислимо е само това, което Е. Да твърдим, че „небитието е“ е все едно да кажем, че А е равно на не-А, което е логически абсурд. Нека разгледаме ситуацията по-подробно, за да стане напълно разбираемо това, което анализираме. Ще дадем един прост пример. Имаме едно отрицателно изказване от типа „Това не е маса“. Какво следва от това? Че има маса (без значение е тук дали има конкретно налична маса в момента или по принцип има нещо такова в света, което наричаме маса), а това ТУК не е маса. Но оттук има и още едно, по-интригуващо следствие: че не-маса няма! Когато отричаме, ние всъщност утвърждаваме. Същото е и с битието- ако казвам „това не е битие“, следва, че ИМА някъде си битие, но това тук не е, от което пък следва, че небитие няма. Парадоксът е, че когато твърдя „това не е битие“, аз всъщност посочвам нещо, което Е. Няма как да мисля нещо, което първо да не Е. В древногръцкия глаголите за мисля и казвам са съответно: *poiein ti* и *legein ti*. Това „ti“ обозначава „нещо“, но не в конкретен смисъл. Самите глаголи представляват своеобразно словосъчетание със значение на „мисля нещо“ и „казвам нещо“, като тук не става въпрос това „ti“ да се замества в различните ситуации на изказ с действителен референт от света. То е част от глагола. Невъзможно ми е да се изкажа или да помисля за нещо без то да е съ-относимо с битие. Няма как да помисля небитие. „Ti“ е абсолютното, пределно условие за изразимост и мислимост.

Следва ли обаче от казаното дотук, че задължително няма небитие, само защото аз съм неспособен да го помисля? Отговорът на Парменид намираме в едно бихме

казали неочаквано измерение – това на темпоралността. Според философа задължително следва, че няма небитие и забележете – този извод не изхожда от факта, че „човекът е мяра на всички неща“, т.е. не идва от очевидната зависимост на човешката мисъл и език. „Небитието не е“ се разбира не от човешкото. Парменид в никакъв случай не е субективист; напротив – той разбира истината пряко от природата на света. Да се опитаме да вникнем в това съждение, мислейки по Парменидов строго рационалистически алгоритъм: ако нещо вече е станало, то Не е; ако му предстои да бъде, пак Не е; следователно всичко, което възприемаме със сетивата (защото сетивността действа във времето и с оглед на времевостта) е небитие, липса. Битието е абсолютно и хомогенно, то е вечно и никога не е било небитие. Важно е обаче тук да отбележим, че представата за времето в Антична Гърция корелира с идеята за движение – с други думи времето реферира движението. Но щом нямаме в битието прехождане и движение, понеже то е вечно, то нямаме и възникване и загиване (реално погледнато) в света. Ето защо ученикът на Парменид, Зенон, малко по-късно ще напише прочутите си апории в защита именно на това учение.

Според Парменид: „Битието съществува сега, цялото вкупом, едно и непрекъснато. То не е било и не ще бъде“. Или – то Е. Битието буквално е изтръгнато от времената, то е неподвижно и атемпорално. Битието е в сега-то, в настоящето, в мига, който е равен на вечност. А вечността се явява събраност на целостта на битието, в което няма „преди“ и „после“. Тя не е безкрайна продължителност като протяжен период от време в смисъла на прехождане от един момент в друг, а застиналост на едно неизменно сега, без което няма нищо друго...

Да ви напомня това на едно друго учение? Дао е също толкова атемпорално, колкото и Парменидовото битие:

Дао е празно

И функцията му не го напълва.

Бездънно,

Все едно праотец на десетте хиляди неща.

Чезнещо и все пак съществува.

Не зная чие отроче е,

Предшества първообраза и бога.

Забележете: това, което не се случва във времето, то няма фабула; то не може да се изкаже. Едно вечно сега няма своята историчност. Затова и Дао е празно, а Битието просто Е. Функцията им (да поражда нещата) не ги напълва, просто защото те нямат никакъв досег с темпоралното. Разбира се, че Дао ще предшества първообраза и Бога – самите те са поради него. Всичко „първо“ в света не е първо, защото неопряно на вечното сега на Дао или Битието, то не е възможно изобщо да се появи. Ето защо и Дао и Битието ни изглеждат толкова пасивни – те не са божества, които творят; те са пределни условия за всякакво съществуване. И не са първоначала, защото са отвъд първоначалата. Те са „метаначала“.

Битието следователно е тъждествено на себе си. Нещата не само се раждат от него, не просто пребивават в него, но и никога не отиват към някакво небитие, защото се завръщат пак при него. Като едно вечно сега, Битието е извън времето и следователно нещата, оголени до същността си, са нищо друго освен битие. Парменидовият онтогенезис на Космоса е визиран вече на Изток. В Даодъдзин четем:

Достигането на празнотата е границата;

Придържането към пустотата е съкровеността.

Десетте хиляди неща вкупом се надигат,

От границата и съкровеността

Наблюдавам тяхното завръщане.

Небесното Дао е в кръговрат-

Всяко нече се връща в най-съкровената си същност.

Завръщането в корена е покой.

Покоят- връщане в природата.

Връщането в първоприродата е неизменност.

Познаването на неизменността е просветеност.

За същата просветеност ни говори и Парменид, когато казва, че сетивата мамят. Виждаме и мястото на наблюдателя в откъса от Даодъдзин: той вижда от пределността, не от себе си. А пределът на Битието е да Е. Циркумстантността на Дао и Битието е изживяване на един трансцендентен сакрален порядък, който се оказва фундаменталната платформа на време-пространствения континуум. Парадигмата за кръгоцикличността на Битието възвръща всичко налично към една нефрагментарна реалност:

Има един образ – в хаоса постигат,

*Възникнал преди небето и земята;
Застинал, пуст, издига се сам без опора-
Него може да приемем за майка на света под небето.
Никой не знае истинското му име,
Позоваваме се на него като Дао,
А аз му налагам определението „безкрайно голямо“.
Безкрайно голямото е всеобхватно.
Всеобхватното е правещо поврат.
Правещото поврат е завръщащо се.*

Затова пък Парменид ще онагледи този кръговрат на прареалността в следния фрагмент: „Тъй като обаче съществува един краен предел, битието е ограничено от всички страни и може да се сравни с масата на едно добре закръглено кълбо, което от средата във всички посоки е еднакво.“

Дао е „безкрайно голямото“, а тук изведнъж се въвежда някаква ограниченост. Всъщност разминаването е само привидно – Дао е точно толкова заоблено, колкото и Парменидовото Битие. Битието е безкрайно не в екстензивен смисъл, а в онтологичен и темпорален. То е сферично, защото краят и началото му съвпадат или по-скоро липсват, защото битието е невъзникнало и вечно. Битието е ограничено в метафизически смисъл- то е в пределите на своето Е. Затова неговата безкрайност не е безпределност. Кръглата форма символизира цикличността, целостта и еднородността. Кръгът е отвъд началото и края. Затова и горепосоченият цитат на Лао-дзъ директно съвпада с това описание. Образът на Дао се „издига сам, без опора“ – а сферата е единственото тяло в пространството, което се завърта от само себе си и при това естествено хаби най-малко енергия при движението си. Освен това се казва, че е възникнал преди небето и земята, и че е „майка на света под небето“. Дао е недуалната дименсия, пред-полагаща разделянето на небето и земята от утробата на своята хомогенност. Хаосът *massa confusa* е преодолян в лицето на *primma materia* или архе-то, което става условие за всяко битийствуване, както и изразител на непоклатима и една истина.

Идеята за истината като кръгла е дълбоко вкоренена в Парменидовата мисъл. Ето как започва срещата между философа и богинята в поемата: „Тя взе десницата ми и отправи тези слова към мене: „Здравей, младежо!... По този път те доведе не зла звезда,

защото той е далеч от людските пътеки, а те доведоха правото и правдата. Ето защо ти трябва всичко да узнаеш: на непоколебимото сърце красиво закръглената истина.“ Да спрем вниманието си на ключовото прилагателно към „истина“ – „закръглена“. Защо Парменид използва тъкмо такова едно нетипично определение? Отговорът търсим пак в кръгоцикличността на битието: битието е истина и истината е битие. Истината е систематична и завършена, движението ѝ е движение в кръг- от истина през истина към истина. И е без значение откъде ще тръгне истината, защото тя винаги ще се върне пак при себе си. И както хомогенно е битието, така еднородна е и истината. Истината е само и единствено разумна, а извънразумните доводи са въвн от нея- в привидността и мнението. Истината тук не се ражда, тя не е нито отправна точка, нито крайна цел; нито предпоставка, нито следствие- тя просто Е. Ако имаме една истина и я аргументираме, пак стигаме до същата истина, защото образно казано, в някакъв смисъл тя кръжи самата в себе си. Това по-късно ще го видим и при Платон, от чийто Диалози се разбира, че знанието е припомняне, а не придобиване на нещо ново.

Битие, мисъл и език се завъртат около идейната структура на *aletheia*, прехождайки неразривно едно в друго. Езикът е субординиран на когиталността, която пък се опира на Битието. Тази органическа симбиоза на понятийния апарат обаче импонира нещо повече от простия си наглед: въпреки, че ние изказваме нещата, то ние никога не изказваме пряко Битието. Философският въпрос за Битието е принципален; ние не можем да съдим по нас или по нещо друго за Битието. Онтологичният му статут го определя като доминанта над мисълта и езика. Истината или Битието не е такова поради вторична фактуалност на векторен резултат с оглед гносеологическо преминаване от незнание към знание. Битието ние дефинираме само по себе си, от което следва, че езикът, с който се изказваме за него е флуиден, дифузен по характер. Езикът, обозначаващ Битието, е само неговата собствена артикулация, чрез която се опитваме да осъзнаем същностната му природа. По същия начин този проблем стои и на Изток- езикът е виждане за света, вследствие от което сам по себе си е един друг свят, но свят, който няма как да обозначи несъздадеността- затова и Дао е безименно; то не е Нещо, а Път, тъкмо защото е процесуалност, която няма как да обхванем. И все пак при Парменид езикът изхожда пряко от Битието и в някакъв смисъл се отъждествява с него, доколкото обозначава реално мислени обекти, докато на Изток езикът стои видимо извън тази структура. Той е обвързан с мисълта и изхожда от човека, не от Битието. Въпреки това различие, безспорен е фактът, че и Дао, и Битието

са положени в една абсолютна дефинируемост, която тъкмо защото е без-относителна, бива една самостоятелна единица на „битие-мисъл-език“, стояща извън съ-отнесената с нас съща връзка. Дао и Битието са гарант на съществуването ни, на мисленето ни и на езика ни, но сами по себе си те, като условия на тази взаимнообвързаност, са и не са тази връзка. Кое то, разбира се, по никакъв начин не опровергава нашата теза – а именно, че има нещо, а не нищо.

В крайна сметка защо има нещо, а не нищо? От Парменид знаем, че „Справедливостта не е изгървала от своите ръце юздите (поводите) на Създаването и Загиването, а ги държи здраво. А пък разрешението на въпроса се състои в това: да бъдеш или да не бъдеш“. И този „Шекспиров“ патос всъщност ни предлага експлицитно отговорът на въпроса, който си зададохме още в началото. Има нещо, защото немислимо е и неизразимо е да няма нищо. Да казваме, че съществува нищо, означава да утвърждаваме битието на това нищо- което пък е парадокс, защото тъкмо нищото би трябвало да е изпразнено от всякаква битийност. Лаодзъ косвено отговаря на този философски въпрос, въпреки на Изток въобще да не е бил задаван по този начин. В „Даодъдзин“ мъдрецът ни запознава с Дао или с Пътя, който като неизчерпаемо лоно на битийността, създава условия единствено за пораждаване, не и за наличие на нищото, още по-малко пък украсено с ореола на битиен заряд. В края на нашия анализ, държим да кажем на читателя да не се разочарова, че не е намерил никъде отговора на това „защо“ във въпроса ни с оглед на някаква екзистенциална смислова оправданост на пребиваване. Нашата цел тук бе на много по-дълбоко равнище: ние не разглеждахме евентуална причина на нашето съществуване, а и на света изобщо, а по-скоро търсихме онова необходимо условие за нещността, което ни отвежда дори отвъд обичайно телеологичното запитване за смисъла на живота. Защо има нещо, а не нищо е въпрос не от етически, а преди всичко от онтологически характер. И тъкмо този задълбочен поглед към битието и неговото безспорно биване може би ще прокара онази нотка в съзнанието ви, която да ви подсказва и природата на нашата си, чисто субективна смислозададеност. Защото според нас мисленето на онтологично ниво е ключът към всяко едно търсене в света...

Литература:

An Chan, Istoriya na kitayskata misal, Riva, 2001

Laodza, Daodadzin

Parmenid, Za prirodata