

---

# СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ

---

## ИНОЕ СОВЕРШЕНСТВО, ИНАЯ ДИСЦИПЛИНА

(индивидуальный и социальный смысл морали  
сквозь призму философии Ф. Ницше)\*

*А.В. Прокофьев*

Характеризуя задачу данного исследования, необходимо сделать существенную оговорку. Оно представляет собой обращение к философскому наследию Фридриха Ницше не с позиции чистой истории философии, а с позиции философии морали. Аналитическая работа над текстами Ницше вдохновлялась двойной надеждой. С одной стороны, мне хотелось бы с помощью их анализа высветить дополнительные грани одной существенной этической проблемы, а с другой – предложить интерпретацию некоторых ключевых позиций философа через актуальную для этической мысли проблематику. Последнее может обогатить наше понимание Ницше за счет еще одной перспективы восприятия. А, впрочем, может ли понимание Ницше быть чем-либо еще, кроме совокупности перспективных интерпретаций?

## СТОЛКНОВЕНИЕ ИНТЕРПРЕТАЦИЙ МОРАЛИ (теоретический контекст исследования)

Исторически сложилось так, что главная роль идей Ницше для моральной философии – роль провоцирующая. Они представляют собой своеобразный вызов этической теории и нравственному сознанию в отношении их логической, нормативной и практической когерентности. Однако, чтобы понять сущность этого вызова, осознать его глубину и серьезность необходимо для начала определиться со спецификой сложившегося в Новоевропейский период понимания морали и с некоторыми его фундаментальными противоречиями. Это создаст своеобразный теоретический контекст исследования, сформирует тот угол зрения, под которым будет рассматриваться ницшева критика морали.

Итак, со своей *формальной* стороны мораль характеризуется следующими чертами. Во-первых, моральные нормы *безусловно по-*

---

\* Финансирование исследования: грант Президента РФ МК – 2346. 2005. 6.

*велительны*. Их исполнение обязательно вне зависимости от преобладающих личных интересов, склонностей или спонтанно возникающих желаний. Во-вторых, *они приоритетны* по отношению к иным нормам, определяющим человеческое поведение. Так, при возникновении конфликта с предписаниями, которые конкретизируют ценности религиозной, познавательной или эстетической аксиологических сфер, а также – с нормативами, которые предъявляются членам различных сообществ и корпораций, нравственное предписание доминирует, приостанавливая действие своих нормативных конкурентов. В-третьих, моральные нормы обладают свойством *всеобщности*, которое выражается в том, что они равным образом обращены к каждому человеку, находящемуся в какой-либо типичной, нравственно значимой ситуации. В-четвертых, нравственное предписание характеризуется тем, что оно предлагает должную форму *не только поступку, но и его мотивам*. Мораль предписывает человеку быть определенного рода личностью, осуществлять прежде всего духовное и лишь затем – практическое самоопределение. И наконец, в-пятых, моральные нормы опираются на *идеальные санкции*, под которыми подразумеваются общественное осуждение или одобрение, а также негативные или позитивные переживания самого индивида, не связанные с действительной реакцией окружающих. Эти два элемента тесно переплетены между собой, при отчетливо выраженном преобладании второго из них, т.е. индивидуально-рефлексивного.

Если же вести речь о нормативном *содержании* морали, то оно связано с восприятием блага другого человека в качестве самостоятельной цели и ценности. Моральные императивы предписывают воздержание от ущерба ближним, оказание им помощи, бескорыстную, жертвенную заботу о них.

Зафиксированные выше характеристики предполагают две очень разных интерпретации. Первая отталкивается от того факта, что поступки, продиктованные моральным долгом, имеют отчетливо выраженную социальную значимость, занимают определенное место во внутренней экономике больших и малых человеческих сообществ. Любое общественное пространство нуждается в исходном структурировании и в последующем сохранении внутренней упорядоченности, которые обеспечиваются постоянным воспроизведением нормированных, т.е. соответствующих определенному образцу и оттого предсказуемых, индивидуальных действий. Для того чтобы социальная система могла эффективно воспроизводить себя, структурность социального пространства должна постоянно поддерживаться, а угрозы ей – блокироваться. Именно эта потребность может стать ключом к пониманию конечной цели и назначения морали. Тогда выстраивается следующая объяснительная схема.

*Содержание* морали есть прямое следствие потребности социальных систем в большом количестве индивидов, поддерживающих вну-

тренний мир и готовых сотрудничать с другими членами общества на основе безусловного, неситуативного доверия. *Форма* морали по всем ее основным признакам позволяет добиться этой цели наиболее эффективными средствами и с наименьшими издержками. Моральные нормы выступают как способ типизации значимых для социальной дисциплины ситуаций, равно как и способ фиксации общественно полезного отклика на них. При этом *безусловная повелительность, приоритетность* и *всеобщность* этих норм блокируют любое сомнение в оправданности морально мотивированных поступков, а равно – поиск каких-либо выгодных исключений из правил. Любая калькуляция индивидуальных приобретений и потерь, ведущая к отклонению долга, должна быть заведомо элиминирована. *Обращенность* нравственных норм непосредственно к *мотивации* определяется необходимостью регулировать поведение индивидов на самом глубоком из доступных регуляции уровне. В случае успеха, т.е. в случае формирования должной структуры мотивов и полного исключения одних при предельном усилении других, устраняется тот риск для упорядоченного социального взаимодействия, который несет в себе неопределенное по своим результатам столкновение мотивов. Индивид оказывается необходимо вписанным в социальную структуру взаимного мира и кооперации, он превращается в идеально социализированное существо. *Использование же идеальных санкций, или неинституциональность* морали, можно трактовать как способ организации регулирования в отношении тех фрагментов поведения, которые невозможно (или почти невозможно) контролировать на основе санкций реальных и формализованных.

Однако существует и другая интерпретация морали, которая отталкивается не от социальных потребностей человеческих сообществ, а от индивидуальных потребностей личности. Ее можно назвать индивидуально-перфекционистской, поскольку в ней мораль выступает как главный фокус усилий по личному совершенствованию. В этом случае те же самые черты морали приобретают совсем иное значение, начинают играть совсем другими красками. Мораль превращается в ведущий способ реализации самой сущности человека как свободного и сознательного существа, в важнейший канал воплощения в деятельность индивидов трансцендентного ценностного содержания.

Тогда моральные предписания в своих *содержательных* характеристиках напрямую отражают тот факт, что любой другой человек, хотя бы потенциально, стоит на пути перфекционистской самореализации. В деятельном воплощении должного отношения к другому человеку нравственный индивид демонстрирует свою способность становиться над тем, что он есть эмпирически, способность внешним образом себя оценивать и целенаправленно преобразовывать. И обратное, уважение этой способности в другом человеке задает содержание должного отношения к нему, диктуя непричинение вреда, заботу и помощь вплоть до полного самопожертвования.

Что же касается *формы* моральной нормативности, то и она начинает выглядеть по-другому. *Безусловная повелительность, приоритетность и всеобщность* превращаются в следствие трансцендентного, вертикального по отношению к любой практике истока морали. Они выражают неискоренимую, хотя и не всегда осознаваемую, потребность каждого человека быть Человеком, т.е. воплощать в себе высшие способности, принадлежащие к его сущности, вне зависимости от меняющихся жизненных контекстов. *Неинституциональный характер* моральной регуляции приобретает новый смысл в связи с тем, что перенос акцентов с реальных санкций на идеальные создает предпосылку для рефлексивной и свободной от внешнего принуждения деятельности, без которой нельзя представить самосовершенствование. Только в области морали оказывается возможно очертить пространство свободы, отграничивающейся как от конформизма легальных поступков, так и от спонтанности произвольных. Только в области морали есть возможность говорить об индивидуальной заслуге и практическом индивидуальном совершенстве. То же значение может быть приписано и *обращенности* моральных норм не только к действиям индивидов, но и к их *намерениям*, поскольку изолированно взятый поступок не свидетельствует о степени морального совершенства человека, и только будучи соотнесен с мотивом, он может восприниматься как свободный, а, значит, достойный морального одобрения.

В непосредственном восприятии нравственным человеком тех ценностей и норм, которыми он руководствуется, наличие у них двух перспектив истолкования или даже просто двух смыслов не вызывает трагического конфликта. Оно принимается как нормальное положение за счет установления определенной иерархии между индивидуальной и социальной ценностью морали. Конечно, нравственное сознание говорит с самим собой на языке перфекционизма. Отдельные свойства характера, мотивы и коррелирующие с ними поступки воспринимаются как самостоятельная ценность. Именно с этим связана их вмененность любому человеку.

При этом осознание социальной полезности моральных ценностей, если та выступает как вторичное следствие практики, продиктованной иными соображениями, только укрепляет нравственное сознание. То, что в качестве совершенств выступают некие функциональные свойства индивидов, сглаживающие острые углы социальной коммуникации, обычно не вызывает подозрения. Если нечто прекрасное и возвышенное еще и полезно – почему бы и нет? В особенности, если эта полезность не оказывает обратного эффекта на качество прекрасного и возвышенного. Но дело в том, что такая позиция может диктоваться всего лишь отсутствием критического духа и готовностью мириться с любыми противоречиями, если эти противоречия привычны.

И как только вступает в свои права “адогматическая” установка философа, на свет появляется скептическое и дерзкое вопрошание: “А не является ли мораль таким полем битвы, где сама исходная диспозиция сторон обрекает стремление к достижению совершенства на поражение в борьбе с дисциплинарными потребностями общества? Не происходит ли в морали трансформация и последующая эксплуатация побежденной стороны? Не должны ли поэтому адепты индивидуального самосовершенствования рассматривать мораль как крайне сомнительную точку приложения своих усилий? И как итог, не нуждаются ли они в иной, неморальной категоризации своих жизненных проектов?”

Даже поверхностное чтение Ницше показывает, что проблема столкновения двух интерпретаций морали, отсылающих нас к двум ее различным источникам, не была ему чужда. Многие из того, что написано Ницше о морали, написано под знаком вопроса: здесь ли надо искать совершенство и так ли следует поддерживать социальную дисциплину? Его краткий ответ всем хорошо известен: мораль есть конструкция, созданная игрой сил, уничтожающих конечный смысл и того, и другого<sup>1</sup>. Однако дьявол, как известно, кроется в подробностях. С ними и будет связано наше исследование.

## ИСТОКИ МОРАЛИ: СТАТИЧЕСКАЯ СХЕМА

Вывод о существовании противостоящих друг другу видений морали вытекает из знаменитой попытки Ницше выявить ее “внеморальные” истоки. Этот проект опирался на положение об интерпретационном характере моральных ценностей, об их знаковой природе, скрывающей под собой различные слои реальных психологических и социальных взаимодействий. Таким образом, уже сама исходная исследовательская установка Ницше приостанавливает или временно поражает в правах представленное выше перфекционистское самописание морали. По крайней мере до тех пор, пока не будут получены ответы на целую серию острых вопросов, зафиксированных в одном из отрывков рукописного наследия: “Добросовестность, достоинство, чувство долга, справедливость, человечность, честность, прямота, чистая совесть, — действительно ли в этих благозвучных названиях заключается утверждение и одобрение известных качеств ради них самих? Или здесь сами по себе индифферентные в смысле

---

<sup>1</sup> Некоторые исследователи творчества Ницше видели именно в этой теме лейтмотив основных произведений этого философа. См., например: *Шестов Л.* Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше // Избр. сочинения. М.: Ренессанс, 1993. С. 144; *Швейцер А.* Культура и этика. М.: Прогресс, 1973. Ч. 2. Гл. XV; *Schacht R.* Nietzsche // *Ethics in the History of Western Philosophy* / Ed. R.J. Cavalier. L.: Macmillan Press Ltd., 1989. P. 280–282.

ценности качества только освещаются под таким углом зрения, который сообщает им ценность? Заключается ли ценность этих качеств в них самих или в той пользе, выгоде, которую они приносят (по-видимому приносят или которую от них ожидают)... Не соображения ли пользы заставляют нас осуждать противоположные свойства, бороться с ними, отрицать их?... Распространяется ли наше осуждение на существо этих свойств или только на выводы из них?... Желательно ли, чтобы люди, обладающие этими вторыми свойствами, вовсе не существовали?”<sup>2</sup>

Точкой отсчета для реконструкции собственного ответа философа на перечисленные вопросы может быть еще один рукописный фрагмент, в котором в качестве сил генерирующих моральную интерпретацию реальности выступают три инстинкта: “1) инстинкт

---

<sup>2</sup> Рукописное наследие Ницше используется нами в том виде, как оно было зафиксировано в печально известной “Воле к власти”. Это единственный его вариант, который когда-либо переведен на русский язык. Обращение к нему неизбежно порождает ряд традиционных вопросов, связанных с допустимостью использования данного собрания фрагментов. Есть мнение, что это крайне опасное занятие. «“Воля к власти”, – резюмирует этот подход П. Д’Иорио, – представляет собой яркий пример того, как каким серьезным искажением философского анализа и философских интерпретаций может привести недостаточное внимание к филолого-критической стороне [дела]» (Д’Иорио П. Все эти воли к власти // Ницше и современная западная мысль. СПб.; М.: Летний сад, 2003. С. 526).

Однако существуют и менее категоричные оценки. Например, позиция В. Кауфмана, сформировавшаяся уже после критических изысканий К. Шлехты. Она состоит в утверждении, что “Воля к власти” вполне может рассматриваться как более или менее удовлетворительный вариант собрания рукописных заметок философа, и в методологической рекомендации не воспринимать компоновку фрагментов как отражение какого-то определенного замысла самого Ницше (первоначально в статье: *Kaufmann W. Nietzsche in the Light of His Suppressed Manuscripts // J. of the History of Philosophy. Oct. 1964. P. 205–225*, позднее в предисловии к англоязычному изданию “Воли к власти” (*Nietzsche F.W. The Will to Power: a New Translation by Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale / Ed. with commentary by Walter Kaufmann, with facsimils of the original manuscript. L.: Weidenfeld & Nicolson, 1968*) и последних изданиях книги “Ницше: философ, психолог, антихрист” (*Kaufmann W.A. Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist. 4th ed. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 1974*). Именно точка зрения В. Кауфмана определяет во многом отношение к “Воле к власти” в доступной автору (в связи с языковыми ограничениями, естественно) англоязычной “ницшеане”. Значительное количество британских и американских авторов довольно свободно пользуются комментированным изданием “Воли к власти” В. Кауфмана и Р. Холлингдейла. Оно использовалось и нами наряду с общераспространенным русским изданием (*Ницше Ф. Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей. М.: REEFL-book, 1994*). Ссылки на “Волю к власти” даны в тексте в виде сокращения ВКВ, цифра указывает на номер фрагмента.

В иных случаях произведения Ницше цитируются по изданию: *Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1*. Ссылки на них даны в скобках в виде следующих сокращений: “Веселая наука” (ВН), “Так говорил Заратустра” (ТГЗ), “По ту сторону добра и зла” (ПСДЗ), “К генеалогии морали” (КГМ), “Сумерки идолов, или Как философствуя молотом” (СИ), “Антихрист. Проклятие христианству” (А), “Ессе homo. Как становятся сами собою” (ЕН). Цифра обозначает страницу соответствующего тома.

стада против сильных и независимых; 2) инстинкт страждущих и неудачников против счастливых; 3) инстинкт посредственности против исключений” (ВКВ, 274).

В первом случае, по всей видимости, речь идет о реакции организованного большинства, или общественного целого, на угрозу его слаженному и эффективному функционированию, исходящую от отдельных индивидов. Если предположить, что коренной интерес упорядоченных человеческих сообществ не может состоять в чем-либо ином, кроме сохранения всеобщей безопасности и организации успешной кооперативной деятельности по удовлетворению базовых потребностей каждого, то любое общество нуждается прежде всего в механизмах дисциплинирования своих наиболее сильных и независимых членов. Ведь сила “сильных” несет в себе потенциальную угрозу безопасности любого более слабого представителя общества, а независимость “независимых” – тождественна способности уклоняться от участия в различных формах кооперативной деятельности.

Моральная интерпретация действительности и служит одним из механизмов общественного дисциплинирования. Некие человеческие свойства, позволяющие осуществлять более эффективный социальный контроль над поведением индивидов, а еще лучше – позволяющие вообще отказаться от такого контроля, равно как и свойства, облегчающие успешную социальную кооперацию, превращаются в предмет нормативного требования, которое апеллирует к внутренней, безусловной ценности этих свойств. Рукописный фрагмент “Мораль правдивости в стаде” служит очень яркой иллюстрацией этого механизма.

«“Ты должен быть доступен познанию, твое внутреннее я должно обнаруживаться в отчетливых и неизменных знаках, иначе ты опасен; и если ты зол, то твоя способность притворяться крайне вредна для стада. Мы презираем таинственных, не поддающихся познанию. Следовательно, ты должен сам себя считать познаваемым, ты не должен быть *скрытым* от самого себя, ты не должен верить в свою *изменчивость*”. Значит, требование правдивости предполагает *познаваемость* и *постоянство* личности. Фактически задача воспитания – привести члена стада к *определенной вере* относительно сущности человека: оно *сначала само создает эту веру*, а потом, основываясь на этой вере, требует правдивости» (ВКВ, 277). Схожим образом можно представить себе принцип возникновения иных добродетелей, делающих определенного индивида пригодным для участия в кооперативно-дисциплинарной социальной схеме.

Различные отрывки из работ Ницше позволяют продемонстрировать, каким образом он возводит основные признаки моральной нормативности к дисциплинарно-кооперативному интересу общества, с большей или меньшей точностью воспроизводя охарактеризованное выше социальное понимание морали. Общезначимость и приоритетность моральных предписаний, по Ницше, связаны с на-

стоятельной потребностью во всеобщем согласии выполнять правила и признавать их единообразное содержание (ВКВ, 271). Обращенность нравственных норм к мотивам, выступающая как результат стремления регулировать поведение на уровне его аффективной основы, превращается в самый многообещающий способ предотвратить общественно опасные эксцессы (ВКВ, 383, параллель – СИ, 573) и т.д. и т.п.

В этой части своих рассуждений Ницше во многом дублирует традицию описания морали, следы которой мы находим у Фрасимаха и Макиавелли, а развернутые формы – у Мандевила и Гельвеция. Но есть два существенных отличия. Во-первых, описание носит не просто объяснительный характер, но адресуется носителям морального сознания в качестве повода для глубокого сомнения в самих себе. Во-вторых, Ницше вводит дополнительный фактор, без учета которого простая отсылка к дисциплинарным и кооперативным потребностям общества теряет свою объяснительную силу. Речь идет о втором из инстинктов, стоящих за моральными ценностями: “инстинкте страждущих и неудачников против счастливых”. Эта формулировка родственна целому ряду одновременных рассуждений Ницше, кульминирующих в концепции ресентимента, как основы “морали рабов”.

Второй корень морали не связан непосредственно с интересом любого человеческого сообщества в мире и порядке. Ведь “счастливый” человек самим фактом своего счастья не создает угрозы безопасности “страждущего” и совсем не обязательно уклоняется от участия в социальной кооперации. Один из наиболее тонких исследователей психологии ресентимента, М. Шелер отчетливо указывает на это: “Бывает достаточно одного вида [позитивных явлений жизни], чтобы вызвать порыв ненависти против их носителя X, не нанесшего человеку, находящемуся в плену ресентимента, ни малейшего вреда и никак его не обидевшего... Ненависть и вражда такого рода – самые глубокие и непримиримые как раз потому, что никак не обоснованы поступками и поведением врага”<sup>3</sup>.

Конечно, потребность в психологической компенсации, на которую указывает Ницше, генерируется не любым несчастьем и страданием. Невыносимый психологический дискомфорт, лежащий в основании морального способа оценки, связан с болезненным переживанием индивидами своей экзистенциальной негодности, неспособности выразить себя через поступок, через создание чего-то нового, в чем могла бы отразиться их уникальность и мощь. Эта неспособность ведет к так называемой фальсификации ценностных таблиц, которая служит двойным заместителем: заместителем активного действия (как своего рода псевдотворчество, псевдодеяние)

<sup>3</sup> Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. СПб.: Наука; Универ. книга, 1999. С. 61.



и заместителем невозможной мести тем, кто способен к активному самоутверждению. Фальсификатор настойчиво ищет или создает такой оценочный масштаб, с точки зрения которого те блага и способности, нехватка коих переживалась как травма, обесценились бы, уступая место наличным характеристикам фальсификатора.

В своем наиболее злокачественном выражении фальсификация предполагает тотальное переворачивание ценностей: то, что отсутствует у обделенной натуры, превращается в порок, то, что глубоко укоренено в ней, начинает выступать в качестве добродетели. Как гласит резюме развернутого описания “отвратительной кухни” ре-сентимента из “Генеалогии морали”, «мораль рабов с самого начала говорит Нет “внешнему”, “иному”, “несобственному”»: это Нет и оказывается ее творческим деянием» (КГМ, 424–425). Но, по всей видимости, это не единственный вариант работы механизмов ре-сентимента, что показывает 219 афоризм “По ту сторону добра и зла”. Во-первых, в отличие от “Генеалогии морали”, психологическая компенсация через фальсификацию ценностей анализируется здесь вообще вне связи с социальным позиционированием и взаимным соотношением сил, что подтверждает приведенную выше мысль М. Шелера. Во-вторых, в этом тексте представлен несколько иной принцип искажения ценностной перспективы. Здесь процесс фальсификации построен не на основе переворачивания ценностей, а на основе создания дополнительной, хотя и более важной аксиологической оси<sup>4</sup>.

В свете любого из приведенных выше психологических механизмов за спиной моральной добродетели начинает просвечивать второй слой изнаночной прагматики. Правдивость, доверие, симпатия, терпение и т.п. выступают и как залог общей безопасности и эффективной кооперации, и как способ отчужденно-идеализированного существования человеческой слабости и духовной нищеты. Существенно, что следы второго слоя напрочь отсутствуют в самоописании “человека морали”, даже в качестве вторичного элемента. Однако Ницше полагает, что без него мораль в ее современном виде никогда не возникла бы.

Попытаемся пошагово реконструировать ницшеву критику совмещения перфекционистских и дисциплинарных компонентов в морали. В качестве первого шага Ницше настаивает на инверсии соци-

---

<sup>4</sup> «Моральное суждение и осуждение – это излюбленная месть умственно ограниченных людей людям менее ограниченным... В глубине души им очень приятно, что существует масштаб, перед которым им равны люди, богато одаренные умственными сокровищами и преимуществами, – они борются за “всеобщее равенство перед Богом...” Они пришли бы в ярость, если бы им кто-нибудь сказал, что “высокое умственное развитие остается вне всякого сравнения с какою бы то ни было честностью и достопочтенностью исключительно морального человека» (ПСДЗ, 341). Как видим, в этом случае ум не превращается в порок, он сохраняет свою ценность, хотя она и не идет ни в какое сравнение с ценностью моральной добродетели.

ального и перфекционистского измерений морали. Вместо привычной модели ее понимания: *глубинное экзистенциальное* (религиозное, рациональное и т.п.) *содержание + вторичные, социально-полезные следствия*, он предлагает другую модель: *социальная основа + обманчивая психологическая поверхность*. Предложенная инверсия, по идее, уже должна блокировать работу морального сознания, лишая его органичного языка самообоснования. Ведь нравственный человек воздерживается от лжи, потому что лгуний унижает свое достоинство, потому, что он менее совершенен, чем правдивый. Ницше же оставляет правдолюбцу единственное правомерное объяснение своих предпочтений: общество заинтересовано в своей собственной устойчивости, в безопасности и благосостоянии своих членов, а значит, в их взаимной прозрачности, поэтому я (по конформистским соображениям или из желания пользоваться благами общечеловеческими) тоже хочу быть таким же прозрачным и неопасным, как все. Вряд ли такое рассуждение может иметь какую-либо морально обязывающую силу.

Затем, Ницше предлагает ответ на вопрос, почему сугубо функциональные свойства индивидов могут приобретать значение высших индивидуальных совершенств, или как они получают перфекционистскую санкцию. Именно для этого он привлекает еще одну, дополнительную интерпретацию морали. Перфекционистское санкционирование социально-функциональных свойств, предполагает он, может возникнуть только как следствие серьезного извращения человеческого вкуса. Остановить свой выбор на социально полезных чертах характера в качестве точки приложения усилий по самосовершенствованию могли бы только рабы – люди, обделенные духовно-физической мощью и творческим даром. И так как каждый, даже наиболее креативный человек (если он, конечно, не умер слишком рано) длительную часть своей жизни подчинен “инстинктам декаданса”, то в моменты слабости он оказывается легко уязвим для логики рабского ressentiment. Освободиться же от нее впоследствии он уже не в силах. Такое объяснение должно окончательно обезоружить моральное сознание, поскольку понятно, что противостоят предложенной Ницше инверсии перфекционизма и дисциплинарности можно лишь утверждая, что без опоры на самостоятельную, нефункциональную ценность добродетелей, социуму не удалось бы сформировать моральную веру. Однако Ницше предлагает иной внешний фактор, ведущий к ее появлению. Фактор еще менее почтенный, чем сам социальный интерес.

Таким образом, дисциплинарно-перфекционистский комплекс норм и ценностей, который мы привыкли называть моралью, скрывает целый ряд подмен, обманов, ценностных инверсий, которые поддерживают друг друга. Мораль, по Ницше, живая, и это возмущает его. Хотя дело совсем не во лжи и лицемерии ее предполагаемых основателей: их коварство и хитрость, напротив, восхищают Ницше.

Речь идет о боязливой лживости их последователей, современного “*homo moralis*”. Его лживость, в отличие от уверенной и вдохновенной лжи “великих моралистов”, возникает там, где, едва прозрев правду или предчувствуя ее явление, человек боится ее осознать, слабостью заменяя удобными, но злокачественными фикциями.

## ИСТОКИ МОРАЛИ: ДИНАМИЧЕСКАЯ СХЕМА

Такова первая реконструкция свойственного Ницше понимания морали. Однако она принципиально неполна. Во-первых, в этой реконструкции остается не снятым ряд противоречий. Например, resentment многократно характеризуется Ницше как чрезвычайно опасное взрывчатое вещество. А если это так, то он не меньшая дисциплинарная проблема, чем индивидуальная сила и независимость некоторых членов общества. Союз социальной дисциплины с resentmentной фальсификацией ценностей является в таком случае очень опасным и нелогичным союзом. Но тогда, как он мог состояться? Другой пример противоречивости связан с тем, что добродетели стадной морали сами по себе, в одиночку не обеспечивают благо социального целого. Для его достижения оказываются подчас необходимы иные, контрморальные человеческие свойства. Почему же стадный моральный кодекс все же побеждает? Список подобных парадоксов не ограничивается перечисленными примерами, а само их наличие намекает на какое-то чрезвычайно сложное сцепление обстоятельств, выявление которого не могло не заботить Ницше.

Во-вторых, эта реконструкция напрямую опирается на понятия социальной и психологической полезности, рассматривает их в качестве факторов, исчерпывающим образом обосновывающих существование или преобладание определенного явления. Конечно, можно насчитать значительное количество ранних и поздних фрагментов Ницше, где он использует именно такую логику объяснения. Однако, как известно, она открыто денонсируется во втором рассмотрении “К генеалогии морали”, где высказывается идея, что объяснение явлений должно совпадать с прослеживанием их исторического генезиса. Объяснить что-то – значит раскрыть “многочисленные процессы возобладания, включая и чинимые им всякий раз препятствия, пробные метаморфозы в целях защиты и реакции [и] даже результаты неудавшихся противоакций” (КГМ, 456). Сочетание дисциплинарного и перфекционистского измерений в таком явлении, как мораль, по Ницше, также нуждается в динамической или генеалогической перспективе исследования. Только она, кстати, и может объяснить противоречия, зафиксированные выше.

Как же конкретно создается дисциплинарно-перфекционистский аксиологический комплекс, именуемый нами моралью, и как

он получает свою власть над людьми? Ответ на этот вопрос можно найти во взаимно пересекающихся сюжетных линиях трактата “К генеалогии морали”. Отправным моментом этого сложного исторического процесса является первоначальная, “доисторическая” дрессировка человека, которая была направлена на то, чтобы сотворить ему память, сделать его “до известной степени необходимым, однообразным, равным среди равных, регулярным и, следовательно, исчислимым” (КГМ, 440). Ницше не скупится на яркие краски, живописуя ужасающую “мнемотехнику”, потребовавшуюся для внедрения “нескольких примитивных требований социального сожительства” (КГМ, 442).

Однако первичное воспитание не производит на свет саморегулирующееся стадное существо – умеренного и ответственного человека морали. Его продуктом может быть лишь человек встроенный в систему отношений, в которых община выступает в качестве заказчика, ссудившего индивиду защиту и попечение, доступ в среду мира и взаимного доверия в обмен на принятие неких личных обязательств. Этот механизм поддержания социальной устойчивости под пером Ницше еще не обретает моральных черт, он не говорит еще на языке человеческого совершенства и несовершенства, универсального долга и его нарушений. В его рамках настигнутые карой зачинщики зла переживают свое положение следующим образом: “тут что-то неожиданно пошло вкривь и вкось”, [а] не “я недолжен был этого делать”. Дисциплинирующая роль наказания, сводится к тому, что оно обеспечивает возможность критики поступка, не сопровождающейся еще самокритикой личности. Некоторые поступки в свете прошлого или потенциального наказания могут рассматриваться как то, что “не по плечу” данному человеку, т.е. в духе простого заключения о том, что я не способен идти на такой риск. В этом смысле наказание, резюмирует Ницше, «*приручает* человека, но не делает его “лучше”» (КГМ, 460).

Лишь дополнительный нажим нарождающегося государства, “некоего раздавливающего и беспощадного машинного устройства”, приводит к следующему шагу на пути формирования морали. Ограничение последних каналов, по которым могли проявлять себя инстинкты “дикого, свободного, бродяжного человека”, привело к тому, что последние обратились во внутрь, интериоризировались. Человек впервые обрел внутреннее пространство, которое называют душой, и получил поле деятельности, в котором могли проявиться его приостановленная активность и природная страсть к жестокости. Теперь единственной сферой, где он мог бы реализовать себя, служит мазохистическое самопреобразование в соответствии с предложенными правилами и социальными ролями. Вместе с тем неспособность добиться полного соответствия требований и результатов, привела к появлению “нечистой совести”, состоящей в постоянном неприятии себя, в подозрительном отношении к себе, в страдании самим собой.

“Нечистая совесть” знаменует собой важный шаг на пути к формированию морали как целостного дисциплинарно-перфекционистского комплекса. Болезненное раздвоение человека в наиболее грубых и примитивных формах предвосхищает антитезу должного и сущего, совершенного и несовершенного. Не случайно Ницше видит в нем “материнское лоно” “новых и странных красот... и, быть может, самой красоты” (КГМ, 464). Вместе с тем самоограничение носителей “нечистой совести” оказывается возможным уже не только в связи с достижением равновесия между мощью общины-кредитора и решимостью должника нести все последствия невыплаты долга. Человек “нечистой совести” получает способность к рефлексивному саморегулированию за пределами досягаемости реальных санкций.

Однако вряд ли было бы верным выводить содержание альтруистической, стадной морали непосредственно из феномена “нечистой совести”<sup>5</sup>. Социальные роли, задающие здесь направление работы над собой, не связаны с безусловной ценностью, придаваемой любому человеческому существу, с готовностью жертвовать собой ради него. “Нечистая совесть” у Ницше, без сомнения, диктует антигоистическое поведение, обуславливает бескорыстие и самоотверженность. Но самоотверженность и бескорыстие совсем не обязательно совпадают с человеколюбием и уважением к человеческой личности. Нормативное содержание, сопряженное с примитивными формами “нечистой совести”, принимая во внимание условия ее формирования, описанные Ницше, состоит в следующем. В своем горизонтальном выражении (т.е. по отношению ко всем представителям населения в пределах определенного государства, или по отношению к равным) оно представлено негативными нормами, ограничивающими агрессию. Позитивное же, или деятельное, ее содержание может быть связано лишь с вертикальными отношениями, с императивом безусловного подчинения. И то и другое – вполне достаточные точки для приложения склонности к самоистязанию. Позитивные нормы “взаимной благотворительности” в данном случае просто излишни<sup>6</sup>.

Откуда же возникает то состояние морали, которое мы принимаем сейчас как должное и в котором “нечистая совесть” соединена не просто с “неестественностью”, но с особым (по Ницше – наиболее зло-

---

<sup>5</sup> Такое прочтение Ницше довольно часто встречается в различных комментариях к трактату “К генеалогии морали”. Например: *Allison D.B. Reading the New Nietzsche: The Birth of Tragedy, The Gay Science, Thus spoke Zarathustra, and On the Genealogy of Morals.* Lanham: Rowman & Littlefield, 2001. P. 232; *Пороховская Т.И.* Добро и зло; Ф. Ницше. “К генеалогии морали” // *Этика: Учебник / Ред. А.А. Гусейнов, Е.Л. Дубко.* М.: Гардарики, 1999. С. 104.

<sup>6</sup> В несколько ином контексте модель первоначально пустой, но наполняющейся содержанием совести присутствует в “По ту сторону добра и зла”. Первоначально она наполняется именно функциональным содержанием наличных социальных ролей (ПСДЗ, 316–317).

качественным) ее видом? Это результат дальнейшего генеалогического процесса, для которого важны следующие факторы. Во-первых, свою роль здесь играет принципиальная неустойчивость примитивной “нечистой совести”, существующей как “сырье” и “некий вариант психологии животных”. Рефлексивное самоограничение, сформировавшееся под ударами молота основателей государства, в ближайшей исторической перспективе грозит, по Ницше, полным психическим опустошением. “Нечистая совесть” склонна к сползанию в абсолютную депрессию, она постоянно находится в соприкосновении с “чудовищным вакуумом”, упоминаемым на последних страницах “К генеалогии морали”. Оттого человеку “нечистой совести” жизненно необходима такая самоинтерпретация, которая могла бы его духовно стабилизировать, удержать на краю пропасти. Во-вторых, условием процесса является наличие внешнего агента, который готов был бы заняться стабилизацией “нечистой совести” и далее использовать ее в уже стабилизированных формах (словами Ж. Делеза – “экономизировать нечистую совесть”). Этим агентом выступает аскетический священник.

Главная роль аскетического священника состоит в том, что он придает страданию “запертого в клетке зверя” смысл и оправданность. Из неустойчивого и саморазрушающегося больного он создает вполне жизнеспособное существо – “грешника”. Именно от аскетического священника человек “нечистой совести” получает «*первый*» (и добавим, долгожданный. – А.П.) намек относительно “причины” своего страдания: он должен искать ее в *себе*, в какой-то *вине*, в каком-то сколке прошлого; свое страдание он должен понимать как *наказание*» (КГМ, 508). Для объяснения того, перед кем виновата его паства, священник использует удобную фикцию – фигуру Бога, который начинает выполнять тройную роль: это источник нормы, идеал и судья одновременно.

Именно этот процесс Ницше называет во втором рассмотрении “К генеалогии морали” “морализацией вины”. И это не случайное наименование, несмотря на то что формально речь идет о ее “религизации”. Ведь привлечение фигуры Бога означает, что отныне появляются стандарты, которые заданы человеческой жизни и практике *извне*, стандарты, на фоне которых *всё* наличное существование несовершенно, неоплатно виновно и требует постоянной доработки. Перед нами картина завершения генезиса полярных оценочных категорий, претендующих на абсолютность. Именно в этой точке генеалогического процесса доформируются контуры морали как способа саморегуляции индивидов, средства их дисциплинирования, не требующего внешнего дисциплинарного аппарата. Человек, чья “нечистая совесть” морализована, обречен не просто на подозрительное отношение к себе самому, но на тотальную слежку за собой из опасения оказаться еще ниже, чем он есть, перед лицом всеведущей “святости Божьей” или еще виновнее, чем он есть, перед лицом всемогущего “Божьего палачества”.

Однако процесс стабилизации “нечистой совести”, спасения ее от депрессии, включает в себя и другие компоненты. Среди них – ее переключение на идеал стадной морали, т.е. на идеал равной ценности всех индивидов, универсализированного уважения или любви к ним. Эффект стабильности создается за счет использования дозированного удовольствия от причинения радости другому человеку. В отношении индивидуальной психологии это создает иллюзию волевой внешней активности и дает “счастье ничтожнейшего превосходства над другими”, в отношении социальной организации – обеспечивает новый способ кооперации и дает новое обоснование воздержанию от агрессии.

Итак, в ходе ряда последовательных трансформаций “нечистая совесть” обретает равновесие. Однако это равновесие является хрупким и взрывоопасным. Оно сцепляет между собой противоречивые потребности в самоистязании и утешительном самообмане, оно опирается на фальсифицированные ценностные таблицы, но сквозь них угрожающе просвечивают истинные ценности. Другими словами, оно пытается использовать в качестве социального “горючего” страшнейшее взрывчатое вещество. И лишь стечение множества непредсказуемых, случайных взаимодействий, пересечений активных и реактивных сил, сделало возможным формирование и сохранение итоговой констелляции.

Тем самым Ницше демонстрирует, что мораль в ее современном состоянии не может рассматриваться как нечто с необходимостью существующее, как закономерная и непреодолимая данность. Более того, генеалогическая перспектива, в случае нашего доверия повествованию, предложенному Ницше, позволяет показать те точки, где все могло бы пойти иначе, где человек мог бы воплотить иные формы оценки, иные формы самореализации, как коллективной, так и индивидуальной. Генеалогия выступает в качестве способа выявления несбывшихся обещаний и несостоявшихся линий развития, которые, кто знает, может быть, еще не закрылись насовсем. Она показывает “насколько неисчерпаем еще человек для величайших возможностей”, «как часто... тип “человек” стоял перед таинственными решениями и новыми путями» и одновременно – “о какие ничтожные преграды... разбивались в прошлом существа высшего ранга” (ПСДЗ, 323).

Какие же перспективы закрылись от человека на исторических развилках? На мой взгляд, Ницше имеет в виду два комплиментарных (но равно противопоставленных современной морали) явления: эффективные формы социальной дисциплины, не требующие для своего функционирования языка морального совершенства и морального вменения, равно как и высшие формы совершенствования, которые счастливо избегают привязки к узко дисциплинарным интересам. Их контуры также можно попытаться определить по различным произведениям и фрагментам Ницше.

## СОЦИАЛЬНАЯ ДИСЦИПЛИНА ВНЕ МОРАЛИЗАЦИИ

Идея иной (неморализованной) дисциплинарности присутствует у Ницше не в виде стройной концепции или утопического проекта, а в виде смутно прочерченных направлений преобразования общественной жизни (“отважных коллективных опытов в деле воспитания и дисциплинирования” (ПСДЗ, 322)) и исторических примеров, которые служат весьма отдаленными аналогиями идеального состояния. Главное свойство альтернативной общественной дисциплины в том, что она не устраняет возможности формирования высших человеческих типов. Она не близорука и футуристически ориентирована. Ницше хорошо известно, что ограниченная узость моральной оценки с ее “полезным” и “вредным” имеет свои веские основания. Это необходимая перспектива общества, которое способно обозревать только близкое и ближайшее в отношении последствий. Однако кроме этой, близорукой, перспективы существует перспектива “мировой экономики”, в которой все индивидуальные требования и групповые претензии могут показаться “несправедливыми и произвольными” (ВКВ, 927).

Чтобы перспектива “мировой экономики” оказалась отражена в устройстве дисциплинарных институтов общества, они должны получить особое развитие. Во-первых, их следует освободить от фикций вины и воздаяния, которые возникают как следствие отождествления девиантного поведения с нарушением некоего универсального нравственного миропорядка. Общественные установления и санкции должны приобрести “полную невинность” (СИ, 583). В одном из неопубликованных при жизни фрагментов Ницше предлагает рассматривать преступление не как виновное деяние, а как мятеж против социальной дисциплины. Мятеж же, как известно, не наказывают, его просто подавляют (ВКВ, 740). Как и враг на войне, преступник не заслужил никакого презрения и осуждения, он просто хочет не того же самого, чего хотят все остальные.

Однако дело не только в этом. Сама система санкций должна быть пересмотрена. Новый характер социальной дисциплинарности требует дополнительных критериев для оценки человеческих деяний. Таких, которые выходили бы за пределы наивной позиции, утверждающей что ценность человека состоит исключительно в его отношении к другим людям. Общественная значимость поступков не должна оставаться единственным предметом внимания, тем более, что, по утверждению Ницше, она постоянно ускользает в неопределенность при использовании традиционных подходов к ее фиксации. Ведь действительные последствия поступков практически невозможно установить, их польза определяется лишь в рабской оценочной перспективе, а сопровождающие переживания могут оказаться поверхностной психологией (ВКВ, 291). Вывод в наиболее ка-



тегоричной форме звучит следующим образом: «Поступок сам по себе лишен ценности: все дело в том, кто его совершает. То же самое “преступление” может быть в одном случае верховным правом, в другом случае позорным клеймом. В действительности только эгоизм побуждает судящих рассматривать данный поступок или его автора в отношении к их собственной пользе или вреду (или в отношении к сходству или несходству с ними)» (ВКВ, 292).

Поясняющим контекстом этого утверждения может являться мысль Ницше о том, что социально-дисциплинарные институты стадного общества ведут войну на два фронта: “против вырождающихся (преступников и т.д.)... и против выдающихся над ними” (ВКВ, 285). В этой борьбе первые смешиваются со вторыми на основе формального тождества совершаемых поступков. Именно это создает главный изъян социальной дисциплины, построенной на основе идеи фундаментального этического равенства между человеческими личностями. Борьба общества против вырождающихся индивидов, совершающих общественно опасные деяния, вполне устраивает Ницше. Смещение их с высшими, более ценными людскими типами на основе идеи фундаментального этического равенства – возмущает (наиболее ярко – ВКВ, 871).

Это звучит в унисон с утверждением из “Антихриста” о необходимости существования “сильной и здоровой посредственности”, которая служит основанием пирамиды высокой культуры. “Было бы совершенно недостойно более глубокого духа в посредственности самой по себе видеть нечто отрицательное” (А, 686). Но посредственность должна быть организованной, она должна быть встроена в отлаженный механизм, в котором индивиды – валы и шестерни, подчиненные ритму специальных видов деятельности. Сохранению этого механизма и отвечает общественная дисциплина. Однако она не должна автоматически переноситься на тех, кто силен духом, на тех, кто “находят свое счастье там, где другие нашли бы свою погибель – в лабиринте, в жестокости к себе и к другим, в исканиях” (А, 685). Их неисповедимые пути в поиске высшего в человеке и для человека не должны попадать под дисциплинарные кодексы “здоровой посредственности”<sup>7</sup>.

Но именно это происходит вследствие их морализации. Морализация блокирует такой поиск дважды: во-первых, на уровне мотивов (через идею виновности общественно опасных деяний), во-вторых, на уровне внешних проявлений, или жизненных экспериментов (через систему равных санкций для всех). В качестве исторического аналога неморализованной дисциплинарности у Ницше выступает жестокое кастовое общество законов Ману (СИ, 586–588;

<sup>7</sup> Интересно, что индивидуальная избирательность наказания у Ницше противостоит как стремлению наказывать всех одинаково, так и безвольному отказу от наказания вообще (из-за страха и из-за нравственной боли) (см.: ПСДЗ, 322).

А, 683–688). Однако оно восхищает его не как ретроутопический идеал или готовый к реализации проект, а как более или менее удачная попытка отразить естественный порядок, табель о рангах человеческих типов в реальных социальных формах (как пример законодательства, направленного на “увекочивание великой организации общества – высшего условия для того, чтобы преуспевала жизнь” (А, 687)).

## СОВЕРШЕНСТВО ВНЕ СОЦИАЛЬНОЙ ДИСЦИПЛИНЫ

Предпринимая попытку охарактеризовать идеал человеческого совершенства у Ницше мы сталкиваемся с теми трудностями, которые всегда стояли перед исследователями, стремившимися определить позитивную программу философа. В опубликованных работах Ницше и в его рукописях мы нигде не найдем целостной и непротиворечивой картины свойственных ему представлений о совершенстве. Есть лишь несколько излюбленных тем или образов Ницше, на пересечении которых просвечивает его идеал. Это аристократ, человек эпохи Возрождения, философ – свободный ум и сверхчеловек. При этом стержневыми образами можно считать образы знатного человека (аристократа) и сверхчеловека, притом, что их соотношение оказывается крайне неясным и полным противоречий.

Есть два основных подхода к пониманию связи аристократизма и сверхчеловечества. В одном случае, сверхчеловек размещается на одной и той же той же линии, что и знатный человек. Это может быть линия прямой генетической преемственности, либо линия смутного возвещения нового. Аристократизм в этом случае выступает как предельно несовершенный прообраз бесконечного сверхчеловеческого совершенства. Они связаны как способность к танцу и способность к полету (З, 140). За этим пониманием стоит авторитет большого количества отечественных и зарубежных авторов. Второй подход категорически разводит черты сверхчеловеческого и аристократического существования либо внутри некой целостной концепции, якобы свойственной Ницше, либо в рамках разных установок по отношению к проблеме совершенства, разработанных им в разное время<sup>8</sup>. Я в дальнейшем предполагаю опираться на первую из указанных интерпретаций. Мне представляется, что, несмотря на обилие противоречивых утверждений, у Ницше есть преобладающая модель понимания совершенства: от исторических свойств знатного человека к их максимальному усилению и, диалектически, выходу за их преде-

---

<sup>8</sup> Первый вариант см.: Делез Ж. Ницше и философия. М.: Admarginem, 2003. С. 329–337, второй: Schutte O. Beyond Nihilism: Nietzsche without Masks. Chicago; L.: Univ. of Chicago Press, 1984. P. 151–160.

лы. По прямому утверждению Ницше из “По ту сторону добра и зла”, любой аристократический “пафос дистанции” выступает как провозвестник иного “более таинственного пафоса”, связанного с “самопреодолением человека” (ПСДЗ, 379).

Образ совершенства, в зародышевой форме содержащийся в образе жизни знати и метафорически возвещаемый пророчествами о сверхчеловеке, связан прежде всего с силой и богатством жизненных проявлений – максимальным градусом воли к власти. Однако есть ряд дополнительных моментов, требующих развернутой характеристики. Во-первых, это особое отношение к самому себе, которое можно назвать *нефункциональным самовосприятием*. “В хорошей и здоровой аристократии существенно то, что она чувствует себя не функцией (все равно – королевской власти или общества), а смыслом и высшим оправданием существующего строя” (ПСДЗ, 380). То же самое верно и для индивидуального, а не сословного аристократического сознания. Собственную ценность знатный человек несет в себе самом – в своей способности генерировать ценности и быть обязанным во всем только себе самому. Источник такой самодостаточности аристократа в его способности к возвышенным и гордым состояниям души, в избытке жизненной мощи, обретающей все новые и новые формы.

Во-вторых, в числе обязательных характеристик совершенства, по Ницше, находится *уникальность* и *неповторимость* совершенной личности. Это обстоятельство не обесценивается тем фактом, что “знатный человек” часто характеризуется Ницше как представитель определенного сословия, т.е. унифицированный по своим психологическим и поведенческим свойствам типаж. Ведь, с его точки зрения, наиболее ценными и продуктивными оказываются те краткие моменты и эпохи в истории аристократий, когда сословное единообразие, выполнив свою евгеническую роль, отступает под напором индивидуальных вариаций. В эти времена “вариации в форме ли отклонения (в нечто высшее, более тонкое, более редкое) или вырождения и чудовищности, вдруг появляются на сцене в великом множестве и в полном великолепии; индивид отваживается стоять особняком и возноситься над общим уровнем” (ПСДЗ, 378). Не случайно Заратустра утверждает, что нужно не просто “много благородных”, но и “разнородных благородных, чтобы *составилась знать!*” (З, 146)

В-третьих, не любая, воспринимающая себя нефункционально, мощная и уникальная личность отвечает идеалу человеческого (а уже тем более – сверхчеловеческого) совершенства. А. Нехамас подметил, что многие тексты Ницше пронизывает единая мысль: только такая индивидуальность может восприниматься как совершенная, которая представляет собой целостное единство своих проявлений. Это единство предполагает, что ни одно свойство человека, ни одно совершенное им действие, вплетенное в нарратив жизни,

не может быть изъято без ущерба для его полноты<sup>9</sup>. Замечание А. Нехемаса позволяет достроить ряд критериев, используемый Ницше для оценки человеческих типов и индивидов. К ним необходимо добавить *целостную художественную организацию личности* и ее жизненного повествования. По некоторым фрагментам рукописного наследия легко проследить, как этот критерий конфликтует с требованиями силы и разнообразия. Однако они же показывают, что “грандиозное созвучие” различных аспектов личности для Ницше – несомненный знак высшего совершенства (ВКВ, 259, 966).

В-четвертых, совершенного человека отличает *особый способ нормативной саморегуляции*. Его уникальная самость (“Ваше Само” из “Так говорил Заратустра”) не выражается автоматически, самоотечком. Сохранение художественного единства могучей, разносторонней и противоречивой личности требует определенных норм и неуклонной воли следовать им. Однако такая нормативность носит особый, сугубо индивидуальный характер и не может быть выражена в строгих и однозначных предписаниях, подобных моральному кодексу. Здесь царствует парадоксальная “тирания законов произвола”, создающая “свободу, тонкость, смелость, танец и уверенность мастера”. В качестве главной аналогии совершенного человека выступает художник, “когда он свободно приводит в порядок, устанавливает, распоряжается, придает формы в минуты вдохновения”. “Как строго и тонко, – подчеркивает Ницше, – повинуется он именно тогда тысяче законов, которые ускользают от всякой понятийной формулировки именно вследствие своей строгости и точности” (ПСДЗ, 308).

Подчинение индивидуализированным нормам искусства жизни в корне отличается от подчинения моральной нормативности не только по форме, но и по своей эмоциональной ауре. Оно лишено “духа тяжести”, ведь в соответствии с такими нормами человек ориентирован уже не на самопринуждение, а на свободное и творческое самопреобразование, на захватывающие жизненные эксперименты. Тяжелая поступь человека морали сменяется легкими и отточенными движениями танцора или живописца, жизнь которых всегда сохраняет неоценимое качество новизны и непредсказуемости. Конечно, и в жизни “*homo moralis*” есть собственная, самовоспроизводящаяся новизна. Однако ее источником являются внешние факторы, предоставляющие новые контексты для исполнения нормативных предписаний, а не сама личность в ее творческой ипостаси.

Наконец, совершенный человек у Ницше характеризуется своей включенностью в *специфический тип динамики самосовершенствования*. Эта характеристика вызывает наибольшие сомнения интерпретаторов Ницше. Например: “В перфекционизме Ницше нам дан только совершенный человек, которому противопоставлен не-

---

<sup>9</sup> *Nehemas A. Nietzsche. Life as Literature. Massachusetts: Harvard Univ. Press, 1985. P. 229.*

совершенный, низкий человек. И мы ничего не можем узнать из Ницше о совершенствующемся человеке”<sup>10</sup>. Следует признать, что эта позиция возникает не на голом месте. В ее пользу есть немало текстуальных свидетельств. Например, описание неререфлексивной, находящейся вне всякого становления целостности господ-варваров или схожая с ним в этом отношении характеристика утонченного, сублимированного аристократизма. Да и на структурно-аналитическом уровне призыв выражать условия своего существования в качестве долга нелегко совместить с нормативно заданным стремлением “быть совершеннее”. Это выглядит как парадокс, хотя и не больший, чем смерть Бога, которого не существует.

Однако против всех этих соображений работает тот факт, что в общем комплексе текстов Ницше утверждения о безусловной вере знатного человека в себя уравниваются обилием метафор блуждания, поиска, восхождения, извлечения клада, указывающих на наличие поступательной динамики и даже на присутствие некоего “пути” и возможности продвижения по нему. Многократно повторяемый призыв “будь собой” (ВН, 655; СИ, 623; ТГЗ, 68) не может восприниматься как простой призыв к самосохранению. Иначе не ясно, откуда у Ницше возникали бы отрывки, недвусмысленно описывающие особого рода самопреобразование, которое он называет “стилизацией” себя<sup>11</sup>.

Существенно, что подобная стилизация серьезно отличается от привычных моделей нравственного совершенствования. Она не предполагает, что у меня, а тем более у человека вообще, есть глубинная метафизическая сущность, которую нужно воплотить во внешних проявлениях – переживаниях или поступках. Речь здесь идет, скорее, о необходимости обретения, а если в категориях личного усилия, то “изобретения”, подвижной целостности духовных и физических сил, которая столь высоко ценилась Ницше. А. Нехамас использует удачную “градостроительную” метафору для понимания процесса совершенствования у Ницше. Единство характера, как неповторимое единство древнего города, складывающегося из множества наслаивающихся фрагментов разновременной

<sup>10</sup> Апресян Р.Г. Ресентимент и историческая динамика морали // Этическая мысль. М.: ИФ РАН, 2001. Вып. 2. С. 377

<sup>11</sup> «“Придавать стиль” своему характеру, – гласит 290 афоризм “Веселой науки”, – великое и редкое искусство. В нем упражняется тот, кто, обозрев все силы и слабости, данные ему природой, включает их затем в свои художественные планы, покуда каждая из них не предстанет самим искусством и разумом, так что и слабость покажется чарующей. Вот тут надо будет прибавить много чего от второй природы, вон там отсечь кусок первой природы – оба раза с долгим прилежанием и ежедневными стараниями. Вот здесь припрятана какая-то уродливость, не дающая себя урезать, а там уже она выглядит чем-то возвышенным. Много смутного, сопротивляющегося формированию накоплено для дальнейшего использования: оно должно заманивать в неизмеримые дали. Наконец, когда творение закончено, обнаруживается, что оно было непреложностью вкуса» (ВН, 630–631).

застройки, создается на основе обработки и уравнивания привычек, идей, мотиваций, приобретаемых на разных стадиях жизни<sup>12</sup>. Это самый сложный и потенциально бесконечный процесс, для которого едва ли можно найти иное обозначение, чем самосовершенствование.

Важный аспект ницшева понимания динамической стороны совершенства открывается при соотношении “стилизации характера” с учением о “вечном возвращении”. На первый взгляд в них можно увидеть непримиримых конкурентов. Если принять императивное, а не космологическое толкование идеи “вечного возвращения”, то она требует готовности принять всю свою жизнь как достойную повторения во всех мельчайших подробностях. Что, собственно, и служит знаком высшего совершенства<sup>13</sup>. Совершенствование же, традиционно понимаемое как процесс восхождения, напротив, предполагает глубинное недовольство собой, критическую оценку своего жизненного пути. Оно не мыслимо без специфического отношения к собственному прошлому, при котором бывшее воспринимается как достойное замены, как то, чего лучше бы не было. Любой новый шаг на пути совершенствования призван скомпенсировать недостаточно совершенное прошлое и потому является подчеркнутым отказом от него. Совершенствующийся индивид, даже если он пользуется рецептом самого Ницше и стремится перейти от хаоса и слабости к силе и художественной организации характера, казалось бы, обречен перед лицом идеи “вечного возвращения”. Его прошлое тянет его вниз: прошлое нельзя не ненавидеть (ибо оно достойно такого отношения), но его нельзя и ненавидеть (ибо это *мое* прошлое, *мое* собственное аутентичное выражение). Эту парадоксальную ситуацию можно было бы считать подтверждением того мнения, что Ницше настаивает на совершенстве без совершенствования.

Однако противоречие не является фатальным. Стилизатор собственного характера вполне способен пройти тест идеи “вечного возвращения”. Однако для этого он должен выработать в себе особое отношение к взаимодействию прошлого, настоящего и будущего. Будущее и настоящее должны восприниматься им не как пространство искупления прошлого, а как область, где оно постоянно пересоздается. Настоящее и будущее успешно совершенствующегося человека постоянно изменяют его прошлое, не меняя по факту ни одного события, ни одного переживания, но придавая им новый принцип интеграции<sup>14</sup>. Знаком высшего человеческого совершенства, примиряющего “стилизацию характера”

---

<sup>12</sup> Nehemas A. Op. cit. P. 182.

<sup>13</sup> Подробнее см.: Magnus B. Nietzsche's Existential Imperative. Bloomington; L: Indiana Univ. Press, 1978. P. 141–157.

<sup>14</sup> См.: Nehemas A. Op. cit. P. 162.

и мужественную веру в “вечное возвращение”, является способность преобразовывать свое “было” – “скрежет зубовой и сокровенное горе воли” – в “так хотела я”, т.е. в ее однозначный и окончательный триумф (З 101).

На фоне особого восприятия Ницше совершенства и совершенствования понятна неопределенность его нормативной программы, на которую часто указывают исследователи. Она не только неизбежна, но и вполне органична. С точки зрения Ницше, в процессе совершенствования может быть задействована одна-единственная формулировка долженствования, связанная с тем, что “благородная душа” “ничего не желает иметь *даром*, всего менее жизнь”, что она постоянно размышляет о том, что “могла бы дать лучшего в обмен за нее” (З 143). Эта формулировка предполагает, что от каждого человека требуется (им же самим, естественно) сделать из самого себя настоящее произведение искусства жизни. И при этом никто не может сказать, как это сделать, потому что никто и никогда не был еще *этим самым* человеком. Путь, о котором подчас говорится у Ницше, никак не может быть нанесен на карту. Его прохождение одним индивидом не только не помогает другим, но даже закрывает от них некоторые возможности (что, конечно, не слишком большая потеря, ибо их – бесконечность). «Ты идешь своим путем величия, – провозглашает Заратустра, – теперь лучшей поддержкой тебе должно быть сознание, что позади тебя нет больше пути. Ты идешь своим путем величия: здесь никто не может красться по твоим следам! Твои собственные шаги стирали путь за тобою, и над ним написано: “Невозможность”» (З 109). Что же остается делать другим людям, верным и искренним ученикам пророка? То же, что делал учитель: не спрашивать о дорогах, а самим “вопросать и испытывать” их (З 140).

Образ “иного совершенства” и “иной дисциплины”, нарисованный Ницше, без сомнения, является вызовом моральному сознанию и вызовом серьезным. Философ провозглашает, что совершенствование, осуществляемое за счет тиражирования и репликации человеческих свойств и не сопровождающееся стремлением за пределы “человеческого, слишком человеческого”, не является в действительности совершенствованием. Это очень сильный критический тезис и даже своеобразный приговор морали, если данная ей выше характеристика безусловно верна. Однако мне представляется, что на вызов Ницше можно ответить и изнутри нравственного сознания, не прибегая к конструированию “иной дисциплины” и “иного совершенства”. Правда, развернутая иллюстрация этой мысли потребовала бы другого исследования и других историко-философских контекстов.

# РАННИЙ ХАЙДЕГГЕР И ПОЗДНИЙ ШЕЛЕР: ПРЕРВАННЫЙ ДИАЛОГ

*М.Л. Хорьков*

Интенсивные контакты между Максом Шелером и М.Хайдеггером начались в середине 1920-х годов. М.Шелер был, пожалуй, одним из первых, кто разглядел в молодом философе будущую звезду и стал оказывать ему всестороннюю поддержку. Свидетельства о тесных отношениях между двумя мыслителями в этот период хотя и немногочисленны, но очень показательны. Так, в декабре 1924 г. Шелер пригласил молодого профессора из Марбурга выступить с докладом о проблеме истины у Аристотеля на заседании кёльнского отделения “Кантовского общества”. В фонде Шелера, хранящемся в Баварской государственной библиотеке, сохранилась тетрадь со вступительным словом Шелера и с его конспектом доклада Хайдеггера, состоящем почти целиком из критических замечаний и вопросов, цель которых – расширить, придать новое звучание хайдеггеровской постановке вопроса о бытии (BSB Ana 315 В I 136).

В 1927 г. Хайдеггер послал Шелеру экземпляр только что опубликованного “Бытия и времени”. Мнение кёльнского профессора было для него, несомненно, важно, так как, по словам самого Хайдеггера, Шелер был один из немногих, кто осознал всю важность и актуальность вопроса о бытии, как его ставил Хайдеггер в своих работах, предшествовавших “Бытию и времени”. Книга молодого коллеги произвела на Шелера большое впечатление. После ее прочтения он пригласил Хайдеггера в течение трех дней погостить в своем доме и прочитать лекцию в Кёльнском университете. В эти дни Шелер и Хайдеггер много дискутировали о “Бытии и времени” и проблемах феноменологии вообще. Оба нашли друг в друге заинтересованного собеседника и почувствовали, что родился новый многообещающий и важный для обоих дружеский союз.

Используя свое влияние, Макс Шелер пытался содействовать профессиональной карьере Хайдеггера и его более широкому признанию в Германии. Так, во время аудиенции у министра культуры Беккера<sup>1</sup>, окружение которого считало выход в свет “Бытия и времени” абсолютно неважным событием и убеждало в этом министра, Шелер стал эмоционально защищать Хайдеггера, говоря, что “Бытие и время” – важнейшее событие в современной философии. В конце своей темпераментной речи он прямо заявил министру, что

---

<sup>1</sup> Беккер Карл Генрих (1876–1933) – в 1921 и 1925–1930 гг. был министром культуры и образования в Прусском правительстве.



если тот не поддержит Хайдеггера, то история ему этого не простит, и, со всей присущей ему страстью стукнув кулаком по столу, резюмировал: “Это я говорю вам, Макс Шелер!”

Хорошо известно, что в “Бытии и времени” Хайдеггер подвергает резкой критике антропологию, примером которой для него служит философская антропология М. Шелера<sup>2</sup>. Менее известно, что эта критика вынудила Шелера искать новые аргументы в защиту своей позиции и начать корректировать свой замысел книги по философской антропологии. Не исключено, что именно это приостановило его работу над заявленным антропологическим проектом, если вообще не сделало этот проект в первоначально задуманных масштабах нереализуемым.

Как считается, начало работы Шелера над проектом философской антропологии приходится на середину 1920-х годов, когда он стал определять философскую антропологию как всеобъемлющую философскую дисциплину, “основывающую науку о *сущности и сущностном строении человека*” (GW IX, 120). Но в философской антропологии Шелер видит также и ключ к метафизике. В данном случае сказалось влияние идей Августина, которому Шелер в значительной степени следовал в свой “теистический” период, и Аристотеля, мысль которого о том, что человек/душа – это “некоторым образом всё” Шелер любил повторять, часто приводя ее в латинском варианте “*quodammodo omnia*” (Аристотель. О душе. 431 b 21).

Работая с 1924–25 гг. над проектом философской антропологии, Шелер делает много записей и набросков. Вследствие преждевременной кончины Шелера 19 мая 1928 г. обобщающий труд, который должен был увидеть свет в 1929 г. (GW IX, 9), так и не был завершен. Лишь немногие работы, составляющие незначительную часть этого огромного замысла, увидели свет при жизни философа или вскоре после его кончины: “Человек и история” (1926; GW IX, 120–144), “Человек в эпоху уравнивания” (1929; GW IX, 145–170) и “Положение человека в космосе” (1927, переработан в 1928 г.; GW IX, 9–71). Часть сохранившихся в рукописях набросков были опубликованы под редакцией М.Фрингса в 1987 г. в 12 томе Собрания сочинений Шелера, специально посвященного философской антропологии. Но многие рукописи до сих пор остаются неопубликованными. Вследствие этого реконструкция эволюции шелеровского проекта философской антропологии возможна лишь пунктирно, часто с взаимным допущением различных, иногда взаимоисключающих гипотез, а в отношении некоторых вопросов не остается ничего другого, как констатировать лишь *non liquet*.

---

<sup>2</sup>Heidegger M. Sein und Zeit. § 10: Die Abgrenzung der Daseinsanalytik gegen Anthropologie, Psychologie und Biologie. 10. Auflage. Tübingen, 1963. S. 47–49. Рус. пер. см.: Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. В.В. Бибихина. М., 1997. С. 47–49.

В докладе “Положение человека в космосе” Шелер признается: “Вопрос: *что есть человек и каково его положение в бытии?* – волновал меня, начиная с самых ранних этапов развития моего философского сознания гораздо более других” (GW IX, 9). В этих словах присутствует определенный элемент риторического обобщения, так как некоторый интерес к вопросам философской антропологии Шелер стал проявлять лишь после 1907 г. под влиянием феноменологии. В главных работах 1910-х годов – “Формализм в этике и материальная этика ценностей” и “К феноменологии и теории чувства симпатии и о любви и ненависти” (1913, переработана в 1923 г. и вышла под заглавием “Сущность и формы симпатии”) – антропологические установки, хотя и определяют в значительной степени ход рассуждений, остаются тем не менее подспудными и нетематизированными. Однако основные идеи этих работ – учение об эмоциональном *a priori* и приоритет любви перед познанием, теория ценностей и ценностных актов и основанный на них феноменологически описываемый сущностно-ценностный порядок мира – были в дальнейшем положены в основу антропологических работ Шелера. В собственно антропологических сочинениях Шелер дополнил эти концепции следующими учениями: о духе и жизни (в самых поздних работах: духе и порыве), уровнях организации психического, соотношении психического и физического, духа и души.

Первой собственно антропологической работой Шелера можно считать заметку “К идее человека” (1914, GW III, 171–195). Уже в этой работе он формулирует ключевую космологически-метафизическую проблему своей антропологии, перефразированный вариант которой потом встречается в “Положении человека в космосе”: “Что такое человек и какое он занимает метафизическое место и положение в совокупности бытия, мира и Бога (*innerhalb des Ganzen des Seins, der Welt und Gott*)” (GW III, 173). За этим пониманием проблемы стоит анализ различных подходов к пониманию человека, предпринимаемый в других текстах и фрагментах этого и более позднего периодов. Уже в этой работе Шелер выступает против попыток определить сущность человека, подчеркивая, что “именно *неопределяемость* (*Undefinierbarkeit*) как раз и относится к сущности человека” (GW III, 186).

Наметившийся в эти годы поворот Шелера к теизму сказался в данном сочинении в раскрытии данной формулы следующим образом: человек – это существо, “которое молится и ищет Бога” (GW III, 186). “Единственная осмысленная идея человека” – это, по мнению Шелера, идея “теоморфизма” (GW III, 187), которая не означает, что понимание человека выводится из заранее данного позитивного понятия Бога, но что человек создает себя в соответствии с идеей самого себя, которую он стремится обрести у Бога. Способность к трансцендированию является основополагающей характерной позитивной характеристикой человека, будь то трансцендирова-

ние к Богу в рамках фидеизма или к животному в рамках натурализма или биологизма, одновременно не позволяющей применить к человеку односторонние характеристики.

Картина последующей эволюции взглядов Шелера осложняется тем, что наряду с философской антропологией он в 1920-е годы интенсивно разрабатывает другие разделы своей философии, в частности феноменологическую теорию общества, социологию знания и метафизику. Связанные с этими дисциплинами сюжеты присутствуют и в антропологических текстах. Следует заметить, что в собственно антропологических текстах переход Шелера от теистической метафизики к метафизике отношений духа и порыва прослеживается не так резко, как в остальных работах. Так, Бог как *ens a se* одинаково присутствует в текстах обоих периодов. Поздняя понятийная пара духа и порыва постоянно выступает синонимом пары дух и жизнь, пришедшей из самого раннего периода философской активности Шелера и несущей на себе отпечаток идей Р. Эйкена и Т. Липпса. По сути дела, все сохранившиеся антропологические тексты Шелера пронизаны этой переходностью, усложняющей, если вообще позволяющей однозначно прочитывать антропологические тексты Шелера. Характер опубликованных в 12 томе Собрания сочинений Шелера антропологических пассажей 1922–1928 гг. говорит, скорее, в пользу того, что к созданию обобщающего труда по антропологии он так и не приступал, оставшись на уровне переходных форм и отдельных блестящих интуиций.

Это богатство интуиций, выражаемое посредством понятийного смешения, в котором нет и намека на эклектизм, но присутствует лишь ограниченность наличного понятийного аппарата, его узость, порой дает о себе знать в антропологических набросках Шелера самым неожиданным и причудливым образом. Примером этого может служить неопубликованный фрагмент “Индивидуальное определение и родовое распространение человека” (BSB Ana 315 В I 11 S. 1–3), записанный приблизительно в 1925 или 1926 г., в котором Шелер анализирует двойственную сущность (Doppelwesen) человека. Как индивид и как член сообщества человек изначально расщеплен в своей двойственной эволюции. Особое положение человека в космосе одновременно обнаруживается и в человеческой индивидуальности, и в судьбе человека как вида.

Амбивалентность оценок самим Шелером своих философско-антропологических идей вынуждает взглянуть по-новому и на такой хорошо известный текст, как “Положение человека в космосе”. Это сочинение часто рассматривают как своеобразную высшую точку эволюции и сумму шелеровской антропологии. Такой смысл очевиден в опубликованной версии, особенно в широко известной второй редакции 1928 г. Однако в архиве Шелера сохранилось рукописное введение к его докладу в Дармштадте, специально посвященное принципам и методике философской антропологии (BSB Ana 315 В I 17

S. 1a–5a). В нем Шелер говорит о том, что не затрагивает в своем докладе ряд проблем, которые считает для философской антропологии центральными: отношение человека к основанию всех вещей (метафизика человека), происхождение и определение человека с философской и естественнонаучной точек зрения, физиология человека, телесность и психофизическая природа человека, сознание и социальный мир. В качестве единственной темы доклада Шелер называет вопрос о “монополии”, или об “особом положении” человека – вопрос важный, но далеко не единственный даже в числе важных. Сказанное заставляет трактовать доклад Шелера несколько иначе – как методологический набросок, в лучшем случае, как программное введение к проекту, которому вряд ли суждено было когда-нибудь осуществиться, даже если бы Шелер прожил дольше. Подобная манера задумывать большие, прорывные для целых научных направлений работы, делать наброски, а потом – под влиянием разных причин, а то и без всякой видимой причины – бросать их, переходя к другим темам, была типичной для Шелера.

Между тем внимательное знакомство с текстом “Бытия и времени” вынудило Шелера в свою очередь выступить с критикой ряда положений в концепции Хайдеггера. Возможно, Шелер был первым, кто подверг “Бытие и время” наиболее обстоятельной и глубокой критике. Читая присланную ему книгу, Шелер постоянно делал заметки на ее полях, а затем в течение года в его записных книжках появляется множество набросков, связанных с обдумыванием тех или иных тем “Бытия и времени”. По мере того как рождались новые мысли, спровоцированные работой Хайдеггера, Шелер вносил исправления в собственные готовившиеся к публикации сочинения и конспекты публичных выступлений. Результат этой деятельности отражен в книге “Идеализм – реализм”, которую Шелер не успел завершить и от которой сохранились отдельные – опубликованные и неопубликованные – фрагменты. Шелер высоко оценил позицию Хайдеггера и рассматривал ее в качестве продуктивной для развития всей европейской философии того времени. Вместе с тем анализ “Бытия и времени” лишь укрепил его в правильности собственной метафизической позиции, особенно в вопросах о несводимости проблемы ценностей к проблеме бытия и сверхисторической сущности человека.

В главе “Забота и страх – сущность и существование” своего сочинения “Идеализм – реализм” (ad 2., GW IX, 285 sq.) Шелер говорит о сущностных особенностях человека, манифестирующих себя в сопоставлении с “чистым бытием человека, с так-бытийными сущностями, с самими существующими вещами” как отличные от них. В этом отличие заявляет о себе фундаментальное различие между “сущностью” (Wesen) и “так-бытием” (Sosein) человека. Не учитывающее этого различия выделение человеческого существования из феномена персонифицированной человеческой целостности неизбежно приводит к понимаемой как естественная индивидуализация

в человеке даже того, что не может быть не естественным, ни тем более исключительно индивидуальным. Как, например, объяснить историю? Объяснить, не *что* она такое, но что она вообще *есть*. Объяснение первого, как демонстрирует Хайдеггер, подразумевает единство человека и истории. Но, замечает Шелер, феномен дистанцированности человека от истории не в меньшей, а, возможно, и в большей степени также характеризует бытие человека, как и историчность человеческого существования. Временность, конечно, является фундаментальной характеристикой человеческого бытия. Но откуда возникает для человека само время, почему оно может быть “дано” человеку?

Продемонстрированный Хайдеггером в аналитике Dasein метод Шелер называет “натуралистическим эмпиризмом”, искажающим само понятие Dasein: «То, что он (Хайдеггер. – М.Х.) определяет человека, понимаемого как solus ipse, как “Da-sein”, выгладит произволом и совершенно противоречит смыслу этого слова. Ибо Da-sein, несомненно, означает то, что есть лишь здесь и теперь – с человеческой точки зрения, – т.е. то, что имманентно миру» (GW IX, 286, Anm. 1). Эта критика и стоящая за ней аргументация базируются на следующей фундаментальной для Шелера идее: если бытие человека не исчерпывается феноменом индивидуального существования, то выходящие за рамки индивидуального существования сущностные характеристики человека должны непременно открывать реальность, обладающую статусом большего метафизического обобщения и, следовательно, заключающую в себе то онтологическое основание, с позиции которого правомерно интерпретировать Dasein. Именно такими сущностными характеристиками являются для Шелера дух и жизнь, или дух и порыв.

Образующее человека единство духа и жизни раскрывает себя через над-индивидуальный дух, “со-центрами” которого являются индивидуальные личности, в совместном осуществлении актов которых раскрывается “подлинное бытие сущности существующего”, обнаруживаемое каждым из людей в реальном бытии (GW IX, 288). Это “подлинное бытие сущности существующего” следует отличать от “случайного так-бытия” человека как индивидуальной личности. Не отличая сущность человека от случайного так-бытия человеческой индивидуальности, Хайдеггер, по мнению Шелера, выводит и дух, и жизнь преимущественно “из единства структуры заботы” (aus der Einheit der Sorgestruktur), сводя тем самым феномен человека к населяющим землю человеческим индивидам (GW IX, 289).

Вопрос о реакции Хайдеггера на эту критику – если она вообще имела место – нуждается в специальном исследовании. Однако личные отношения с Шелером были для Хайдеггера очень важны, о чем свидетельствует его реакция на известие о смерти Шелера 19 мая 1928 г. Получив это сообщение, 21 мая 1928 г. во время лекции Хайдеггер попросил своих студентов встать, и после минуты молчания в

глубоком потрясении сказал, что ушел из жизни человек, от которого зависело будущее всей философии. До конца своих дней Хайдеггер считал преждевременную кончину Шелера невосполнимой утратой. Наиболее ярко это ощущение выражено в произнесенной Хайдеггером короткой речи-некрологе на смерть Шелера:

“Умер Макс Шелер. Умер в средоточии своей огромной и многоплановой деятельности, на пороге проникновения в Последнее и Всеобщее, в начале новой преподавательской деятельности, с которой у него были связаны столь большие надежды.

Макс Шелер был – по величине и значимости своего творчества – наиболее мощной философской силой современной Германии, нет, всей современной Европы, всей современной философии вообще.

Решающим и отличительным свойством его существа была тотальность вопрошания, постоянное пребывание в средоточии всего сущего, необыкновенная чувствительность ко всем вновь открывающимся возможностям и вновь прорывающимся силам, неукротимый порыв мыслить и понимать, исходя из целого”<sup>3</sup>.

Искренняя и уже глубоко личная скорбь испытавшего утрату человека звучит в письме М. Хайдеггера от 30 мая 1928 г. ученику М. Шелера Паулю Ландсбергу, работавшему в Боннском университете. Это письмо сохранилось лишь в сделанной рукой Ландсберга, возможно, по просьбе вдовы Макса Шелера Марии Шелер копии, находящейся в фонде Шелера в Баварской государственной библиотеке (BSB Ana 315 E IV 1). Сердечно поблагодарив Ландсберга за его некролог на кончину Шелера, Хайдеггер говорит, как много значил для него Шелер: “Только от Макса Шелера ожидал я получить ответ, который должен был бы послужить мне руководством и помощью”.

Философский диалог Шелера и Хайдеггера оборвался слишком рано. Продлись он дольше, развитие феноменологической философии приняло бы, возможно, иное направление. В последние годы жизни Шелер все более склонялся к тому, чтобы при рассмотрении сущего избегать каких-либо трансцендентальных вопросов, неизбежно увлекающих в идеализм, в котором он, в частности, обвинял и гуссерлевские “Идеи I”, но понимать вещи такими, как они есть и даны нам. Видимо, поэтому Шелера так и поразило хайдеггеровское “Бытие и время”, в котором предпринимается попытка ревизии трансцендентальных оснований понятий “бытие” и “время” как самой разумеющихся. И поздний Шелер, и ранний Хайдеггер отказываются от взгляда на сознание (и самосознание) как на что-то данное и обращаются к тому, что делает это сознание (и самосознание) вообще возможным и что, следовательно, только и может быть безусловно “дано”.

Взявшаяся после смерти М. Шелера за организацию его архива и публикацию сочинений из рукописного наследия философа, Мария

<sup>3</sup> *Heidegger M. Andenken an Max Scheler // Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie / Hrsg. v. Paul Good. Bern, 1975. S. 9.*

Шелер не раз обращалась за помощью и консультацией к ученикам и друзьям покойного мужа, в том числе и к Хайдеггеру. По ее собственному замечанию, Хайдеггер существенно помог своими советами и рекомендациями при подготовке к печати первого тома из рукописного наследия М. Шелера (GW X, 508). Основная задача Хайдеггера сводилась к вычитыванию машинописных списков с рукописей М.Шелера, которые делала Мария Шелер. Трудность почерка Шелера и изошренность его философской терминологии делали эту процедуру абсолютно необходимой. Помимо Хайдеггера в этой работе также активно участвовали Адемар Гельб и Пауль Ландсберг.

Впрочем, как показывает сохранившаяся переписка Марии Шелер и М. Хайдеггера (BSB Ana 315 E IV 1), их сотрудничество в начале 1930-х годов складывалось непросто. Так, в начале 1933 г. (письмо от 18 января 1933 г.) она попросила ставшего знаменитым Хайдеггера написать предисловие к подготовленному ею тому сочинений мужа и выступить его официальным редактором, имя которого будет помещено на титульном листе. Ее резоны очевидны: она всего лишь домохозяйка с маленьким ребенком на руках, у нее нет академической степени, а для того чтобы том получил признание у философского сообщества, чтобы его заметили, чтобы он продавался, необходимы и солидный редактор, и предисловие авторитетного в философском мире человека, к тому же близко знавшего М.Шелера; кроме того, на этом настаивал издатель. Конечно, она рассчитывала, что Хайдеггер просто не сможет ей отказать. Но Хайдеггер прислал уклончивый ответ (в письме Адемару Гельбу от 9 марта 1933 г. Мария Шелер прямо называет его “отказом”), что, мол, он не видит смысла ни во введении, ни в предисловии, ни даже в кратком вступительном слове, что тексты Шелера скажут все за себя сами и что предисловия вообще-то – не его жанр, а редактором он фактивно быть не может.

Поставленная в трудную ситуацию, понимая, что хотя бы несколько строк (“eine ganz kurze Notiz sachlicher Art” – письмо от 8 февраля 1933 г.) от “философского авторитета”, если не предисловие, то хотя бы послесловие, для успеха тома необходимы, Мария Шелер продолжала и дальше просить Хайдеггера, с каждым новым письмом ощущая все большую безнадежность. Ее обращение становится нарочито почтительным, а аргументация – подчеркнута наивной. 5 марта она пишет, что хотя книга уже напечатана на 3/4, но время написать послесловие еще есть и что издателем оставлено для этого место; она жалуется, что ей помогают все меньше, что послесловие безусловно необходимо, а обратиться ей за помощью кроме Хайдеггера просто не к кому: Ландсберг внезапно и бесследно исчез<sup>4</sup>, от друзей из-за границы (А. Койре и Бюйтенкейка)

---

<sup>4</sup> Еврей по происхождению, с приходом в Германии к власти нацистов Пауль Людвиг Ландсберг попросил у руководства Боннского университета командировать его для научной работы во Францию, откуда не вернулся.

нет никаких известий; из помощников остался только А. Гельб, но он психолог и не может писать послесловие к тому по философии.

Вместе с тем Мария Шелер все яснее понимает, что в стране происходит что-то серьезное, причастность к чему М. Хайдеггера и ее собственная чуждость делают ее просьбу о предисловии/послесловии совершенно неуместной, а ее работу с архивом мужа – еще более одинокой. В том же письме от 5 марта она замечает, что не может идентифицировать себя с какой-либо партией, что не разделяет фанатизм других и не может видеть в окружающих людях врагов. Одновременно она надеется, что Хайдеггер и в этих новых условиях вполне доволен своей работой. Из письма от 23 марта 1933 г. становится совершенно понятно, что Мария Шелер уже более не будет просить Хайдеггера написать послесловие к тому, а написала его сама, постоянно иронизируя над надоедливymi вопросами издателя: кто будет автором послесловия – профессор или доцент? И опять скромное, но уверенное несогласие с “духом времени”, выразителями и активными творцами которого, как пытается убедить Марию Шелер в одном из своих писем 1933 г. М. Хайдеггер, должны стать философы: остается только надеяться на то, чтобы связанные с политическими переменами надежды людей сбылись, хотя она уверена, что подлинно позитивные изменения в человеческой жизни происходят незаметно и что они связаны не столько с изменением политики, сколько с трансформацией религиозного сознания. Хотя энтузиазм “всего этого движения”, несомненно, производит сильное впечатление.

Когда в середине 1933 г. первый том из наследия Макса Шелера наконец выходит из печати, Мария Шелер чувствует, что Хайдеггер стал для нее совершенно недостижим. Посылая ему экземпляр опубликованной книги, она долгое время не знает, получил ли он его и какова его реакция, о чем с беспокойством и некоторой долей надежды напоминает Хайдеггеру в письме от 2 августа 1933 г., хорошо понимая, что у ее адресата с его новыми служебными обязанностями и общественным статусом просто нет времени на личную переписку. Кроме того, на дворе был 1933 год, и открыто принимать участие в издании сочинений “неарийца” Шелера ставшему в мае ректором Фрайбургского университета и членом НСДАП Хайдеггеру было, по-видимому, просто неудобно и несвоевременно. Не случайно поэтому, что интенсивная переписка между Марией Шелер и М. Хайдеггером вскоре прекращается и возобновляется вновь лишь в 1950-х годах.

#### СОКРАЩЕНИЯ

GW – Max Scheler. Gesammelte Werke. Bd. I–XV. Bern; Bonn, 1971–1997.

BSB – Bayerische Staatsbibliothek, München.



МАКС ШЕЛЕР

ФИЛОСОФСКИЕ ФРАГМЕНТЫ  
ИЗ ЗАПИСНЫХ КНИЖЕК  
ПОСЛЕДНЕГО ГОДА ЖИЗНИ  
ЗАМЕЧАНИЯ К ПУБЛИКАЦИИ

Публикуемые фрагменты из записных книжек Макса Шелера относятся к 1927–1928 гг. и отражают главным образом реакцию Шелера на “Бытие и время” М. Хайдеггера. Важнейшие результаты изучения рукописей Макса Шелера последнего года его жизни, связанных с прочтением “Бытия и времени”, отражены в 9 томе собрания сочинений Шелера (GW IX), где опубликованы сохранившиеся части работы “Идеализм – реализм”, избранные заметки Шелера о “Бытии и времени” из записных книжек и других рукописей и его пометки на полях присланного ему Хайдеггером экземпляра своей книги. Однако далеко не все относящиеся к “Бытию и времени” заметки Шелера были включены издателем в этот том. На некоторую, хотя далеко не полную, компенсацию этого пробела и ориентирована данная публикация. Она не предполагает исчерпывающий источниковедческий, историко-философский и, тем более, философский анализ взаимоотношений и пересечений идей Хайдеггера периода “Бытия и времени” с антропологическим и метафизическим проектом позднего Шелера. Однако мы надеемся, что она будет способствовать тому, чтобы такой анализ со временем стал философски продуктивной реальностью.

Все фрагменты публикуются с любезного разрешения руководства отделом рукописей Баварской государственной библиотеки (Мюнхен). Орфография и пунктуация публикуемых фрагментов сохранены максимально близко к оригиналу.

*М.Л. Хорьков*

# ΦΡΑΓΜΕΝΤΥ

## ΦΡΑΓΜΕΝΤ Ι

BSB ana 315 b II 61 s. 60–64 (Notizbuch 61, 1927)

### IDEE UND DRANG

1. Der Geist als untätiges Prinzip – bringt Wesenheiten hervor; und nur unter Motivation der Drangrichtung – nie unabhängig von ihr. Er ist weder rein selbsttätig, – sodass er Ideen produzierte, ohne durch das andere Prinzip gereizt zu sein; noch ist er und sind seine Ideen und Wesenheiten selbstwertig in sich. Zunächst ist er bewegt durch die Güteliebe, die ein *Maximum von Realität bejaht*. Aber obzwar er nur vermöge dieser Liebe motivierbar ist, muss er gleichwohl motiviert werden durch eine gleichzeitige und gleichursprüngliche Richtung des Dranges. Es ist wie ihm inhärente “Weisheit” in Anbetracht des vorschwebenden Bestimmungsbildes des Grundes, die jene Idee produziert, die ein *Maximum von Fülle der im Drange angelegten Bilder möglich macht*. Die Idee ist daher stets ein *Versuch* und ausschließlich für die Realisierung da. S. Platons Auffassung der Mathematik bei Becker.

Das realisierende Seinsprinzip und das Ideierende können nur zusammen funktionieren. Jede Idee ist zum Realwerden des Realen. Die Realität selbst ist beides: Kraft und Ideal. “Idee” ist nie rein realisiert und ist nur Grenze, Maß, negatio, Ausschluss gewisser Möglichkeiten. Alle (wesensallgemein A sind B – kein A, das nicht B wäre). Notwendigkeit ist Unwirklichkeit des Gegenteils.

Heidegger versteht sehr richtig, dass *Husserls Wesenslehre* falsch ist. Aber er selbst kennt nur eine Contingenzlehre, die auch falsch ist.

2. Selbstverständlich gibt es keine Idee ohne zufälliges Sosein und Dasein (Bilder). Die Ideenzusammenhänge *gelten für die Dinge nicht aus Panarchie des Logos – sie gelten nur als Ideen für “diese Dinge”, sind da zu ihrer Realisierung*. Darum gibt es auch subjektiv keine Gedanken ohne Phantasieiaí – ohne Vorstellungen. Auch im “Deus” kann es keine solche geben. (Ersteres mit, zweites gegen Thomas von Aquin.)

Wohl können wir durch Reduction die Ideen von Bildern und Realität ablösen. Aber an sich gibt es keine Idee ohne Realität und Bild.

3. a) Dasselbe gilt für Werte. *Ontisch* frei schwebende “Werte” im Hartmann’schen Sinne gibt es nicht. Nur “für uns”. Die Werte erscheinen schon in der Natur, – auch im anorganischen, das nicht ohne teleokline Beziehung ist. Ein Dualismus von Wert und Realität ist also eo ipso falsch. Nur der ethische Wert des Geistes und in Reinheit nur Gottgeweiht. Die Verlegung der Werte in ideales Reich ist nur Folge des Mechanizismus. Selbst in der Geometrie gibt es ausgezeichnete Gebilde: Gerade, Kreis usw.

b) Die Werte-Höhen stehen mit Daseinsrelativität in gesetzlicher Beziehung – ferner mit Arten des Seins. Nur aktuales Sein hat die höchsten

Werte – nicht reales Sein, nicht zuständliches Sein.

Die Werte sind Art des Seins – Wertsein. In der Liebe ist Dasein und Wert noch ungeschieden. (s. Sympathiebuch).

c) So zufällig das Einssein von Wert und Realität ist, so wesensgesetzlich sind die wertbildenden und realsetzenden Akte untereinander verknüpft. Erinnerung und Wahrnehmung setzten Widerstand und Bewerten des Widerstandes voraus. Richtig Jaensch. (s. Formalismus: Gegen Kants Chaos der Triebe, die erst “geordnet werden”).

Alles liegt daran, die *Welt als Geschichte* zu fassen. Geschieht dies, so schauen wir ein Wachstum der Werte – auch an sich – nicht nur Entdeckung für uns. Insofern gibt es wertgeleitete Entwicklung. Es existiert nicht alle anorganische Substanz und Energie in Quantität und Lage, als es möglich wäre – nur nach Naturgesetzen. Anorganisches ist Leben und umgekehrt eingefasst. Das deutet auf die Einheit des Dranges.

d) Das Machtgesetz hat eine ontologische Grundlage auch in der Natur. Die Energien zerstören sich und so entwirrt Materie (= konstante Energiekomplexe). Sie gehen auf das Strahlende: Dem Leib Gottes entgegen. Die Materie ist nur eine historische Tatsache.

Die höchsten Werte sind die zunächst das Triebleben am schwächsten Bewegenden. Aber das Gesetz der schwächeren höheren und starken niederen Kategorien kehrt sich im Weltprozess allmählich um: Mit dem Sublimierungsgesetz der Kräfte wächst die Anziehungskraft des je höheren Wertes.

Die Welt – zunächst ein wüster Traum der Gottheit als Drang wird zunehmend Ordnung, Kosmos: Geschichte zum Kosmos.

e) So sehr Werte und zufällige Realität dual sind, so wenig gilt das für die Wesenheiten – die stets Wesenheiten der Werte und des Seins zugleich sind. Gewiss ist die ... synthetisch: Nicht also platonisch (ontos on) und nicht fichtisch – als setzte praktische Vernunft ihren Vorwurf (die Welt).

Die selbstwertige Idee, der Wert jenseits des Seins ist nur Flucht des Spießbürgers (Oberklassenideologie).

Die einzige Liebe, die nicht auswählt – nicht mehr im Gegensatz zu dem “?” der menschlichen Liebe – ist die Liebe des göttlichen Geistes. Das Sandkorn und Goethe gelten ihr – gleich. Darum allein ist sie Maßstab der Werte.

## ИДЕЯ И ПОРЫВ

1. Дух как недейтельный принцип – порождает сущностные характеристики; и лишь в мотивации направления порыва – он никогда не независим от них. Дух не является чисто самодейтельным – как если бы он производил идеи независимо от другого принципа; также ни он, ни его идеи и сущностные характеристики не являются самоценными-в-себе. Прежде всего, дух движим любовью к благу, *утверждающей максимум реальности*. Но хотя дух мотивируем лишь благодаря этой любви, он должен в то же время мотивироваться возни-

кающим одновременно и из одного с ним источника направлением порыва. Оно представляет собой словно бы некую присущую ему ввиду вырисовывающегося образа определения основы “мудрость”, производящую ту самую идею, которая *делает возможным максимум полноты заключенных в порыве образов*. Отсюда следует, что идея – это всегда *попытка*; она существует исключительно для реализации. См. платоновское понимание математики у Бекера<sup>5</sup>.

Реализующийся принцип бытия и идеирующее [начало] могут функционировать лишь вместе. Любая идея существует лишь для реального становления реального. Реальность сама по себе образована обеими [началами]: силой и идеалом. “Идея” никогда не реализуется в чистом виде; она – лишь граница, мера, *negatio*, исключение известных возможностей. Все (сущностно всеобщее все А суть В: нет никакого А, которое не было бы В). Необходимость – это недействительность противоположности.

Хайдеггер понимает совершенно правильно, что *учение Гуссерля о сущности* ложно. Но сам он знает лишь учение о контингенции, которое также ложно.

2. Само собой разумеется, что не существует никакой идеи без случайного так-бытия и здесь-бытия (образы). Связи с идеями *действительны для вещей не вследствие панархии логоса; они действительны лишь как идеи для “этих вещей”, они существуют для их реализации*. Поэтому и субъективно нет никаких мыслей без *phantasiai* – без представлений. Также и в “Deus” (“Боге”) не может быть дано ничего подобного. (Первое – в согласии с Фомой Аквинским, второе – нет.)<sup>6</sup>

Посредством редукции мы вполне могли бы отделить идеи от образов и реальности. Но не существует никакой идеи в себе, идеи без реальности и образа.

3. а) То же самое относится и к ценностям. *Онтически* свободно

<sup>5</sup> Бекер Оскар (1889–1964) – с 1928 г. внештатный профессор философии во Фрайбургском университете, с 1931 г. – ординарный профессор философии в Боннском университете. Основная область интересов: логика, философия и история математики.

<sup>6</sup> М. Шелер имеет в виду учение Фомы Аквинского о *conversio ad phantasma*. См. Сумма теологии. I. q. 84, art. 7, где отвечая на вопрос, “способен ли интеллект познать что-либо актуально посредством содержащихся в нем умных видов без обращения к образам” (*utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata*), Фома приходит к выводу, что нормальное человеческое познание без обращения ума к образам невозможно. Отталкиваясь, как и Шелер, от хайдеггеровской аналитики *Dasein*, этот аспект теории познания Фомы Аквинского подробно рассматривает Карл Ранер: *Rahner K. Geist in Welt // Samtliche Werke*. Bd. 2. Düsseldorf; Freiburg, 1996. S. 5–300.

<sup>7</sup> Развивая этику ценностей М. Шелера, разработанную им в книге “Формализм в этике и материальная этика ценностей” (1913/16), Николай Гартман создал собственное учение о ценностях (“Этика”, 1926), согласно которому ценности, хотя они и познаются эмоционально, а не рационально, обладают независимым от человеческого сознания универсальным бытием, так как любое познание есть “схватывание” бытия-

парящие “ценности” в гартмановском<sup>7</sup> смысле не существуют. Они существуют лишь “для нас”. Ценности появляются уже в природе, в том числе и в неорганическом мире, не лишенном телеоклинических отношений. Дуализм ценности и реальности также *eo ipso*<sup>8</sup> ложен. Лишь этическая ценность духа, и в чистоте – лишь освященность Богом. Отнесение ценностей в идеальное царство – это лишь следствие механицизма. Даже в геометрии существуют великолепные образы: прямая, круг и т.д.

б) Ценностные вершины находятся в закономерном отношении с относительностью существования – более чем с видами бытия. Лишь актуальное бытие обладает наивысшими ценностями – не реальное бытие, не подчиненное бытие.

Ценности являются видом бытия – ценностным бытием. В любви существование и ценность нераздельны (см. книгу о симпатии<sup>9</sup>).

с) Насколько случайно-единое бытие ценности и реальности, настолько же сущностно-закономерно соединены друг с другом ценностнообразующие и устанавливающие реальность акты. Память и восприятие предполагают сопротивление и оценку этого сопротивления. Правильно: Йенш<sup>10</sup>. (см. “Формализм”<sup>11</sup>: против кантовского хаоса инстинктов, которые “упорядочиваются”).

Все располагает к тому, чтобы определить *мир как историю*. Если нечто происходит, то мы наблюдаем и рост ценностей – в том числе и ценностей-в-самих-себе – а не только их открытие для нас. В этом смысле существует направляемое ценностями развитие. В каком-либо качестве и месте не существует никакой совершенно неорганической субстанции и энергии, как это могло бы показаться; они наличествуют лишь в соответствии с законами природы. Неорганическое обрамляет жизнь, и наоборот. Это объясняет и единство порыва.

д) Закон сохранения энергии имеет онтологическое основание также и в природе. Энергии разрушаются, и так возникает материя (= константные комплексы энергии). Они переходят в излучение – вопреки божественному Телу. Материя – это лишь исторический факт.

Наивысшие ценности – это прежде всего максимально ослаб-

---

в-себе. Абсолютная универсальность ценностей требует признать их идеальное бытие, напоминающее платоновские идеи (*Hartmann N. Ethik*. 4. Aufl. Berlin, 1962. S. 119 ff.). В архиве Шелера сохранился экземпляр “Этики” Н. Гартмана с его пометками на полях. Подробнее исследованием взаимосвязей между концепциями Шелера и Гартмана занимается д-р Антонио Да Ре (Падуанский университет).

<sup>8</sup> Сам по себе (*nam.*).

<sup>9</sup> *Scheler M. Wesen und Formen der Sympathie*. Bern, 1974 (GW VII).

<sup>10</sup> Йенш Эрих Рудольф (1883–1940) – профессор философии в университете Марбурга; основная область интересов: психология восприятия.

<sup>11</sup> *Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. 6. durchges. Aufl. Bern; München: Francke, 1980 (GW II).

ленные движения инстинктивной жизни. Но закон наислабейших наивысших и сильных низших категорий в ходе мирового процесса постепенно обращается вспять: вместе с законом сублимации сил [природы] возрастает и сила принятия [низшим] высших ценностей.

Мир – в первую очередь как пустынный мираж Божества в качестве порыва оказывается воспринимающим порядок, космос: история как космос.

е) В сколь большой мере ценности и случайная реальность дуальны, в столь же малой степени это относится к сущностям – они всегда оказываются одновременно и сущностями ценностей, и сущностями бытия. Разумеется... является синтетичной: не платоновской (ontos on) и не фихтовской – как если бы практический разум устанавливал ее тему (мир).

Идея, имеющая ценность в самой себе, ценность вне бытия – это лишь бегство обывателя (идеология высших классов).

Единственная любовь, которая не избирает – не более чем в противоположность “?” человеческой любви – это любовь божественного духа. Песчинка и Гёте подходят ей – одинаково. Именно поэтому она одна является мерилем ценностей.

## ФРАГМЕНТ II

BSB Ana 315 B II 67 S. 30–32 (Notizbuch 67,  
Ende 1927/28 – последняя записная книжка М.Шелера)

### ÜBERHISTORIZITÄT DES MENSCHEN

Als Bewegung in einer Richtung ist Menschsein überhistorischer Quell der *Geschichtlichkeit* – auch seines eigenen Seins. Wesen der Historizität ist nicht historisch. Sylta und Heidegger hier im Irrtum.

Leben und Er-lebnis sind eins: Als *Er-leben* des Lebens – mitschreiten, nicht rückschauen. Was zum Bewusstsein kommt, ist Vergangenes, erstarrtes Leben ist und Leben und Erleben zugleich. Das Gesamterleben des Menschen ist 1. historisch, 2. überhistorisch (metaphysisch), 3. unterhistorisch (animalisch), 4. nebenhistorisch (anekdotisch), 5. intim-geschichtsfremd (Nie in Geschichte eingehend: Alle Einsamkeit. Tod).

In der morphologischen Bildung geht das Leben als Prozess fester Gliederung und ARTUNG... und an... die physikalisch-chemisch... Natur ein, die gegenüber der Einbild dieses Prozesses variabel sind. Darum deuten morphologische Ähnlichkeiten nie eindeutig auf physiologische hin. Wohl aber ist die physiologische Ähnlichkeit Disposition unter ähnlichen chemischen physikalischen Umständen zu ähnlichen Formen zu gelangen.

Der zufälligen naturhistorischen und historischen Tatsächlichkeit des

Menschen hat die philosophische Anthropologie stets entgegenzuhalten die ungeheuren *Möglichkeiten seines Andersseins*. (Anfangen von denselben Erb-werten von denen nur wenige aktualisiert werden.) Die Plastizität des Menschen liegt verwurzelt in der Abhängigkeit der Gestalt seiner Organe vom Großhirn.

Wie immer der Mensch aus der vormenschlichen Natur entsprang, es gilt:

1. Wie jede Art ist er Arten-Geburt des Allebens.
2. Es offenbart, enthüllt, manifestiert sich in ihm der Geist als Aktus, der vorher sich nur als in "Ideen" offenbarte.

### СВЕРХИСТОРИЧНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА

Как движение в некотором направлении человеческое бытие является сверхисторическим источником *историчности* – в том числе и историчности своего собственного бытия. Сущность историчности не исторична. Сильта и Хайдеггер здесь ошибаются.

Жизнь и пере-живание едины: как *пере-живание* жизни – шествие вместе с жизнью, а не оглядка на нее. То, что становится сознанием, есть прошедшее; мгновение жизни – это жизнь и пере-живание вместе. Целостное переживание человека 1. исторично, 2. сверхисторично (метафизично), 3. до-исторично (анималистично), 4. околоисторично (анекдотично), 5. интимно и чуждо истории (никогда не входит в историю: всеобщее одиночество, смерть).

В морфологическом формировании жизнь как процесс устойчивого разделения и ВИДООБРАЗОВАНИЯ не входит в... и... физико-химич[ескую] природу, которые в противоположность оформленности этого процесса вариативны. Поэтому морфологическое сходство никогда однозначно не объясняет сходство физиологическое. Скорее физиологическое сходство представляет собой диспозицию достигать при схожих химических [и] физических условиях схожих форм.

Случайной естественно-исторической и исторической фактичности человека философская антропология уверенно противопоставила огромные *возможности иного бытия человека*. (Начиная с наследственных ценностей, из которых актуализованы лишь немногие.) Пластичность человека укоренена в зависимости облика его органов от головного мозга.

Каким бы именно образом человек не возник из до-человеческой природы, для него характерно следующее:

1. Как и всякий другой вид, он представляет собой видовое рождение всеобщей жизни.
2. В нем проявляет, открывает, манифестирует себя дух как акт,

прежде обнаруживавший себя лишь в “идеях”.

### ФРАГМЕНТ III

BSB Ana 315 B II 61 S. 58 (Notizbuch 61, 1927)

#### ZEIT UND SORGE

Spengler hat die aegyptische Kultur die Kultur der “langatmigen” Sorge genannt. Ihr ist gedacht, Vorblick und Rückblick (um der Aufgabe willen) eigen – das zwiefache Gegenteil zum *Aufgehen in die Geburt des Augenblicks* und zum Voll-gesammeltsein in dem “nunc stans” des “ewigen Lebens” mitten in der Zeit. Auch hier: ein Mittleres zwischen zwei Grenzzuständen. Der Mensch des Alltags ist wieder getroffen. Es ist ein Versuch, die primäre Zeitlichkeit zu deduzieren oder doch als sinnhafte Notwendigkeit zu “verstehen” aus der *Struktur des Menschen* als eines Sorge-wesens – als Folge einer dynamischen Spannungsstruktur. Das Letztere ist wohl anzuerkennen. Das Sein, “das unvollendet ist und dem es um sich geht” – *fordert Zeit*. Das Nichtigke, das seine Nichtigkeit durch Abtragung seiner Schuld aufzuheben sucht, – *fordert Zeit*.

#### ВРЕМЯ И ЗАБОТА

Шпенглер назвал египетскую культуру культурой “беспредельной” заботы. О ней думают, что в ней (ради решения ее задач) объединены взгляд в будущее и взгляд в прошлое: двойственная противоположность к *восхождению в рождение мгновения* и к целособранному бытию в “nunc stans”<sup>12</sup> “вечной жизни” во времени. И здесь: между двумя пограничными состояниями нечто среднее. Нам снова встречается человек повседневности. Налицо попытка дедуцировать первичную временность или “понять” ее как обладающую смыслом необходимость из *структуры человека* как существа, пребывающего в заботе – как следствие некоей динамически напряженной структуры. Последнее следует признать во всей его полноте. Бытие, “которое является несовершенным и которое заинтересовано в себе самом” – *требует время*. Ничто, которое стремится снять свое ничтожество путем погашения своей ви-

---

<sup>12</sup> “Состояние теперь” (*лат.*).

<sup>13</sup> Терминология данного пассажа, возможно, отсылает к фрагменту Анаксимандра: “А из каких [начал] вещам рождение, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды [= ущерба] в назначенный срок времени.” (Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1 / Пер. А.В. Лебедев. М., 1989. С. 127). Ср. разработку этой темы у позднего Хайдеггера: Изречение Анаксимандра // Мартин Хайдеггер. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 28–68.



## ФРАГМЕНТ IV

BSB Ana 315 B II 60 S. 4–9 (Notizbuch 60, 1927)

### WAHRHEIT

1. “Immanente Wahrheit” geht auf intentionale Gegenstände und Deckung von Anschauung und Gedanke.
2. Transcendentale Wahrheit auf Sosein des Realen, das als solches vorgegeben ist.
3. Objektive Wahrheit ist Deckung von Sinngebilden des Urteils mit anschaulichem Sachverhalt. Sie “besteht” oder “nicht” – wenn geurteilt ist. Wahrheit schließt ein: Denkart – ideales Sein.
4. Die entdeckterische Wahrheitsfunktion wird in objektiven Verhältnissen vor... Urteil und... Gegenstände verwendet.
5. Wahr-sein als ontischer Bestand.
6. Deckung ist Zeichen. Die wesentliche Deckung ist die von apriori aposteriori.

### *Mit Recht Heidegger:*

1. “Übereinstimmung” ist Gleichheit; aber Gleichheit worin denn? Was besagt “adaequatio intellectus cum re”? Abbildung? “Aequare” ist doch Angleichung und ist hier nicht Soseinsidentität gemeint.
2. *Sinngehalt und anschaulicher Tatbestand* decken sich; was ist dies für ein Sein diese Beziehung eines Idealen zu einem realen Sein?
3. Wahr-sein ist die *Sache* (Sosein) *in Entdecktheit* und Wahrsein ist Entdeckendsein.
4. Es ist zunächst ein existentialer Modus des Menschen als “Dasein”. Das meint wohl Thomas, wenn er sagt: Nur wenn der Intellectus nicht bestimmt ist durch die Materie des Leibes (nus poeticos), kann er durch die Sache bestimmt sein. Ist die Wahrheit nicht durch innere *Wahrhaftigkeit bedingt* – nicht des Reales, sondern der Selbstvergegenständlichung alles nur Psychischen, der Außerkraftsetzung der Wünsche, Begierden, die ein Bild in ihrer Linie formen – im Gegensatz zur Sache?
5. Das Wahr-sein fällt mit Selbstgegebenheit zusammen respective dem Einleuchten der unverdeckten Sache in mente. Anders das Wahr – Falsch.
6. Wahrheit nicht statisch; sie ist Aktus der Bewährung.

### *Zeit und Wahrheit*

Ist “das Cäsar 44 starb” unabhängig von der Zeit? Wieso? War der Satz “wahr” ehe das Ereignis eintrat? Ist der Satz – sofern die Zeitbestimmung in die Materie des Urteils aufgenommen ist – zu jeder folgenden Zeit wahr?

Das erstere ist nicht der Fall. – Das letztere wohl. Aber “ewig” ist doch dieses Wahrsein nicht! Schon aus erstem Grunde, daß das urteilende geistige Sein ist doch Voraussetzung, dass Wahrheit sei. Und dies ist doch endliches, zeitliches Sein – ohne transzendentalen Schluss. Dass der ideale Sinngehalt und der Tatbestand und ihre Deckung keine zeitliche Relation sind, besagt keineswegs, der Sinngehalt könne außerhalb des Urteilsaktes sein – und ohne den Tatbestand – oder der Tatbestand richtet sich dem idealen Gehalt. Wahrheit besteht nur in drei A: 1. Ideale Gehalt. 2. Aktus. 3. Sache. Es geht nicht an, gefundene Sätze und die Art wie der Satz eines anderen übereinstimmt mit einer Tatsache, der Satz im Buch – abgelöst vom Aktus – auf das ursprüngliche Wahrheitserlebnis anzuwenden. Die Unabhängigkeit der Relation (1, 3) von der Zeitstelle des Aktus (2) ist keine Unabhängigkeit vom Aktus.

### ИСТИНА

1. “Имманентная истина” восходит к интенциональным предметам и сокрытию воззрения и мысли.

2. Трансцендентальная истина [восходит] к так-бытию реального, заданному как таковое.

3. Объективная истина есть сокрытие чувственных образований суждения предметным содержанием воззрения. Она “состоит” или “не состоит” – в зависимости от того, как судить. Истина замкнута: способ мышления – идеальное бытие.

4. Функция истины совершать открытия выступает в объективных отношениях прежде... суждения и... предметов.

5. Быть истинным как онтическое наличие.

6. Сокрытие есть знак. Сущностное сокрытие есть *a priori* *aposteriori*.

### *Хайдеггер прав:*

1. “Согласование” – это тождество. Но тогда в чем состоит это тождество? Что означает “*adaequatio intellectus cum re*”<sup>14</sup>? Отображение? “*Aequare*”<sup>15</sup> – это уподобление; идентичность так-бытия здесь в виду не имеется.

2. *Содержание чувств и фактическое наличие воззрения* скрывают себя. Чем будет для бытия это отношение идеального бытия к бытию реальному?

3. Быть истинным – это *предмет* (так-бытие) в *открываемости*, и истинное бытие – это открывающее бытие.

4. Прежде всего существует экзистенциальный модус человека как “здесь-бытия”. Это имеет в виду Фома [Аквинский], говоря: лишь когда интеллект не определен материей плоти (*nus poeticos*),

<sup>14</sup> Соответствие ума вещи (*лат.*).

<sup>15</sup> Уравнивание (*лат.*).

он может быть определен предметом. *Обуславливается* ли истина не внутренней истинностью – относится ли она не к реальному, но к самоопредмечиванию всего, что является только лишь психическим, к утверждению во вне силы желаний, вожделения, формирующих в соответствии со своей линией образ – в противоположность вещи?

5. Бытие истинным совпадает с самоданностью соответственно убедительности несокрытой вещи *in mente*<sup>16</sup>. Иное: истинное – ложное.

6. Истина не статична; она есть акт проверки на истинность.

### *Время и истина*

Независимо ли [высказывание] “Цезарь умер в 44 г. до н.э.” от времени? Каким образом? Не вошло ли прежде это высказывание “истинно” в событие? Является ли это высказывание – насколько определение времени воспринимается материей суждения – истинным для всякого последующего [момента] времени? Первого не бывает. Второе имеет место. Но это бытие истинным отнюдь не “вечно”! Уже на том первейшем основании, что выносящее суждение духовное бытие – это лишь предпосылка того, что истина существует. Оно представляет собой конечное, временное бытие – без трансцендентального финала. Тот [факт], что идеальное содержание чувств, фактическая наличность и их сокрытие не являются отношениями во времени, никоим образом не указывает на то, что содержание чувств может быть вне акта суждения – и без фактической наличности – или что фактическая наличность направлена на идеальное содержание. Истина состоит лишь в трех А: 1. идеальном содержании; 2. акте; 3. вещи. Неправильно прилагать сформулированные высказывания и тот способ, каким высказывание другого согласуется с фактом, высказывание в книге – вне акта – к изначальному переживанию истины. Независимость отношения (1, 3) от времени и места совершения акта (2) не есть независимость от акта.

### ФРАГМЕНТ V

BSB Ana 315 B II 64 S. 17, 16 (Notizbuch 64, 1927)

#### ANGST

Der Mensch ist Angst – und Liebe. Die Angst ist Folge der Triebverdrängung, Vergehirnlichung des Menschen. Sie führt zum extremen Machtwillen, der zentral der Angst begegnet. Die Liebe ist nicht nur Liebe zum Bekannten – zum Wesens-unbekannten. Die Liebe sucht das Wesen an sich – in der Sphäre unbekannter Wesenheit. Die Heidegger’sche

<sup>16</sup> В сознании (*лат.*).

Lehre von der Angst – ist nur absolute Irdischkeit. Angst ist biologisch-psychologische Urtatsache des Menschen. Er ermöglicht die Idee des Sündenfalls. Liebe ist Überwindung der Angst. Der “Raum” ist nicht angstweckend – nur das was “darin” sein könnte (s. Lieb...). Pascal. Ideale Gegenstände erwecken keine Angst. Schiller. Die Liebe zum neuen Wesensreich – das ist objektiver Grund zur Angst vor Realem und Zufälligem.

Der Pionier des lebensüberflutenden Lebens – das ist das erste – .

Die “ziehende Schöne” – das war doch das Erste – und ihr Nichterscheinen forderte Angst.

Die Theorie L. (Liebecks?) steigert – Angst in der Geschichte.

## LIEBE UND TOD

Der Eros und der Todestrieb sind die Urphaenomene des Lebens. Alle... besorgt der Eros, alles Altern der Trieb zum Tode. Das allgemeine Leben ist nur Eros. Der Todestrieb ist sekundär – und nur für... (Wegbereitung? Wegbrechung?) des Eros da. Leb[en] und Sterben.

## СТРАХ

Человек – это страх. И любовь. Страх – это следствие вытеснения инстинктов и оmozговления человека. Он ведет к предельной воле к власти, сердцевине страха. Любовь – это не только любовь к известному, но и к неизвестному по своей сути. Любовь ищет сущность в самой себе – в сфере неизвестной сущности. Учение Хайдеггера о страхе абсолютно земное. Страх – биолого-психологический изначальный факт человека. Он делает возможной идею грехопадения. Любовь – это преодоление страха. “Пространство” не пробуждает страх – страх пробуждает лишь то, что может “в нем” быть (см. Люб...). Паскаль. Идеальные предметы не вызывают страх. Шиллер. Любовь к новому царству сущности – это объективное основание для страха перед реальным и случайным.

Пионер жизни, переливающейся через край жизни – это первое – .

“Притягивающая красота” – это было первое – и ее неявность влекет за собой страх.

Теория Л. (Либека?): возрастает – страх в истории.

## ЛЮБОВЬ И СМЕРТЬ

Эрос и инстинкт смерти – это изначальные феномены жизни. Все

[юное] заботится об эросе, все состарившееся – об инстинкте смерти. Всеобщая жизнь – это только эрос. Инстинкт смерти вторичен и существует лишь для... (подготовки пути?, прерывания пути?) эроса. Жизнь и смерть.

## ФРАГМЕНТ VI

BSB Ana 315 B II 63 S. 8–16 (Notizbuch 63, 1927)

### GEIST UND ZEIT

1. Ewig ist allein ens a se *als* solches.
2. Der Geist ist überzeitlich – aber *zeit-bezogen*.
3. Die klassische Lehre, die einen *überzeitlichen aktiven und fertigen* Geist annimmt, ist falsch.
  - a) Die Tätigkeit empfängt der Geist erst durch das Leben und *geistige Tätigkeit* ist zeitlich im Sinne von zeit-setzend.
  - b) Der Geist ist nicht historisch konstant. Er wächst, nimmt ab auch an kategorialen Denk-Schau-Liebesformen – der Funktionalisierung von Ideen.
  - c) Der Geist differenziert sich in Aktqualitäten von Ideen erst durch Mitgehen und Konstruktion mit ewigem Geist.
4. Aber: Der Geist als *intentio* ist auch im Menschen überzeitlich. Die *intentio* ist instantan<sup>17</sup> – am Ende der Tätigkeit – und schneidet die absolute [und] individuelle Zeit. Hier ist der Widerspruch zu Heidegger.
5. Die Werdezeit als absolute Zeit (im Unterschied von der Zeit des Sein-Werdens) ist die Art und Weise, in der “Leben” auf Grund seiner ontologischen Wesensnatur (als Selbst-sicherhaltendes, Selbst-sichbewegendes, Selbst-sichveränderndes, auf sich als zu einem Ziele bezogenes im Erreichen Vergehen des Seins) *ist*. Die Geschichtlichkeit des Geistes ist nicht eine Folge des reinen Geistes, sondern des Lebens, *in und durch das sich der Geist darstellt*; das ihm Tätigkeit und Wirksamkeit verleiht, das ihn aber auch je begrenzt auf die Begebenheiten des Lebenserforderlichen.
6. Die relative objektive Zeit der Physik, die messbar ist, ist relativ auf die absolute Zeit des Lebens.
7. Die *eine* absolute Zeit des Allebens.
8. Es gibt Unterhistorisches: Die Phasenfolgen des Lebens und die anorganische Natur. Historisches: Die Einheit von Geist und Leben. Überhistorisches: 1) Der überzeitliche Geist. 2) Ewiges.
9. Leben ist sempitern: Überall ist Zeitlichkeit, wo Leben ist.
10. Heidegger verkennt: dass der Geist auch als überzeitlicher wachsen kann – in dem ihm in seinem überzeitlichen Sein doch das, was er historisch

<sup>17</sup> От франц. *instantané* – моментальный, мгновенный.

wurde, immanent – in ihm erhalten bleibt. Das erst erklärt “Kulturwachstum”.

11. Er verkennt die Seinsrelativität des historischen Seins selbst auf die Stellung des Beobachters in der absoluten Zeit und dass eben dies Prinzip der historischen Relativität die Überzeitlichkeit des Geistes voraussetzt.

“Im Vorlaufen zu seinem Vorbei – *hat* Dasein Zeit”. Es gibt sich selbst Zeit – ist zeitlich.

## BERGSON UND HEIDEGGER

Auch für Bergson “ist” der Mensch seine Geschichte. Genau wie für Graf York, für Heidegger. Auch das ist “Historismus”. Nur nicht Historismus der Gewordenen, sondern der werdenden Geschichte. So gibt es keinen Appell an Überhistorisches, – sei es ens a se – sei es Person.

Aber dieser Standort vergisst nicht nur Relativität des historischen Seins, seine Erlösbarkeit; er sieht auch nicht, dass die Geschichte immer am Menschen ist (als Teil), *nicht* der Mensch (Dasein) “in der Geschichte”.

1. Es gibt “*Unterhistorisches*”, d.h. das, was im Menschen zur Natur gehört, der toten, wie der lebendigen. Dazu gehört auch das erbliche, biologische Apriori (Mythos, Vorzeit).

2. “*Nebenhistorisches*”: Intime Person (gegenüber Litt).

3. Das “*Überhistorische*”: Beziehung des Zentrums zu sich selbst und zum ens a se und seinem Werdesein. Es gibt weder “Kosmos” noch Vorsehung, *Idea*e ante res. Und doch bleibt das Wahr-Sein am Wahren (mit...), das Gut-Sein selbst “überzeitlich”.

Prinzip der Vernunft selbst.

4. *Es gibt das “historisch Gleichgültige”*. Geschichte nicht Summe von individuellen Biographien ist, sondern kollektiver Wandlungen. Auch hier ist eine Einfachheit der Struktur des Daseins vorausgesetzt, die *nicht existiert. Die ewigen Wahrheiten der Mathematik.*

Es ist durchaus unklar, wie denn Dasein bei Heidegger zeitlich sein soll. *Ein Ereignis* in “wir” und objektiver *Zeit ist es nicht*. Es soll *Zeit sich nehmen*, da es historisch ist, d.h. etwas um seinetwillen werden “soll”. Ist es dann aber nicht gerade überzeitlich – wenn es Zeit setzt?

Heidegger müsste “Leben” und “Geist”, Lebenszentrum und Aktzentrum doch besonders prüfen in ihrem Verhältnis zur Zeit.

Diejenigen Sätze der Mathematik, die auf eindeutigen, streng gesetzmäßigen Erzeugungsprinzipien beruhen (“Mathematik ist mehr Tun als Erkennen” – Brower), sind auf alle Fälle “*sempitern*e” Wahrheiten, da sie auf dasselbe relativ sind als die Zeit selbst. Nur die Sätze, die auf “freien Zahlfolgen” beruhen, müssen konstruiert sein, um wahr zu sein. Es muss ein Beispiel, ein Fall aufgewiesen sein – phänomenologisch – für den sie gelten. Ewige Wahrheiten und Wahrheiten für *göttlichen Geist* sind auch die ersten nicht. Aber ist zwei mal zwei = vier ( $2 \times 2 = 4$ ) nicht mindestens *sempitern* gültig?

## TOD

Der Tod hätte die absolute metaphysische Bedeutung nur dann, käme er dem Menschen qua Menschen allein zu: Er ist aber eine allgemeine Tatsache (Wesenstatsache) des Lebens und des Menschen nur, soweit er Lebewesen ist. Die besondere eigenartige Stellung, die jeder "für sich" zu seinem Tod hat – zweifellos richtig – kann mit ihrer Ergriffenheit diese Identität des Todes nicht aufheben. Sollen wirklich alle Seinsarten abhängig sein vom Leben und Tod des Wesens, das "ich selbst bin"? "Für mich" – gewiss.

Der Tod wird *in* seinem Auf- und Zukommen und im selben Masse durch uns als Person möglich überwunden: Die Person eignet sich Energie des Daseins und Wirkens und der Selbstständigkeit des Daseins an, während die ursprüngliche Lebensenergie langsam in ihre anorganische Form zurückfindet. Nur die nicht durch den Geist angeeignete Energie kann ins Anorganische zurückfinden. Die These Heideggers, es sei der Tod das "Vorlaufen" in die Möglichkeit der Unmöglichkeit des Daseins, ist also falsch. Sie erinnert an Freud, nach dem Todestrieb das Zurück ins Anorganische ist.

Die Geschichtlichkeit des Daseins (Mensch) beruht zwar auf der Bedeutung des Todes, gleichzeitig aber auch auf dem durch den biologischen Rythmus des Lebens unverbrüchlichen *Überlebens*-Charakter aller geistigen Werke, Inhalte – ihrer Aufnehmbarkeit und Fortführbarkeit durch andere.

Das setzt die *Überzeitlichkeit des geistigen Subjekts* gegenüber dem Rythmus des Lebens voraus.

Die Heidegger'sche Lehre setzt einen absoluten Individualismus und Singularismus voraus (*solus ipse*), dar ein ganz spätes Produkt der Geschichte ist. Sie führt in Weltenprivatismus in der Zeit.

Der Tod nimmt mit seiner Nähe ein freundlicheres Gesicht an – nach Heidegger unverständlich.

Heidegger und Spinoza: "Der freie Mensch denkt..." (Goethe). Die Wahrheit ist: Der freie Mensch sieht eine *Struktur seines Lebens*, in die er geforderte Inhalte setzt.

## PARADOXIE...

Ist Geist und Person überzeitlich, müssen sie dann nicht *immer* gewesen sein? (Präexistenz).

Nie! Denn:

1. Zentrum der Akte ist ontisch identisch mit Geist als Attribut.
2. Individuelles Wesen *wird* erst "mit" der Realisierung, Ertätigung durch ein Lebewesen (*cum rebus ens*).
3. Aneignung der Tätigkeit während des Lebensabflusses – also mögliche Post-Existenz.
4. Überzeitlichkeit schließt "Bezug auf Zeitlichkeit" und Wesensbezug nicht aus.
5. *Maß* von Sublimierung und Erkräftigung und Erwerbung von Ideen,

Funktion – fließt in die überzeitliche Sphäre der Person zurück.

#### INTENTIO. AKT. TÄTIGKEIT

1. *Intentio* ist das Korrelat zu Wesen, Wesenswert. Sie ist unabhängig vom Leben; sie entspricht in ihrer Gesetzlichkeit den Seinsprinzipien. Sie schneidet die absolute Zeit des Lebens.

2. *Tätigkeit* ist biopsychischer Begriff. Alle intentionale Tätigkeit ist biologisch, d.h. physiologisch und psychologisch bedingt.

3. *Akt* ist *Intentio*, sofern sie von 1. Tätigkeit tragbar, 2. aber noch unbestimmt in welchem Grad durch wen(?) usw. gedacht ist. Ein Grenzbegriff.

Die fundamentale Frage: Wie kann *überzeitliches* Sein (von Akt und Idee) *wachsen durch zeitliche Tätigkeit* – wie kann das, was in der Sphäre der Zeitlichkeit geschieht – fruchtbar werden für den überzeitlichen Geist (und ewiges Sein), ist nie richtig gestellt werden. Bei Kant besteht zwischen zeitlichem und überzeitlichem Sein (des Dinges an sich im Menschen) *absolute Kluft* (Euken).

Ist es nicht Urphänomen, dass durch zeitliche Denkakte usw. sempiterna Wahrheiten gefunden werden?  $2 \text{ mal } 2 = 4$ .

#### ДУХ И ВРЕМЯ

1. Вечным является единственно *ens a se как* таковое.

2. Дух – над временем, но *связан со временем*.

3. Классическое учение, признающее некий *надвременно активный и совершенный* дух, ложно.

а) Деятельность воспринимает дух прежде всего через жизнь, а *духовная деятельность* связана со временем в том смысле, что она устанавливает время.

б) Дух не является исторически константным. Он размягчается и мельчает в категориальных формах мышления, созерцания, любви – в функционализации идей.

с) В качествах актов дух дифференцируется от идей прежде всего посредством совместного протекания и [общей] конструкции с вечным духом.

4. Но: как *intentio* дух является надвременным также и в человеке. *Intentio* является мгновенным – в конце деятельности – и разделяет абсолютное [и] индивидуальное время. Здесь у Хайдеггера противоречие.

5. Время становления как абсолютное время (в отличие от времени бытия-становления) является тем способом, которым “жизнь” на основании своей онтологической сущностной природы (как само себя сохраняющее, само себя движущее, само себя изменяющее, связанное с самим собой как с целью, реализуемой в достижении чего-либо, протекание бытия) *есть*. Историчность духа является следствием не чистого духа, но жизни, *в которой и посредством которой представля-*



*ет себя дух*; жизнь наделяет дух деятельностью и активностью, но она же и ограничивает его требуемыми жизнью событиями.

6. Относительно объективное измеряемое физическое время является относительным в сравнении с абсолютным временем жизни.

7. Абсолютное время всеобщей жизни.

8. Существует доисторическое: последовательные фазы жизни и неорганическая природа. Историческое: единство духа и жизни. Сверхисторическое: 1) надвременной дух. 2) вечное.

9. Жизнь постоянна: повсюду там, где существует жизнь, есть временность.

10. Хайдеггер недооценивает: что дух может расти так же и как нечто надвременное – в той мере, в какой в нем в его надвременном бытии имманентно сохраняется то, что он является историческим. Прежде всего это объясняет “рост культуры”.

11. Он (Хайдеггер) недооценивает бытийственную относительность исторического бытия как такового в отношении позиции наблюдателя в абсолютном времени и [то,] что именно этот принцип исторической относительности обуславливает надвременность духа.

“В пред-шествии к своему прохождению здесь-бытие *имеет* время”. Оно дает само себе время – оно временно.

#### БЕРГСОН И ХАЙДЕГГЕР

И для Бергсона человек “есть” его история. Точно так же как для графа Йорка и Хайдеггера. И это тоже “историзм”. Только историзм не ставшей, но становящейся истории. Нет никакого обращения к сверхисторическому – будь то *ens a se*, будь то личность.

Но эта позиция забывает не только относительность исторического бытия, его разрешимость; она также не замечает, что история всегда существует в человеке (как часть), а *не* человек (здесь-бытие) – “в истории”.

1. Существует “*доисторическое*”, т.е. то, что в человеке принадлежит природе, как мертвой, так и живой. Сюда же относится и наследственное, биологическое а *prigoi* (миф, доисторическое время).

2. “*Около-историческое*”: интимная личность (против Литта<sup>18</sup>).

3. “*Сверхисторическое*”: связь центра с самим собой, с *ens a se* и со своим становящимся бытием. Нет ни “космоса”, ни Провидения, нет идей прежде вещей (*ideae ante res*). И все же бытие истинным остается в истинном (с...), [как и] само благое бытие, “надвременным”.

Принцип разума самого по себе.

4. Существует “*исторически безразличное*”. История – это не сумма индивидуальных биографий, но совокупность коллективных

---

<sup>18</sup> Литт Теодор (1880–1962) – профессор философии в университетах Бонна и Лейпцига.

изменений. Здесь также предполагается некая простота структуры здесь-бытия, которая *не существует. Вечные истины математики.*

Совершенно не ясно, каким тогда образом здесь-бытие у Хайдеггера должно быть временным. *Событием* в “нас” и в объективном времени оно не является. Оно должно *принимать на себя время*, так как является историческим, т.е. “должно” из-за него становиться чем-то. Но разве не является оно поэтому непосредственно надвременным – если оно устанавливает время?

Хайдеггер должен был бы “жизнь” и “дух”, жизненный центр и центр актов с особым тщанием проверить в их отношении ко времени.

Те высказывания математики, которые основываются на однозначных, строго закономерных принципах выведения (“Математика – это скорее деятельность, чем познание” – Брауэр), являются в любом случае “*постоянными*” истинами, так как они относительны в том же самом смысле, что и само время. Лишь те высказывания, которые основываются на “свободных числовых рядах”, для того, чтобы быть истинными, должны быть сконструированы. Должен обнаруживаться – феноменологически – хотя бы один пример, случай, для которого они были бы истинны. Вечные истины и истины для *божественного духа* также не относятся к числу первых. Но разве дважды два четыре ( $2 \times 2 = 4$ ) не истинно по меньшей мере постоянно?

## СМЕРТЬ

Смерть обладала бы абсолютным метафизическим значением лишь в том случае, если бы была характерна лишь для человека как человека. Но она представляет собой всеобщий факт (сущностный факт) жизни и относится к человеку постольку, поскольку он является живым существом. То особое уникальное положение, которым обладает каждый “для себя” в отношении своей смерти – несомненно правильное – не может при всей своей потрясаемости снять эту идентичность смерти. Должны ли действительно все виды бытия быть зависимы от жизни и смерти того существа, которое “есть я сам”? “Для меня” – несомненно.

Смерть в своей поступи и своем движении в такой же самой мере по возможности преодолевается нами как личностью: личность усваивает энергию здесь-бытия и деятельности и само-стоятельность здесь-бытия, в то время как изначальная жизненная энергия медленно возвращается в свою неорганическую форму. Лишь не усвоенная духом энергия может обратиться назад в неорганическое. Тезис Хайдеггера о том, что смерть – это “забегание” в возможность невозможности здесь-бытия, является, таким образом, ложным. Он напоминает о Фрейте, согласно которому инстинкт смерти – это возвращение в неорганическое.

---

<sup>19</sup> Один только я (*лат.*).

Историчность здесь-бытия (человек) покоится хотя и на значении смерти, но одновременно – и на благодаря биологическому ритму жизни непрерывном *переживательном* характере всякой духовной деятельности, содержательно – на ее восприимчивости и продолжаемости посредством других [людей].

Это предполагает *надвременность духовного субъекта* перед ритмом жизни.

Учение Хайдеггера предполагает абсолютный индивидуализм и сингуляризм (*solus ipse*<sup>19</sup>), хотя это и очень поздний продукт истории. Оно ведет к приватизму миров во времени.

Смерть по мере ее приближения принимает более дружелюбный облик – согласно же Хайдеггеру, это непонятно.

Хайдеггер и Спиноза: “Свободный человек мыслит...” (Гёте). Истина: свободный человек видит некую *структуру своей жизни*, в которой он устанавливает требуемое содержание.

#### ПАРАДОКСЫ...

Если дух и личность надвременны, то не должны ли они существовать *всегда*? (Предсуществование.)

Нет! Потому что:

1. Центр актов онтически идентичен с духом как атрибут.
2. Индивидуальная сущность *становится* прежде всего вместе “с” реализацией, активностью посредством живого существа (*cum rebus ens*<sup>20</sup>).
3. Усвоение деятельности по мере истечения жизни – таким образом, возможно существование после смерти.
4. Надвременность не исключает “связь с временностью” и связь с сущностью.
5. *Мера* сублимирования, усиления и приобретение идей, функции – изливается обратно в надвременные сферы личности.

#### ИНТЕНЦИЯ (INTENTIO). АКТ. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

1. *Интенция (Intentio)* – это коррелят сущности, сущностной ценности. Она независима от жизни; в своей закономерности она соответствует принципам бытия. Она разрезает на части абсолютное время жизни.

2. *Деятельность* – биопсихическое понятие. Всякая интенциональная деятельность обусловлена биологически, т.е. физиологически и психологически.

3. *Акт* – это интенция (Intentio), насколько та мыслится 1) как переносимая деятельностью, 2) но неопределенно: в какой степени, посредством чего и т.д. Пограничное понятие.

---

<sup>20</sup> Сущее вместе с вещами (*лат.*).

Фундаментальный вопрос: как может *надвременное* бытие (акта и идеи) *возрастать посредством деятельности во времени* – как может происходящее в сфере временности становиться продуктивным для надвременного духа (и вечного бытия), – никогда не ставился правильно. У Канта между временным и надвременным бытием (вещью-в-себе в человеке) наличествует *абсолютная пропасть* (Эйкен).

Не является ли изначальным феноменом то, что посредством происходящих во времени мыслительных актов и т.п. обнаруживаются постоянные истины?  $2 \times 2 = 4$ .

## ЧЕЛОВЕК – ДВИЖЕНИЕ К БОЖЕСТВЕННОМУ?

*Михаэль Габель*

Философской антропологии Макс Шелер посвятил свое опубликованное в 1928 г. сочинение “Положение человека в космосе”, ставшее в профессиональных кругах самым известным из его поздних сочинений (GW IX, 7–71)<sup>1</sup>. Оно считается свидетельством перемены в фундаментальных воззрениях Шелера в сопоставлении с его так называемой феноменологической фазой, начало которой можно отнести к 1906 г., к рецепции Шелером “Логических исследований” Э. Гуссерля (1900/1901), а конец имел место незадолго перед 1923 г., годом выхода в свет нового издания книги “Сущность и формы симпатии”<sup>2</sup>. В этом исследовании будет продемонстрировано, что поздние сочинения Шелера в действительности не представляют собой какого-либо нового или иного начала по сравнению с феноменологическими трудами предшествующих лет. Скорее Шелер следует в них феноменологическому анализу, дополняя его, правда, результатами исследований других философских или естественнонаучных дисциплин. Поздние сочинения Шелера следует, таким образом, рассматривать не как перемену, но как дополнение. Главным составляющим этого дополнения является метафизическая теория Шелера, которую он, наконец, выводит из результатов своего феноменологического анализа. Возможно, она влиятельна также и благодаря тому воздействию, какое оказывает на читателя сочинение Шелера “Положение человека в космосе”.

То, что отличает труд Шелера – это феноменологический метод, к которому он прибегает для того, чтобы определить сущность человека. Говоря несколько упрощенно, этот метод заключается в том, чтобы мыслить о человеке как занимающем промежуточное

положение существе, не исходя из позаимствованных у метафизики или естественных наук негибких сущностных понятий жизни и духовного. У Шелера речь идет преимущественно о том, чтобы свести жизнь и дух к некоему прафеномену и исходя из этого постичь человека как занимающего промежуточное положение существо и как сущность, соединяющую в себе жизнь и дух. При первом обдумывании этой мысли Шелера концентрация на прафеномене представляется всего лишь искусственным методическим приемом сущностного определения человека. Однако при дальнейшем заинтересованном размышлении становится очевидно, что прафеномен имеет не только методическое значение наиболее отчетливого и ясного примера, но что в нем являет и высказывает себя в изначальном виде само бытие человека. А именно оно предстает как различие.

Что же такое этот прафеномен? В сочинении “Положение человека в космосе” Шелер в решающем месте определяет его как “обращение” (*Umkehrung* – GW IX, 32). Обращение – это центральное событие, в котором человек являет себя одновременно и как живое существо, и как существо разумное и духовное. Но прежде чем Шелер начинает говорить о прафеномене обращения, он подробно говорит о сущности живого и раскрывает его сущностные уровни; при этом он уже рассуждает – правда, симптоматично коротко – о духе как “предметности” (GW IX, 32). Поэтому все выглядит таким образом, словно развиваемые для жизни и духа понятия приводят к феномену обращения. Но в этом случае обращение оказалось бы вторичным феноменом. В действительности же все обстоит как раз наоборот. Внутренние определения живого и духовного раскрываются во всей их значимости прежде всего из прафеномена обращения.

Решающим подтверждением именно такого понимания является следующий содержащийся в работе “Положение человека в космосе” пассаж, в котором определение носителя духа и жизни формулируется как открытый вопрос: «Лишь такое существо, “носитель” духа, по сравнению с животным, включая и его разумность, динамически совершенно изменило принципиальную связь с действительностью как вне себя, так и с собой» (GW IX, 32).

Прежде чем подробно истолковать это место, следует сначала продемонстрировать, что оно не единственное. Хотя Шелер и говорит о феномене “обращения” скорее лишь вскользь, для него он всегда является центральной темой, связанной с подходом к антропологическому определению человека. Так, один манускрипт, датированный 1922 г. и принадлежащий непосредственному окружению относимого к среднему периоду творчества Шелера сочинения “О вечном в человеке”, озаглавлен “Перелом (*Umschwung*) в человеке. “Дух” человека” (GW XII, 127–132)<sup>3</sup>. Из этого текста со всей очевидностью следует, что “перелом” следует понимать как синоним “поворота” или “обращения”. В сжатой форме этот текст 1922 г. уже

содержит основные элементы сочинения “Положение человека в космосе”. Прежде всего в нем ясно утверждается, что связанный с прафеноменом “обращения” исходный пункт антропологического вопроса позволяет, с одной стороны, настаивать увереннее, чем прежде, на единстве человека с другими живыми существами и обнаруживать в самом человеке структуры живого вплоть до вегетативных процессов. С другой стороны, взятый в качестве исходного пункта прафеномен обращения делает возможным признание и оценку “невиданного различия” (GW XII, 128) между человеком и животным. Исходя лишь из одних полученных науками о человеке знаний о сходстве и различии отдельных органов или форм организации человека и животного это двойное признание целиком обосновано быть не может. В любом случае, этого невозможно достичь только на основании чисто количественного возрастания душевного в человеке по сравнению с душевными процессами в животном (GW XII, 128). Промежуточное положение человека не возникает также исключительно из привносимой извне противоположности духовного (как личности или субстанции) и живого (GW XII, 127). В смысле прафеномена “первое место” занимает скорее “поворот”, «обращение фундаментальных отношений, существующих между органической жизнью и духовным “порядком”» (GW XII, 129). О прафеномене обращения далее говорится, что он отсылает к метафизическому основанию своего собственного само-свершения и что в нем происходит событие “становления человека” в некоем “не временно-эмпирическом смысле” (GW XII, 129). Там же феномен обращения как становления человека Шелер обозначает как “космическое, метакосмическое *revolutio*” (GW XII, 129). Благодаря феномену обращения человек проявляет себя как “свидетельство и событие... как пример”; это означает, что мыслимыми становятся и другие сущности, являющие себя в прафеномене “обращения”. Затем, однако, говорится, что человек – это “пункт, фаза, место в космосе”, даже “разрыв, место прорыва” (GW XII, 129) в установленном ходе вещей, что ясно свидетельствует об особом положении человека, заключающемся в феномене обращения.

Наконец, в рукописи 1922 г. разъясняется также и само событие обращения, хотя и коротко. Шелер описывает его как освобождение или возвышение сознания, или витального центра всех психических процессов живого существа, которые рассматриваются как средства сохранения жизни вплоть до уровня духа, понимаемого как самоцель и носитель объективной правильности вещей и ценностей (GW XII, 129). Далее, в феномене обращения заключено освобождение привязанности живого существа к своей организации и среде “в размерах и масштабах универсума” (GW XII, 130). «Познающий, выходит он из узости своей собственной животной среды обитания в просторы и дали “мира”» (GW XII, 130). Таким образом, становятся возможны познание сущности, обнаружение истины, “идеи блага, кра-

соты и права” (GW XII, 131), “царство культуры” (GW XII, 130), бытие личности (GW XII, 131). Правда, динамический характер обращения, о котором Шелер говорит в небольшом пассаже в сочинении “Положение человека в космосе” затрагивается здесь лишь мимоходом.

Аналогичные отсылки к прафеномену “обращения” обнаруживаются и в других манускриптах Шелера по философской антропологии, как это, например, имеет место в рукописи “Метафизическая обособленность человека” 1927 г. (GW XII, 209) под обозначением “поворот к себе” или в работах о старости и смерти, рассматриваемых как “поворотный пункт” (GW XII, 331).

Еще более важной, чем манускрипт 1922 г., является опубликованная еще в 1913 г. в журнале “Чистые листы” и позднее включенная в сборник “О крахе ценностей” статья “В поисках философии жизни”, содержащая набросок об Анри Бергсоне (GW III, 311–339). Эта статья тесно связана с разработкой Шелером собственного феноменологического проекта, как он представлен в труде “Формализм в этике и материальная этика ценностей” (1913–1916 гг.). Это отчетливо прослеживается, если прочесть замечания Шелера о Бергсоне, в которых он сравнивает учение французского философа с феноменологической философией.

Именно в связи с этим Шелер впервые говорит о прафеномене обращения. Он отсылает к работе Бергсона “Материя и память”<sup>4</sup>. Бергсон говорит в ней об отношениях, связующих дух и материю, в рамках которых они взаимно влияют друг на друга. Шелер высоко оценивает у Бергсона его описание отношений между человеком как духовным существом и миром и между человеком и его телесно-душевной организацией. Во-первых, отмечается беспредельная открытость вещам, являющим себя как мир. Она проявляется в “самоотдаче созерцательному содержанию вещей”, в “движении глубокого доверия”, в “движении симпатии, радости от существования, приветствия возрастания наполненности” в постижении вещей мира. Во-вторых, речь идет об опыте данного бытия вещей как “тока бытия” (GW III, 325). За каждым истинным познанием, продолжает Шелер, говоря о своем прочтении Бергсона, стоит со-реализуемая позиция, согласно которой познаваемое в своем чистом данном бытии должно быть чем-то большим, чем то, что о нем познано, а именно тем, что оно есть “в самом себе” (GW III, 325). По сравнению с чистым данным бытием вещей фактическое познание вещей есть лишь несовершенно передающий вещи в их бытии, “видоизмененный, моделирующий человеческий опыт” (GW III, 325). В этой шелеровской интерпретации Бергсона обращает на себя внимание динамический, подвижный характер процесса. Данное бытие мира в вещах испытывается как протекающий ток. Позиция человека по отношению к миру – это открытость в движении самораскрытия. Положение человека относительно мира, отношения человека с

действительностью являются динамической реализацией. Именно об этом фундаментальном динамическом отношении надлежит говорить теперь философии, а следовательно, также и философской антропологии. Выражаясь словами Шелера, философия пробилась к “абсолютному бытию и становлению всего становящегося, включая процесс становления в сфере ставшего” (GW III, 326). Как противоположность этому имеет смысл рассматривать связанную с психофизической конституцией человека как живого существа рассудочную деятельность. Из-за привязанности к органическим функциям деятельность рассудка утаивает динамический характер движения и беспредельно данное бытие вещей. Причина этого кроется в обслуживающих жизнь функциях рассудка, которые ради сохранения жизни приводят к селекции данного и к разделению тока бытия на бесконечное множество разновидностей ставшего (GW III, 326, 330). Итак, динамический характер отношений с миром сокрыт в рассудочной деятельности живого существа.

Противопоставление Бергсоном независимого от жизни духа и обслуживающего жизнь рассудка было, возможно, связано с поисками, имевшими цель локализовать дух над психофизически связанным рассудком живого существа и отдельно от него для того, чтобы сохранить динамический характер отношений с миром (GW III, 326). Однако такое решение могло спровоцировать дуализм духа и жизни. Но это следствие можно обойти, если вместе с Шелером и вслед за Бергсоном исходить из прафеномена “обращения” (GW III, 321), позволяющего утвердить ясное различие между духом и жизнью без того, чтобы впасть в дуализм. В этом феномене речь идет о подвижном событии с комплементарными и противоположно ориентированными направлениями движения, каждое из которых не может существовать без других. “Прежде чем совершенно расколоться по направлениям жизненных потребностей и посредством них – на отдельные лучики, освещающие лишь необходимые шаги организма в его среде, в человеке возникает свободный избыток духа над жизненной нуждой, а тем самым и возможный отрыв духа от жестких рамок структуры окружающей среды... к свободному взглядыванию во вселенную” (GW III, 331).

Дух и жизнь образуют тем самым хотя и дуальную, но отнюдь не дуалистическую взаимосвязь. Задача психофизической жизненной структуры заключается именно в отношении к духу, в “услужливости по постепенному освобождению духа для созерцания и любви [к Богу и миру]” (GW III, 331). Таким образом, жизненная структура создает для творческого духа “новые места прорыва” (GW III, 331). В той мере, в какой жизненная структура допускает дух, в человеке всесторонне возрастает движимая духом открытость чистому данному бытию вещей как миру, возрастает открытость “непроизводному, новому и непредвиденному” (GW III, 331). Вместе с тем открытость духа неистощимому возрастанию мира приводит также – как



говорит Шелер в тот же самый период в другом месте – к формированию искусственных орудий труда, помогающих человеку и как живому существу в самосохранении и оформлении жизни и таким образом способствующих улучшению его положения среди других живых существ (GW II, 291).

Дуга, которую можно провести от первого упоминания Шелером прафеномена обращения к его позднему анализу в работе “Положение человека в космосе”, обеспечивает постоянство антропологического проекта Шелера. Эта связь позволяет яснее понять шелеровский анализ прафеномена обращения в сочинении “Положение человека в космосе”. Я выделю то, что мне представляется существенным. Проблемой является не вопрос о духе, но вопрос о том, что несет с собой дух. Несение духа – это реализация жизни, а именно обращение отношения живого существа к окружающей его действительности. Однако это обращение следует понимать как динамический процесс. Это означает, что обращение – это не имевшее место в прошлом историческое событие, связанное с каким-либо становлением человека и свалившееся на человека откуда-то извне, но постоянно и актуально реализующее себя событие обращения, в котором и из которого постоянно возникает событие становления человека.

Чтобы защитить динамический характер события обращения от всякого субстанциалистского непонимания, в сочинении “Положение человека в космосе” Шелер говорит об обращении как о некой драме в трех действиях с противоположными линиями развития сюжета. Каждое направление линии развития драмы содержит либо форму бытия живого существа, либо форму бытия духа. Жизнь от своих простейших до своих в высшей степени комплексных форм организации экстаична; она есть направленный вовне порыв, посредством которого она захватывает свою среду и утверждается в ней. Формы обратной связи, рефлекторной дуги (GW IX, 21 sq., 34) не преодолевают привязанность живого существа к своей среде, но позволяют ему вести себя внутри этой привязанности к среде более или менее практически. Поэтому первым актом является «выход из физиологически-психической подчиненности», где живому существу в “строго функциональном единстве” «точно и совершенно “закрыто”» противопоставлена его среда (GW IX, 33). Во втором акте живое существо реагирует на переживаемые раздражения, исходящие от среды, и изменяет свою среду “в направлении своей главенствующей инстинктивной цели” внутри “структуры своей среды” (GW IX, 33) без того, чтобы быть в состоянии оставить предписанные рамки структуры этой среды. Наконец, в третьем акте психофизическая подчиненность живого существа изменяется. Характерная для живого существа форма движения является, таким образом, траекторией внутри заранее данной структуры. Поломать эту траекторию невозможно. По сути, речь идет о замкнутом круговороте.

Феномен обращения означает, что существует совершенно иная форма движения, траектория развития которой является характерным элементом всякой духовной деятельности. Согласно Шелеру, это движение направлено не вовне на какое-либо заранее известное и уже данное пространство, но оно представляет собой позволение свершиться движению, простирающему извне в центр духа, в котором вещи даны в своем “чистом так-бытии” (GW IX, 33). Деятельность духа – это, таким образом, приятие, мотивированное самими вещами. Хотя это приятие и осуществляется посредством психофизической конституции человека как живого существа, ею оно не определяется. В этом смысле воспринимающая позиция духа превосходит конституцию живого существа и поэтому открыта сущностной структуре вещей. Если первым актом здесь является зывание самой действительности, то вторым актом – свободный ответ человека одновременно и как духовного, и как живого существа. Шелер мыслит его как соответствующую зыванию функциональная внимательность всего психофизического аппарата духовному положению вещей, исходящая из личностного духовного центра человека. Она осуществляется как подавление мешающего и растормаживание помогающего духовной деятельности инстинктивного импульса. Таким образом, вся телесно-духовная конституция человека, превратившись в позицию воспринимающей внимательности, может в третьем акте восприниматься в своем восприятии “как самооценивающее и окончательно переживаемое изменение предметности вещи”. Под этим подразумевается то, что данное духовному постижению благодаря самому себе неустанно изменяется в своей данности и именно так предстает в своем чистом так-бытии. В той мере, в какой изначально постигнутое данное благодаря самому себе постоянно изменяется в своей данности и тем самым постоянно раскрывает все новые, более глубокие слои своего данного бытия, снова и снова обретается мир. Условием этого служит описываемое Шелером как “обращение” движение постижения как некоего то и дело открывающегося заново приятия. В этом смысле деятельность духа и в самом деле следует определять как “открытость миру” (GW IX, 33), как открытость миру духовного личностного центра. Формой движения здесь является не замкнутый на самом себе круговорот, но поступательно направленное на духовный центр движение самоотдачи действительности. В соответствии и соответствовании этому направлению движения Шелер усматривает сущность человека. “Человек есть X, который в безграничной мере может быть “открыт миру”. Становление человека – это восхождение к открытости миру благодаря духу” (GW IX, 33)<sup>5</sup>.

Дух является в человеке разрешением движения, исходящего из так-бытия вещей и воспринимаемого личностным центром в любви, ощущении ценностей и познании. Но это возможно лишь в том случае, если данные вещи постигаются как пока еще незавершенные,

как еще не вполне данные, однако в то же время и как такие, которым позволено снова и снова, и каждый раз по-разному, быть данными. Это положение вещей Шелер обозначает как “бытие предметом”, которое является “наиболее формальной категорией логической стороны духа” (GW IX, 34). Духовный центр, воспринимающий в беспредельной открытости исходящее от вещей движение самоотдачи и тем самым позволяющее вещам восходить в своем так-бытии, обозначается в последующем Шелером как “собрание” (GW IX, 34). Именно в этой деятельности собирания действительности в полноте ее так-бытия выражается позиция приятия. Наполняемое таким образом пространство собирания не является более единством организации живого существа, но испытывается духовным центром как самосознание, противопоставленное собраным в своем так-бытии вещам. “Собрание, самосознание и способность опредмечивания изначального сопротивления инстинкту образуют, таким образом, одну-единственную неразрывную структуру, которая как таковая свойственна лишь человеку” (GW IX, 34)<sup>6</sup>.

Это определение называет прежде всего сущностные особенности духа и, упоминая об “изначальном сопротивлении инстинкту”, снова заводит речь о прафеномене обращения. Тем самым отмечается промежуточное или, как говорит Шелер, особое положение человека. Остается лишь показать яснее комплексный, динамичный характер движения.

## ТЕНДЕНЦИЯ К БОЖЕСТВЕННОМУ: ТЕОРЕТИКО-ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЙ И ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ

Как живое существо, человек живет в соответствии со своей психофизической конституцией в своей среде обитания. Но что такое эта его “среда обитания”? Внутренней сущностной особенностью процесса жизни является экстатический порыв с его направлением движения из витального центра вовне. Его динамику образует условие возможности переживания сопротивления, в котором заявляет о себе реальное без того, чтобы тем самым была познана его сущность. Растения и прежде всего животные – не имеющие духа живые существа – постигают с поступательной интенсивностью лишь значимость сопротивляющейся действительности для их психофизической организации и самосохранения. В своих поздних работах элементарное постижение значения Шелер называет “экстатическим знанием” (GW IX, 189), знанием не настоящим, не содержащим в себе ничего о сущности вещей и возникающим из чистого обслуживания жизни. Экстатическое знание включает в себе лишь то, что имеет значение для инстинктов питания, размножения и господства (GW IX, 64). Однако в человеке как в занимающем промежуточное

положение существе, т.е. существе, обладающем духом, но при этом остающимся живым существом, экстатическое знание приобретает особую направленность. В отличие от чисто духовного знания сущности эмпирически приобретаемое экстатическое знание остается опутанным случайным, контингентным в пространстве и времени так-бытием вещей. Но в отличие от других живых существ дух позволяет распространить экстатическое знание за пределы узкой человеческой психофизической конституции. Это обстоятельство имеет большое значение для оценки Шелером эмпирически разрабатываемых наук, прежде всего наук естественных. А именно, уже в своих ранних основных сочинениях Шелер отстаивал тезис, что эмпирически опосредованное познание и эмпирически разрабатываемые науки не способны познать действительность во всех ее проявлениях. Хотя они и трансцендируют узкие границы психофизической конституции человека до уровня психофизической конституции вообще, но в целом они не преодолевают привязанности к психофизической конституции как таковой. Поэтому эмпирические науки, как говорит Шелер, в принципе относительно к существованию, по крайней мере к существованию всего живого (GW X, 401–407). Эмпирически разрабатываемые науки достигают в своем роде незавершенного универсального простора. Но он является не абсолютно универсальным, но лишь относительно универсальным. Он остается увязанным с живым вообще.

Если мы посмотрим теперь на имеющееся в феномене обращения движение духа, то обнаружим, что оно развивается в двух противоположных направлениях: относительно универсальное движение экстатического знания с направлением движения от витального центра человека на окружающую среду вообще, могущую простираться до пределов вселенной, и движение духа, текущее от вещей в духовный центр человека, т.е. в центр личности. Значимость этого второго движения состоит в том, что оно делает возможной всё более глубокую самоотдачу сущностного положения вещей реальности и делает его понятным человеку как личности. В своем обращении вовнутрь оно превозмогает экстатически переживаемую реальность всех вообще психофизически явленных содержаний и позволяет обнаруживаться лежащим в их основании сущностным структурам реальности. «Во всяком случае, по сравнению с животным человек – это вечный “Фауст”, *bestia cupidissima rerum novarum*, никогда не успокаивающийся на окружающей его действительности, всегда стремящийся прорвать пределы своего здесь-и-теперь-так-бытия, всегда желающий трансцендировать окружающую его действительность, в том числе и наличную действительность самого себя» (GW IX, 45)<sup>7</sup>.

При этом данное бытие сущностного положения вещей Шелер понимает как беспредельный резервуар в самих себе данных сущностных вещей, вплоть до основания всякой действительности, до Аб-

солюта, до божественного (GW IX, 68 sq.). Это ответное движение в самое сердце духовного центра личности является нескончаемым и универсальным, но оно есть и абсолютно универсальная трансценденция. Здесь уместно вспомнить патетические пассажи, написанные Шелером за 15 лет до этого. В своем главном труде “Формализм в этике и материальная этика ценностей” (1913/1916) Шелер сравнивает человека как живое существо с животными и приходит к выводу, что человек, рассмотренный исключительно как живое существо, не имеет никакого особого положения. Человек тогда, если прибегнуть к вызывающему определению Ницше<sup>8</sup>, “больное животное” (GW III, 185). Особое положение человека связано преимущественно с его духом, с “избытком духовной деятельности”, если рассматривать с позиции биологической конституции (GW II, 293). Шелер пишет: “Именно это и является собственно сущностным определением человека: он есть вещь, трансцендирующая саму себя, свою жизнь и всякую жизнь вообще. Сущностное ядро его ... это духовный акт само-трансцендирования” (GW II, 293).

Дух – это движение, заключающее в себе сущностное содержание и ценностное наполнение всякой действительности вплоть до абсолютного основания бытия всякой действительности. В “Материальной этике ценностей” Шелер размышляет о человеке в его оформленности как о личности, мышление и деятельность которой структурно определены открытостью любви и почитанию высочайших и глубочайших ценностей вплоть до ценности святости. Человек поэтому является “движением, тенденцией, переходом к божественному” (GW II, 293). Под этим прежде всего имеется в виду не экзистенциальная религиозная деятельность в пределах какой-либо существующей религии в отношении почитаемого ею Бога (GW II, 296), но то, что человек является “богоискателем” (GW II, 296), открытым для обнаружения сущностной структуры всей действительности вплоть до ее последнего основания. Формулировка “тенденция к божественному”, или “богоискатель”, должна обозначать здесь абсолютную универсальную трансценденцию и подчеркивать необходимость понимать любое конкретное постижение действительности как предварительное и нуждающееся в дальнейшем трансцендировании. Аналогичные формулировки можно найти и в ранней антропологической работе Шелера “К идее человека”, включенной в сборник “О крахе ценностей” (1915/1919). Здесь о человеке говорится, что он – “интенция и жест самой трансценденции”, “молитва жизни о самой себе” (GW III, 186). То, что это движение духа мыслится не только теоретико-познавательным образом, но также и онтологически как сущность человека, как личность, выражается у Шелера повсеместно посредством не слишком понятного свободного языка. Так, говорится, что человек не занимает никакой “определяемой”, “твердой позиции” между жизнью и Богом, но находится “между” и является “границей”, “переходом” в “потоке

жизни и вечным истечением жизни из самой себя” (GW III, 186).

В отличие от работы “Положение человека в космосе” в ранних сочинениях Шелера хотя и говорится о человеческом духе как динамичном движении, однако более точная спецификация этого движения остается неразработанной. Возможно, причина этого кроется в том, что Шелер настаивал в них сильнее на различии между духом и жизнью и размышлял о человеке, исходя из этого различия, тогда как в поздних работах подчеркивается скорее единство духа и жизни и большее внимание уделяется динамической основополагающей форме, характерной для каждого из способов бытия. Так как движение духа разворачивается от сущностных структур действительности вовнутрь личностного центра, в поздних сочинениях оно описывается посредством термина “открытость миру”. В ранних же сочинениях подобное точное определение трансценденции, похоже, отсутствует. Внимательное чтение феноменологических сочинений Шелера демонстрирует, что движение духа он уже тогда мыслил как движение вовнутрь. Это вытекает из того обстоятельства, что всякий конкретный духовный акт заключает в себе не только теоретическое познание, но также всегда и эмоциональное восприятие ценностей, и открытость человека действующей в действительности любви<sup>9</sup>. Любовь вообще определяется Шелером исходя из феномена обращения (GW III, 72 sq.; VI, 88). Поэтому определение человека как движения к Богу никогда не является у Шелера движением вовне, как мыслится сама себя оставляющая трансценденция, но понимается в августиновском смысле как движение вовнутрь человеческой личности, благодаря чему человек получает участие в действительном как целом.

С позиции теории познания, шелеровское обозначение человека как тенденции, как движения к божественному подразумевает прежде всего характеристику человеческого духа как беспредельной открытости ценностным и сущностным структурам действительности вообще. В поздних сочинениях Шелера эту функцию принимает на себя понятие “открытости миру”. Вместе с тем понятно, что беспредельная открытость включает в себя также и открытость в вопросе о Боге. Антропологическое определение духовной трансценденции человека имеет также и религиозную составляющую. Это не означает, что раскрытие сущности и существования Бога необходимо принадлежит духовной сущности человека. Однако имплицитно имеется в виду, что возможность постижения Бога не следует априорно исключать. Впрочем, Шелер вряд ли имел это в виду, когда в своих поздних сочинениях вместо тенденции к божественному он говорит об открытости миру. Тем не менее в работе “Положение человека в космосе” речь неоднократно идет об обращении к основе мира.

## МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ АСПЕКТ:

## БОГ – ДВИЖЕНИЕ В ЧЕЛОВЕКЕ

И все же связь человека с Богом понимается в поздних сочинениях Шелера иначе, чем в его ранних трудах, в которых теоретико-познавательное значение открытости Богу сопровождается онтологическим определением основополагающей связанности человеческой личности с Богом. Человек – это такая сущность, которая в своей конечности может существовать лишь в солидарном сосуществовании, причем не только с другими конечными личностями, но прежде всего с личностным Богом. Это онтологическое определение человека Шелер объясняет феноменологически в сочинении “*Ordo amoris*” (GW X, 357–362), указывая, что из характерной для всех духовных актов структуры ноэзис-ноэма вытекают одновременно две различные позиции. Во-первых, позиция трансценденции человеческого духа как “сущностно бесконечного процесса” (GW X, 359), т.е. позиция открытости человеческого духа миру. Во-вторых, позиция сущности необходимого конечного образа трансценденции, реализуемой отдельным человеком. При этом неизбежно возникает “пустое пространство” неосуществленной трансценденции, которое должно быть открытым для других индивидуальных образов реализации трансценденции, а также для Бога как бесконечной духовной Личности. Связанность человека с Богом раскрывается тем самым не только в теоретико-познавательном смысле, но также и онтологически.

В поздних сочинениях Шелер расставляет иные акценты, не отказываясь в действительности от своей прежней позиции. Правда, в конце сочинения “Положение человека в космосе” он говорит о религии как о “прибежище” для трусливых и слабых людей (GW IX, 69 sq.). При этом более раннее онтологическое определение человека как конечного существа даже не упоминается. Тем не менее в поздних сочинениях Шелер сильнее подчеркивает внутреннюю связанность духа и жизни. Говоря феноменологически, речь у него здесь прежде всего идет о точном феноменологическом развертывании феномена обращения. Затем нельзя не принять во внимание то обстоятельство, что своим онтологическим обозначением Божества как основания всякой действительности с ее двумя атрибутами, порывом и духом, “*natura naturans*” и “*deitas*” (GW IX, 55), Шелер стремился метафизически возвысить свой углубленный взгляд на обращение. Рассмотрение этой метафизической интерпретации поэтому потребовало обновленного взгляда на феномен обращения.

В этом обновленном рассмотрении речь идет не столько о двух процессах движения, жизни и духе, сколько о поворотном моменте, о решающем узле всего феномена. Как происходит обращение? Как мы видели, Шелер использует для описания этого такие понятия, как “разрыв”, “перелом”, “пункт”, “место прорыва”. Это разнообразие в понятиях позволяет ощутить, насколько трудно определить

данный феномен. Между тем, когда Шелер обращается к этому узловому моменту, ясно, что обе стороны процесса, оба вида движения представляются ему одинаково важными. Учет равноценности обоих видов движения образует в мышлении Шелера тенденцию, отчетливо давшую о себе знать лишь в его поздних сочинениях. К этому следует добавить, что различие в человеке как сущности, занимающей промежуточное положение между животным и Богом, следует подчеркивать так же как и единство. В сочинении “Положение человека в космосе” Шелер описывает обращение как драму в трех актах. Движение духа охватывает самоотдачу действительности, исходящую от нее самой. Без того чтобы постигать реальность как таковую, в психофизически опосредуемом экстатическом знании речь идет о реальности как чем-то присутствующем, которое как таковое остается при этом непознанным. Решающим становится второй акт, в котором человек в непознаваемой самоотдаче сущностных вещей начинает существовать как духовная сущность, отвечая принимающим, воспринимающим познанием сущностной структуры. Само начало определяется влиянием духа на психофизическую конституцию человека. Посредством подавления побуждающих инстинкты импульсов и растормаживания импульсов, препятствующих деятельности инстинктов, создаются психофизические условия открытости духа. Шелер называет этот акт “идеацией” (GW IX, 40). Под нею подразумевается изначальное и потому всегда протекающее глубоко исхождение сущностной структуры вещи, прежде данной как случайное явление лишь в эмпирическом опосредовании. С первым шагом идеация позволяет увидеть случайные явления в их сущности. Этот шаг идеации является априорной предпосылкой для занятий наукой и техникой. В первую очередь он задействует относительно универсальное динамическое движение живого. Здесь становится заметным многостороннее обращение обоих видов движения. Однако затем идеация возвышается над сферой значимости естественных наук и обращается к сущности вещей как таковых. Здесь посредством соответствующего обратного воздействия, в том числе и на психофизическую конституцию человека, духу открываются метафизические данности, причем открываются в движении их всегда нового и поступательного развертывания вплоть до самой основы мира. Что означает во втором акте духовной драмы обратное воздействие духа на психофизическую структуру тела? В феноменологическом смысле оно представляет собой некую “редукцию” (GW IX, 42). Редукция означает выведение вовне случайных данностей, скрывающих сущностную структуру и не позволяющих ее познать, хотя бы даже они и были связаны с вещью. Именно поэтому редукцию как второй духовный акт надлежит мыслить столь же неустанно действующей, сколь неутомимо реализует себя движение духа. Посредством осуществляемой редукции самоотдача сущностного положения вещей обновляется и углубляется вплоть до сущности самой основы



мира. Принципиальным является то, что в решающий момент обращения движения духовный акт в противовес динамике телесного осуществляется как негативный акт “отрицания” (GW IX, 44). Следуя Фрейдю, Шелер называет акт идеации и редукации также “сублимацией” (GW IX, 44 и др.). Это означает, что вырывающаяся в экстатическом переживании сопротивления наружу энергия порыва не расходуется на движение жизни, но как стимулирующая познание сила возвышается до уровня духовных процессов.

В принципе, как и прежде, Шелер мыслит духовный акт как акт направляемого ценностями и основанного на любви познания сущностной структуры вещей. Однако теперь он мыслит его одновременно и как акт, психофизически укорененный в биологической структуре человека. Тело и дух образуют изначальное единство, в котором телесной организации человека соответствует фактическая возможность духовных процессов, тогда как сам по себе дух является не выводимым из жизни сущностно необходимым условием самого себя. Духовные акты должны “всегда иметь в своем распоряжении параллельный физиологический и психический орган” (GW IX, 60). Из этих воззрений на внутреннюю связь духа и жизни и одновременно значимую непроизводность духа от жизни Шелер развивает один метафизический аргумент. Он начинает с распространения феномена обращения на все ступени бытия действительно существующего, которые прежде не затрагивал. От полей энергий и сил неорганической материи, не обладающих никаким внутренним бытием, через растения с их преисполненным порыва внутренним бытием при отсутствии рефлекторной дуги, затем через низшие и высшие животные, имеющие внутреннее бытие живого существа, наделенного постоянно прогрессирующей рефлекторной дугой, он простирается вплоть до человека, в котором обращение полностью преодолевает сферу живого и переходит в область духа, в котором проясняется бытийственная структура самой действительности вплоть до последнего основания. Об этом распространении Шелер может теперь сказать следующее: “Не выглядит ли это так, как будто существует некая *последовательность ступеней*, восходя по которым при построении мира, первосущее бытие все больше *отклоняется к самому себе*, чтобы на более высоких ступенях и во все новых измерениях *узнавать себя* самое, чтобы, наконец, в *человеке полностью* владеть собой и постигать себя” (GW IX, 36)<sup>10</sup>.

Тенденция высказанного ясна. Единство мира следует мыслить как единство некоего непрерывного процесса, вовлекающее в себя как основу мира божественное. Впрочем, если исходить из идеи единого процесса реальности, остается не совсем проясненным, как именно соотносятся друг с другом основа мира и мировой процесс. Является ли основа мира частью мирового процесса, или мировой процесс – это участие в мировой основе? Шелер не дает ответа на этот вопрос. Когда он называет человека “местом самоосуществле-

ния... того самообожения, которого ищет чрез само себя сущее бытие” (GW IX, 70), то в этом выражении обращает на себя внимание онтологическое оправдание сформулированных религиозных отношений. Но вместе с тем следует задаться вопросом: а не перепрыгивает ли предложенное объяснение процесса идентификации основанный на аналогии характер означенного единства? Второй шаг, предпринятый Шелером с опорой на свой метафизический аргумент, заключается в метафизическом возвышении феномена обращения. Обращение означает, что человеческий дух удостоверяет себя в психофизической конституции человека как материальном носителе своих процессов. Опираясь прежде всего на идею сублимации Фрейда, Шелер приходит к выводу, что в целом всякая более высокая ступень бытия является бессильной, тогда как более низкая полна энергии. Отсюда вытекает универсальная значимость феномена обращения: “Только в *движении* этого могучего урагана, который *есть* мир, порядок форм бытия и ценностей может согласоваться с *фактически* действующими силами, и наоборот, последние могут уподобиться ему. И в ходе этого развития может произойти постепенное *обращение* *изначального* отношения, согласно которому высшие формы бытия суть самые слабые, а низшие – самые сильные. Иначе говоря, взаимное *проникновение* *изначально бессильного* духа и *изначально демонического*, т.е. *слепого*... порыва, благодаря *становящейся* идеации и *одухотворению* томлений... и одновременное *обретение* *мощи*, т.е. *животворение* духа – *есть* *цель* и *предел* конечного бытия и процесса” (GW IX, 55 sq.)<sup>11</sup>.

Метафизическое возвышение феномена обращения приводит к тому, что противопоставление порыва и духа, образующих тем не менее в феномене обращения некое единство, Шелер продляет вплоть до Абсолюта. Божественное в своих изначальных атрибутах есть порыв, делающий действительными ценности и идеи, *natura naturans*. Оно – творящий принцип. Дух, или *deitas*, – это, напротив, дающий форму и вид, но сам по себе бессильный принцип. В мировом процессе оба полюса взаимно примиряются. Однако важным для размышлений Шелера представляется постоянное указание на то, что мир и история мыслятся лишь в их транспарентности по отношению к действующей силе божественного. Возникает вопрос, следует ли манифестацию божественного также безоглядно экстраполировать из противоречивых процессов в самом человеке как одновременно духе и порыве? В любом случае, существует опасность того, что из дуального раскола действительности возникнет дуализм Абсолюта. И когда в заключение своего сочинения “Положение человека в космосе” Шелер говорит об объединяющем “личном участии человека в Божестве” (GW IX, 71), остается лишь спросить, а по силам ли в действительности конечному человеку обеспечивать единство Абсолюта? Или же скорее, единство Абсолюта является условием того, что мы можем мыслить полное противоречий взаимное

существование духа и жизни в их полярности без того, чтобы разрушать тем самым единство действительности?

Перевод с немецкого М.Л. Хорькова

#### ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> *Scheler M. Gesammelte Werke. B. I–XV / Hrsg. von Maria Scheler und Manfred Frings. Bern; Bonn, 1971–1997; сокращенно: GW. Ссылки на собрание сочинений Шелера даются на том и страницу.*
- <sup>2</sup> *Scheler M. Wesen und Formen der Sympathie (1923): GW 7 (1973). Первое издание 1913 г. носило название “К феноменологии чувства симпатии и о любви и ненависти” (“Zur Phänomenologie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß”).*
- <sup>3</sup> Издатель объединил его с другими рукописями, относящимися к периоду после 1925 г., и опубликовал под общим заглавием “К конституции человека”.
- <sup>4</sup> *Bergson H. Matière et mémoire. Essay sur la relation du corps à l’esprit. Paris, 1896.*
- <sup>5</sup> Русский перевод (с некоторыми исправлениями) цит. по: *Шелер М. Избр. произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 155.*
- <sup>6</sup> Там же. С. 156 (с некоторыми исправлениями).
- <sup>7</sup> Там же. С. 164 (с некоторыми исправлениями).
- <sup>8</sup> *Nietzsche F. Zur Genealogie der Moral. 3. Abhandlung. Nr. 13 // Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe / Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. 2. Auflage. Bd. 5. Berlin, New York, 1988. S. 367. О значении Ницше для антропологии Шелера см.: Pleger W.H. Differenz und Identität. Die Transformation der philosophischen Anthropologie im 20. Jahrhundert. Berlin, 1988.*
- <sup>9</sup> Об этом см.: *Gabel M. Intentionalität des Geistes. Der phänomenologische Denkansatz bei Max Scheler. Leipzig, 1991. S. 223–237 (Erfurter Theologische Studien, 61). Здесь говорится также об “обратившейся спонтанности” и о “самой себя открывающей открытости” (Ibid., S. 234). См. также: *Gabel M. Phänomenologische Rekonstruktion personaler Akte // Person und Wert / Hrsg. von Chr. Bermes, W. Henckmann, H. Leonardy. Freiburg i. Br.; München, 2000. S. 47–72.**
- <sup>10</sup> Русский пер. цит. по: *Шелер М. Избр. произведения. С. 157.*
- <sup>11</sup> Там же. С. 174–175.

## ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ МАРСЕЛЯ КОНША

*А.М. Руткевич*

Французская философия последних десятилетий в России – как, впрочем, и во всем мире – чаще всего ассоциируется с именами Деррида, Фуко, Делёза, Лиотара. Если к этим “мэтрам” прибавить таких мыслителей предшествующего периода, как Батай или Бланшо, да

еще социологов, вроде Бурдьё и Бодрийяра, то мы получим своего рода иконостас “постмодернизма”. Разумеется, занесение всех этих разнородных мыслителей в одну категорию вызывает сомнения у всякого, кто читал их тексты: классификации подобного сорта удобны журналистам, а также тем, кто торгует залежалым товаром (писаниями множества эпигонов). Объединяет их лишь то, что в большинстве своем указанные мыслители в политике были левыми, даже “леваками”, – “май 68 года” представляет собой общую точку отсчета – и ниспровергателями всей прежней философии. Все они преподавали философию в разных университетах (прежде всего в “Париж-VIII”), но славу им принесли политические выступления и средства массовой информации.

Вопреки распространенным за пределами Франции представлениям, в собственном отечестве эти мыслители не считались (и не считаются) непререкаемыми авторитетами, а среди коллег по цеху определенным “весом” обладали только Деррида и Делёз (второй – только за счет прекрасных историко-философских работ). На сегодняшний день “Слова и вещи” или “Анти-Эдип” уже практически никто не читает, философы редко открывают труды Леви-Строса и Лакана – интеллектуальные моды изменились. Постепенно отходит и целая волна книг о философии как разновидности “мудрости”, нахлынувшая в 90-е годы. Эта мода сменила ту смесь революционной риторики, нищезанятия и психоанализа, которая была порождена “маем 68 года”; но популярная философия во Франции – т.е. пригодная для изложения в *Le Monde*, *Liberation*, *Nouvel Observateur* или в телепрограмме – всегда рассчитана на самую широкую публику, а потому она литературна по форме и банальна по содержанию. Однако подобного рода эрзац-религии для интеллектуалов возникают на основе по-настоящему серьезных трудов: за брошюрой “Экзистенциализм – это гуманизм” стояли “Бытие и ничто” и работы по феноменологической психологии самого Сартра, равно как и важные произведения других французских мыслителей (М. Мерло-Понти и др.); структурализм и “постмодернизм” также появились не случайно. Возвращение к “мудрости эллинов” стало темой интеллектуальной журналистики в результате усилий нескольких французских философов (прежде всего, А. Конт-Спонвиля), но учителем их был преподававший в Сорбонне в 70–80-е годов историк античной философии Марсель Конш. Для популяризации своей философии он никогда и ничего не делал: в отличие от большинства французских “мэтров” он отказывался выступать по телевидению и радио (кажется, по телевидению он выступал лишь однажды, да и то в связи с подготовкой к изданию огромного энциклопедического словаря, работой над которым руководил); но когда в 60–70-е годы профессора и студенты осваивали

<sup>1</sup> *Confession d'un philosophe*. Р., 2005. Далее цитаты этого издания приводятся в тексте с указанием номера страницы.

Фрейда с помощью Лакана и Маркса через Альтюссера, именно он первым пошел против течения. Спустя 20 лет о “мудрости” кто только не говорил. Конечно, все философы, по определению, являются “любомудрами”, но во Франции за последнюю сотню лет лишь немногие из таковых утверждали, что цель философии – достижение мудрости. Пожалуй, только у Кожева тема Мудреца была центральной; однако у него эта фигура появлялась лишь к концу истории.

Прочитав большую часть написанных М. Коншем трудов и будучи лично знаком с ним уже лет 20, я не решился бы в кратком предисловии оценивать содержание дюжины монографий и сотни статей. А потому я ограничусь интеллектуальной биографией философа, воспользовавшись книгой “Исповедь философа”, представляющей собой беседу ученика (А. Конт-Спонвиля) с интервьюируемым им учителем (М. Коншем)<sup>1</sup>.

Марсель Конш родился 27 марта 1922 г. в деревне Альтийак (Коррезе). Мальчик рос без матери (умершей при родах) с отцом – бедным крестьянином. Детство и юность были типичны для той среды, где он вырос: “выходец из бедноты, который никогда не бывал в театре, не посещал ни концертов, ни музеев, не видел ни единой выставки и не прослушал ни одной публичной лекции”(р. 35). До 28 лет он не видел моря: такая поездка была не по карману. Во Франции 30-х годов в университет поступали единицы детей из низов. Конш пробился сначала в ряды получивших полное среднее образование (лицей, готовивший будущих учителей начальных школ), затем окончил педагогическое училище и поработал учителем. С 1944 по 1950 г. он учился в Сорбонне вместе со ставшими известными в дальнейшем философами: Ж. Делёзом, Ф. Шатле. Конш слушал курсы Гуйе, Геру, Башляра, Жана Валя; потом – преподавал философию в лицеях Шербур, Эвре, Версаля. С 1963 по 1969 г. он – доцент (*maitre de conferences*) уже в Лилльском университете, и вплоть до выхода на пенсию в 1988 г. – профессор в “Париж-1” (Пантеон-Сорбонна). Ныне Марсель Конш живет в небольшой деревне на юге Франции и пишет книги, примерно по одной в два года.

Конш стал известен прежде всего как историк античной философии. Переводы досократиков и Эпикура, книги об Анаксимандре, Пармениде, Гераклите, Пирроне, Эпикуре, Лукреции – вот основные его публикации. Такого рода работой он продолжает заниматься и в настоящее время – несколько лет назад вышла монография о Гомере. Однако Конш никогда не был “чистым” историком или “антиковедом”, каковыми чаще становятся филологи-классики. Его всегда интересовала исключительная философская мысль; он совершенно равнодушен к трудам тех историков, которые пишут о политической истории или – в духе школы “Анналов” – об институтах и

---

<sup>2</sup> Доклад этот публикуется с небольшими сокращениями.

ментальностях. Он – именно философ, для которого мысль досократиков интересна как раз потому, что она верна. Хотя Ницше и Хайдеггер оказали на него некоторое влияние в понимании досократиков, по существу, он держится совсем иных позиций. Свою философию сам Конш называет “философией природы” или философией Целого (Всего, *le Tout*), к которой он пришел постепенно. В статьях и книгах 60–70-х годов главной его темой была не природа, а мудрость. Публикуемая ниже статья Конша о трагической мудрости принадлежит именно этому периоду: в ней хорошо видно, как историко-философские изыскания сочетаются с собственными размышлениями. Доклад “Какая философия потребна для завтрашнего дня?” был прочитан им несколько лет назад: он отражает нынешнее философствование Конша<sup>2</sup>.

Конша можно назвать наследником Монтеня и Паскаля – рядом с Декартом они всегда присутствуют во французской философии. Но начал он сам как картезианец, с достоверности *cogito*, писал статьи в духе феноменологии Гуссерля, пытался сочетать феноменологию с кантианством. От Канта он на время перешел к Гегелю (комментировал “Энциклопедию философских наук”). Словом, идеалистическая традиция от Декарта до Гегеля и Гуссерля была для Конша исходным пунктом, и он потратил, по его собственному признанию, полтора десятилетия на то, чтобы от нее освободиться. В начале 60-х годов разрыву с этой традицией поспособствовал прежде всего Монтень. В 1964 г. вышла его книга “Монтень, или Счастливое сознание” (само название – учитывая, что “несчастное сознание” в “Феноменологии духа” соотносится с христианством, – указывает на содержание книги). Можно сказать, что Монтень был прочитан Коншем глазами Ницше и Хайдеггера<sup>3</sup>. Происходит отказ от самой идеи философии как некой “науки”, от картезианской достоверности как идеала, а вместе с этим – от всей истории новоевропейского идеализма. И Декарт, и Гегель, по мнению Конша, были догматиками, это мыслители, остающиеся в пределах христианского монотеизма. Веру они заменили разумом, но сохранили наследие теологии. “В движении от св. Фомы к Гегелю поменялась не конечная цель, каковой является оправдание веры, но лишь метод” (р. 70). Декарт строит всю свою философию, отталкиваясь от идеи Бога и онтологического аргумента, Кант сохраняет теизм по крайней мере в области морали. На сегодняшний день, полагает Конш, тонкости

---

<sup>3</sup> Разрыву с идеалистической традицией предшествовал разрыв с христианством. Конш чрезвычайно близок Паскалю в постановке многих вопросов: он был христианином всерьез, “интенсивно и абсолютно”, задавал те же вопросы, которые мучали Паскаля. Однако если суждения о *condition humaine* в начале “Мыслей” признать истинными, то приходится отвергнуть теистические ответы Паскаля. Единственной философской книгой, которую Конш брал с собой, чтобы почитать, сидя на скамейке, в парке были именно “Мысли” Паскаля. Афины, а не Иерусалим (“Сократа я предпочитаю Иисусу”) – таков выбор Конша.

феноменологии служат прежде всего богословию. Сама идея “достоверности” является наследием теологии: “Монтень показал мне, что можно философствовать в недостоверности” (р. 74). Греки практически ничего не писали о достоверности в том смысле, как это слово стало употребляться со времен Декарта. Монтень открыл ему иную перспективу, но, как полагает Конш, даже если бы он никогда не читал Монтеня, его развитие шло бы тем же самым путем: “Монтень помог мне освободиться от ложной идеи философии. Но я освободился бы от нее так или иначе” (р. 76). К тому же, если скептицизм, плюрализм и даже политический консерватизм Монтеня его привлекали, то эвдемонизм был ему чужд – целью мудрости не является счастье, не говоря уж о наслаждении.

Стоит отметить, что популярный в 60–70-е годы марксизм он отрицал именно потому, что у Маркса нет скептицизма и духа свободы, сочетаемого с консерватизмом в области морали и политики. “Мое отношение к Монтеню было личностным, мое отношение к Марксу – безличным. Я могу себе представить встречу с Монтенем: нам было бы что друг другу сказать. Я не могу себе представить встречу с Марксом, и нам нечего было бы друг другу сказать”. От Маркса в области философии он вообще ничего не ожидал – это чуждая ему мысль. Маркс был крупным экономистом, но никудышным философом. В молодости Конш социализму симпатизировал (да и в зрелые годы оставался в каком-то смысле “левым”, поскольку отношение к капитализму у него весьма критичное), но идея “классовой борьбы” и тогда не вызывала особых симпатий. В духе критикуемого им учения, Конш выводит эту позицию из “общественного бытия”: для потомка крестьян, которые одновременно являются и тружениками, и собственниками, идеология “пролетариата” кажется чем-то “головным”, неестественным, а то и опасным (если дело доходит до коллективизации). Материализм марксистов также есть нечто “головное”, утверждающее техническое господство человека над насилуемой им природой. Созерцательное отношение к природе прирождено крестьянину, тогда как “вторая природа” Маркса является некой абстракцией. Конечно, вишня была

---

<sup>4</sup> Хайдеггера он даже защищал (см.: *Conche M. Heidegger resistant. P., 1997*), когда по его поводу стали высказываться суровые французские “судьи”, запоздало узнавшие из книги В.Фариаса, что он был членом НСДАП. Отличие от Хайдеггера тоже понятно: Конш считает себя наследником Просвещения, пишет об универсальной морали и о “правах человека”. Но какое право у меня, спрашивает он, судить Хайдеггера? Ведь Конш долгие годы симпатизировал коммунистам и голосовал за левых, а эта идеология привела к ничуть не меньшим человеческим жертвам, чем нацизм. Подспудно в этих словах Конша содержится критика всей французской “левой” публицистики – Конш хотя бы никогда не играл в политические игры, не ставил своей подписи под бесконечными абсурднейшими документами, под которыми стоят подписи ведущих французских философов его поколения, не восторгался по поводу “мая 68 года”, не делался идеологом всяких левацких группировок – чтобы потом, побывав троцкистами, маоистами и т.п., осуждать Хайдеггера.

когда-то посажена, а многими поколениями ранее “окультурена”, но весь этот прошлый человеческий труд не отменяет ее непосредственной чувственной данности. Куда ближе Коншу в понимании природы Хайдеггер, который тоже был “деревенщиной”<sup>4</sup>. Правда, к французским последователям Хайдеггера он также относится весьма критично, поскольку они переняли у немецкого мыслителя как раз то, что перенимать не следовало – к феноменологии и к герменевтике отношение у Конша негативное (наследие теологии).

К модным школам и идеям он относился всегда скептически. Время, когда Конш пришел к основным своим идеям – время расцвета структурализма и марксизма (в разных его вариантах). Его ученик, Андре Конт-Спонвиль, который в середине 70-х годов был активистом коммунистической партии, вспоминал, как он беседовал с Коншем в 1975 г., когда собирался писать диссертацию на тему, вполне созвучную тому, что тогда считалось философией в Эколь Нормаль (нечто вроде “Маркс об идеологии”). Реакция Конша была обескураживающей: “Это не философская тема”. Можно быть марксистом в политике, но к философским проблемам почти все написанное Марксом просто не относится. Еще нетерпимее он относился к другой моде – психоанализу. Конш вообще не жаловал, считая его на 90% шарлатанством, а Лакана считал шарлатаном на все 100%. Он соглашался с Фрейдом только в одном отношении – к крестьянам психоанализ неприменим (Фрейд об этом однажды писал); сам был выходцем из деревни, и мне не раз доводилось слышать в беседах с Коншем: “У меня нет бессознательного”. Разумеется, такие воззрения расходились со всем тем, что считалось в 60–70-е годы само собой разумеющимся среди “левых”.

Правда, веяния времени коснулись и Конша: он относится к тому поколению французских философов, которые сначала открыли для себя Гегеля, Гуссерля и Хайдеггера, а затем Ницше, Фрейда и Маркса. Как уже было сказано, последних двух мыслителей Конш не жаловал, но Ницше оказал на него несомненное влияние. Трудно сейчас сказать, по какой причине однокурсники Конш и Делёз стали одинаково разграничивать мораль и этику – вероятно, под влиянием кого-то из преподававших в Сорбонне 40-х годов профессоров. Однако, несмотря на очевидное влияние Ницше и Хайдеггера, Конш в куда большей степени, чем философы его поколения, сохранил верность французской традиции – образцами для него остаются Монтень и Паскаль.

---

<sup>5</sup> Правда, следует сделать оговорку. Хотя Конш признает влияние на него Ницше и Хайдеггера, но слово “влияние” здесь следует разуметь только в одном значении: они побудили задуматься над некоторыми темами, которые игнорируются не только школьной философией, но и той традицией, в которой он был воспитан. Если посмотреть на переводы и комментарии Гераклита, Парменида, Анаксимандра у Конша, то никакого “влияния” Хайдеггера не обнаруживается. Точно так же, его философия природы не признает ни “воли к власти”, ни “вечного возвращения”. Природа достаточно богата, чтобы ее комбинации никогда не повторялись, она бесконечна, а уже потому нет никакого “вечного возвращения”.



Философия “трагической мудрости” Конша исходно близка Паскалю (а отчасти и Достоевскому, на которого он не раз ссылаясь в своих ранних статьях). Однако по пути, проложенному Камю и всеми другими “экзистенциалистами” он не пошел, поскольку у Хайдеггера его привлекала исключительно онтология (разграничение бытия и сущего), а Ницше привлекал критикой идеализма и трактовкой философии досократиков<sup>5</sup>.

Мысль Анаксимандра о том, что конечные сущие получают возмездие за свою “несправедливость”, текучий космос Гераклита, конечность и смертность всех обособленных сущих – такова принимаемая Коншем картина мира. Так как сущие подчинены времени, то они подвластны судьбе; судьба не приходит к ним извне, это – необходимость, присущая их собственной природе. Они обречены на небытие: всякое сущее несет в себе собственное отрицание; таковым выступает время. Сущие освобождают место для других сущих. Но они желают быть, длиться – в этом их “несправедливость”. Речь идет не о “грехе”, поскольку такового нет в греческой философии, это чуждое ей понятие. Речь идет об их борьбе за наличное бытие; доминирование одной из стихий – вот ее *hybris*. Сущие наделены своего рода волей к власти, экспансионизмом. Они и собою-то остаются только благодаря тому, что стремятся стать чем-то большим и враждебны друг другу по самой своей природе. Реализовать себя они могут только посредством других. Но в итоге любое сущее раньше или позже гибнет, освободив место другим – в универсальной несправедливости таится и универсальная справедливость. Именно установление пределов, мера, уход от безмерности к гармонии были мудростью для эллинов. Сочетание аполлоновского и дионисийского начал, нахождение предела есть искусство самоограничения именно потому, что человек по природе своей стремится к безмерному.

Хорошо знающий пристрастия и жизненный путь учителя Конт-Спонвиль задал ему среди прочих такой вопрос: Конш “идет обратным путем по истории философии, словно восходит по реке к ее истоку” – Паскаль, затем Монтень, затем эллинистические философы (Эпикур, Пиррон), затем досократики (Гераклит, Анаксимандр, Парменид), а последняя книга – посвящена Гомеру. Даже если Конш считает, что сегодняшний философ должен “стать греком”, почему бы не сделаться сторонником Аристотеля? Ответ Конша следующий: досократики были ближе к истине, они еще не отошли от тех изначальных интуиций свободного человека, который сам по себе мыслит мир и себя в нем. Конечно, как и все философы, он многим обязан Аристотелю – не только потому, что “Этика” и “Политика” доньше находят своих сторонников: практически весь наш словарь создан Аристотелем. Однако Аристотель принадлежит прошлому, а “досократики не являются нашим настоящим, они – наше будущее” (р. 52). После “смерти Бо-

<sup>5</sup> *Conche M. L'Aléatoire*. P.: de Megare, 1989.

га”, а тем самым и всего идеализма происходит возврат к истокам, к тем философам, которые “не находились под влиянием монотеистического мифа – влияния враждебного всякой свободной и рациональной философской мысли, разрушительного для всякой счастливой философии” (р. 53). Начиная с Сократа утрачивается интерес к Природе как тотальности, растет интерес к человеку, к морали. Различные культуры породили свои системы морали и своих богов, но Природа одна на всех, для всех людей, будь они греками или китайцами. Поэтому, если уж вместе с глобализацией наступает время для “экуменической философии, то таковой может быть лишь философия Природы” (р. 53).

Эти мысли были развиты Коншем в ряде книг, прежде всего во “Времени и судьбе” и в работе, название которой (*L’Aleatoire*)<sup>6</sup>, происходит от *alea jacta est*, но привычное “жребий брошен”, “выпавший удел” и тому подобные словосочетания в точности не передают смысл этой категории. Речь идет не о возможности, не о вероятности, не о случайности или контингентности как таковых, но о “случае”, имея в виду неопределенность будущего, рискованность, непредрешенность исхода и т.п. Онтологически это понятие близко тому, что утверждалось Эпикуром (клинамен в самой природе), но Конш имеет в виду рискованность человеческого удела, а не вероятностный характер природных процессов. Поскольку самой природе человека принадлежит такого рода неопределенность, оправдан скептицизм по поводу всех “прогрессистских” иллюзий. Само наше мышление пронизано случайностью и неопределенностью. Поток событий несет нас и немного от нас зависит – природа безмерно могущественнее человека. Но этот натурализм мало в чем сходен с материалистическими и натуралистическими доктринами – “причинность” и “объяснение” Конш относит к идолам нашей эпохи, а в сочинениях последних лет он занят буквально апологией поэтического отношения к природе.

Если к естественным наукам Конш сохраняет известное почтение и даже неплохо знает современную физику и биологию, то к социальным наукам он относится как к порождениям прогрессистской идеологии (здесь нет разницы между либералами и социалистами). Желаемое (прогресс) принимается за действительное, а заодно находятся оправдания для гекатомб, для приносимых этим идолам бесчисленных жертв. Речь идет, понятно, не о том, что невозможны улучшения, что философ не желал бы блага ближним и дальним. Совсем не обязательно принимать за окончательную истину шутку Вольтера (“мы покидаем этот мир столь же глупым и подлым, каким его нашли, когда в нем появились”). Конш не отрицает того, что кровавые революции могут приносить и полезные потомкам плоды – он сам считает несомненным достижением французской революции распространение идеи “прав человека и гражданина”. Однако никаких социальных законов, которые сами по себе влекли бы людей к “светлому будущему”, не существует, мы в любой момент рискуем вернуться к дикости или вообще истребить самих себя. Люди онтологически таковы, что живут в

своего рода скорлупах, в почти непроницаемых “жизненных мирах” – мы живем и умираем в одиночестве, все эти миры случайны.

Конш определяет философию как поиск истины относительно Целого (Всего – Tout) и места человека в этом Целом. Философия есть поиск Истины, и Мудрость, как и в прошлом, означает владение Истиной. Сегодня догматическое системосозидательство невозможно. Каждый ищет свою истину – свой взгляд на мир и на жизнь. В таком случае мудрость (не с заглавной, а со строчной буквы) представляет собой состояние внутреннего покоя, способствующего размышлению, умственной свободе, которой не препятствуют разные внешние мотивы. “Мудро” то, что помогает обретению такого состояния: отсутствие интереса к власти и к деньгам, отказ от всякого рода развлечений и наслаждений, которые неизбежно отвлекают от мысли, равно как от всякого рода политической или корпоративной деятельности. Мудрость является не целью, но условием акта философствования. “Нужно быть мудрым, чтобы быть философом, и куда труднее быть философом, чем быть мудрецом” (р. 15). Эта мудрость – трагическая, поскольку желать истины любой ценой, может означать, что и ценой страдания, и ценой отчаяния. Мудрость выступает как Sophia, а не как phronesis, только в сознании недостижимости конечной цели – обладания Истиной.

Философия не есть поиск счастья. Счастье приносят скорее иллюзии, а требуется познание истины. Философия бесполезна. Религия имеет в виду наше спасение, блаженство, счастье – она полезна, она погружает нас в “сон золотой”. Науки тоже полезны, поскольку дают нам знания для предвидения следствий и приносящих пользу действий. Цель научного знания утилитарная: законы Ома или Фарадея могут нас никак не интересовать, но наличие электричества дома, работающий холодильник и телевизор касаются каждого. Науки для Конша имеют дела с частичными аспектами реальности, они опираются на строго установленные факты, на данности. Не существует единой Науки, есть множество частных наук со своими данными. Философия стремится к истине, которая устанавливается не на базисе таких частных данных. Она обязана их учитывать, но всякий раз выходит за пределы данного, соединяя данное с не-данным.

Учение о “трагической мудрости” является этическим. Конш разграничивает этику и мораль иначе, чем это делало большинство философов (сходство имеется и с эллинистическими учениями, и со Спинозой). Этика всегда является частной, особенной. Есть этика

---

<sup>7</sup> Conche M. Le Fondement de la Morale, P.: De Megare. 1990. P. 2.

<sup>8</sup> «Я понимаю под “трагической мудростью” ту установку, при которой жизнь переживается в горизонте смерти как не-жизни, с волей придать этой обреченной на гибель жизни возможно наибольшую ценность. Это – этика воли, каковая предполагается и философским исследованием как таковым, поскольку речь тут идет о воле к истине чего бы она ни стоила, об отвержении иллюзий, даже если иллюзия есть условие нашего счастья» (Ibid. P. 100).

сверхчеловека Ницше, этика стоиков, Эпикура или Спинозы. “Этика есть учение о мудрости, но тем самым – всякий раз – какой-то определенной мудрости; мудрость есть искусство жить наилучшей из возможных жизней”<sup>7</sup>. Этика имеется у буддистов и христиан, у марксистов и анархистов. Этосов много, каждый выбирает свой способ жить наилучшим образом. Своя этика имеется и у Конша, именно ее он определил как “трагическую мудрость”. Она базируется на размышлении о конечности жизни – мы живем в горизонте смерти, небытия. Трагичность заключается не в том, что мы смертны (небытие не имеющего ценности ничего трагичного не содержит), но в том, что смертно и ценное. Поэтому “трагическая мудрость” представляет собой волю к тому, чтобы придать максимальную ценность той короткой жизни, какой мы располагаем. Он сам определяет эту мудрость как разновидность “волюнтаризма”<sup>8</sup> (и неоднократно возвращается к некоторым фрагментам из трудов Ницше).

Вместе с тем видны и отличия от Ницше. Конш в известном смысле рационалист. Это относится и к морали. Возможно обоснование универсальной морали, которая стоит над всеми “этосами”; тех, кто держится модного ныне релятивизма, он прямо называет нигилистами, даже если у них сегодня (в отличие от прежних ницшеанцев) имеется консенсус по поводу “прав человека”. В связи с этим он подвергает критике даже Хайдеггера, которого очень высоко ценит в онтологии. Хайдеггер проповедовал именно этику “решимости”, которая в известных обстоятельствах могла оказаться созвучной национал-социализму с его героикой. Молодые люди, слушавшие курсы и ректорские речи Хайдеггера могли прийти к мысли о необходимости “аутентичного” выбора – таковым могло быть не только обожествление фюрера и отказ от собственной воли и совести (“Совесть? Ее зовут Адольф Гитлер”) – можно было столь же решительно участвовать в Соппротивлении. Для Конша любое слепое следование внешним целям без собственной мысли, без своего выбора – означает отказ от “трагической мудрости”. Она требует ясности, а потому неизбежно встает вопрос об универсальных ценностях. От этики необходим переход к универсальной морали.

Конш оговаривается, что его интересует не та или иная мораль – предмет исследований социологов, этнографов, историков. Коллективные системы ценностей, разумеется, нужно учитывать. Но если этика у каждого может быть собственной (каждому решать, как прожить короткую жизнь) и вопрос заключается только в том, что иная этика лишена подлинности, то релятивизм в морали (у каждого племени, полиса, народа, группы – свои ценности) им отвергается. Морали не равноценны. Человеческие жертвоприношения или эксплуатация детского труда были

вполне “моральны” во многих человеческих обществах. Существует универсальная мораль, она выступает критерием “прогресса” человеческих культур. Существуют более цивилизованные общества, которые имеют право нести цивилизацию варварам. В конце-концов, существовала “нацистская культура” со своими обычаями, институтами и ценностями, при Гитлере творили художники, создавались фильмы и писались книги, вдохновляемые моралью “белокурой бестии”. Только в том случае, если у нас есть критерий (универсальная мораль), мы можем говорить о том, что эта культура была откатом к архаике, регрессом. Высшей культурой, наиболее приблизившейся к универсальной морали, Конш считает “гречко-христианскую” (имея в виду, конечно, не православие, но сочетание греческой философии и христианской веры во всех вариантах). Именно это соединение привело к идее равенства всех людей, ценности каждой жизни. Французская революция сыграла огромную роль в установлении идеологии “прав человека и гражданина”. Те общества, которые придерживаются более высокой морали, имеют право на “экспорт” своих идеалов, даже на вмешательство во внутренние дела тех стран, где права человека нарушаются. Правда, в дальнейшем он сделал ряд оговорок в связи с тем, как страны Запада вмешиваются в дела других стран (в частности, осудил бомбардировки Белграда).

Возможны многочисленные этики, но мораль одна, она универсальна. Одни этики позитивны (скажем, этика творчества для художника), другие негативны – нельзя стремиться к богатству или ложной славе (честолюбие, переходящее в тщеславие) без того или иного бесчестия, без нарушения норм морали. Мораль содержит безусловные предписания, обязательства. Мораль нуждается в обосновании (если такого обоснования нет, то мораль есть просто мнение – одно из многих). Обоснование у Конша – не входя в детали – осуществляется через необходимость диалога между разумными существами. Как наделенные разумом, они равны, что и предполагается диалогом. Если я вступаю с тобой в диалог, то считаю тебя способным постигать истину (sarah veritatis), наделенным свободой размышления и решения. Вступая в диалог, люди как бы говорят: ты мне равен. Взаимное признание равными есть основа и морали, и прав человека. Альтернативой выступает только насилие. То, что сходные идеи одновременно развивались Хабермасом и Апелем, Конш узнал поздно, поскольку никогда этих немцев не читал.

Мораль связана с правом, с так называемыми правами человека. Прав не существуют без обязанностей, права исторически изменчивы (сегодняшнее “право на труд” или на социальное страхование – это не нечто универсальное). Говоря о “правах че-

ловека”, мы предполагаем некую дефиницию его природы. Конш считает верхом нигилизма идеологизированное социологизаторство (мол, человек становится человеком с того момента, когда общество предоставило ему идентичность). Для него уже зародыш является человеческим, поскольку эмбрион в потенции содержит в себе всего человека. Потенциально он уже содержит в себе всю человечность (способность к рассуждению, решению, диалогу и т.п.) и если мы его пока не слышим, то уничтожение его – всё равно убийство. Поэтому он всегда был противником абортот. С иронией Конш пишет о том, что рассуждающие о “правах человека” и о “праве на аборт” – чаще всего те же самые лица. Он неожиданно обнаружил, что оказался сегодня “правым”, поскольку люди, называющие себя “левыми”, отстаивают неприемлемое для Конша общество потребления, массовых удовольствий, развлечения и наслаждения. Впрочем, “правым” в подлинном смысле слова так и не стал (да и не так уж велика дистанция между нынешними правыми и левыми во Франции). Как пацифист и сторонник эвтаназии, он скорее левый, как противник абортот и сторонник суровых наказаний за торговлю наркотиками, – правый. Трудно сказать, к какой группе его можно отнести в связи с заявлениями относительно допустимости клонирования человека. Коншу миллионеры, желающие увековечиться посредством своих копий, представляются просто идиотами – генетически тот же самый индивид все равно делается совсем другим человеком, поскольку будет жить в иной среде и в иное время. Не стоит пугаться и того, что кто-то станет создавать армии клонов – “абсолютных солдат” и т.п. Все это можно оставить авторам “фэнтэзи”, поскольку куда дешевле будет превратить в таких солдат обычных людей. Недопустимо выращивать существ, которых будут использовать как “доноров” органов и клеток, но удачно взращенный клон будет таким же человеком со всеми достоинствами и недостатками людей, а потому с теми же “правами человека”.

“Философия природы” Конша мало чем напоминает современные разновидности материализма. По существу, он говорил и говорит о *rhyis*, о космосе досократиков, о явленных нам сущих. (Он полагает, что современный философ, более того, современный человек вообще, должен “стать греком”, вернуться к созерцательному отношению к реальности.) В последние годы он все чаще обращается к текстам китайских и индийских философов, пытается доказать, что некоторое подобие взгляда на мир досократиков можно отыскать в “Упанишадах” и у даосов.

Переводить Конша трудно не в силу стилистической сложности (пишет он просто и ясно, не пытаюсь соперничать с литерато-

рами, как иные его французские коллеги), а потому, что все тексты античных авторов он переводил сам, а его переводы иной раз существенно расходятся с отечественными переводами этих фрагментов. Поэтому в одних случаях мною использовались существующие переводы, тогда как в других приходилось переводить с французского, чтобы не исказить интерпретацию Конша. Еще худшей оказалась ситуация с французскими переводами Ницше – Конш пользовался не слишком удачным (и сделавшимся раритетом) переводом “Воли к власти”, в котором к тому же порядок афоризмов отличается и от старого издания Е.Фёрстер-Ницше, и от современных академических изданий. Некоторые фрагменты пришлось переводить с французского, используя немецкий оригинал, некоторые приведены по имеющимся переводам на русский язык.

## КАКАЯ ФИЛОСОФИЯ ПОТРЕБНА ДЛЯ ЗАВТРАШНЕГО ДНЯ?<sup>1</sup>

*Марсель Конш*

Поставленный мною вопрос – нов не потому, что его не могли точно также задать в любое другое время, а потому, что слова “завтра” и “будущее” приобрели сегодня совсем иное, чем прежде, значение. Действительно, вплоть до недавнего времени будущее рассматривалось людьми в рамках того особенного общества, в котором они жили. Так во Франции, в 1940 или 1945 г. мы спрашивали “Каким будет наше будущее?”, не слишком задумываясь или заботясь о будущем всего человечества. Однако ныне мы вступили в эру “мондиализации”, иначе говоря, универсализации. После 11 сентября 2001 г., дня атаки террористов на башни-близнецы Международного торгового центра в Нью-Йорке, ощутилось некое планетарное содрогание. Вопрос сегодня звучит так: какая философия потребна для человечества со всеми его контрастами и противоречиями – человечества в какой-то степени объединенного? Какая философия способствует единению человечества? Конечно, все метафизики притягивали на то, что своими системами они несли людям, всему человечеству, одну и ту же истину. Каждый из них в духе Декарта надеялся, что своей философией он дарует “общее благо для всех людей” (Рассуждение о

---

<sup>1</sup> Перевод осуществлен по изданию: *Conche M., Quelle philosophie pour demain? // Enseignement Philosophique. 2002. N 3.*

методе, VI). Но в действительности философия Декарта произвела на свет современный идеализм, который является особенностью Запада и отделяет нас от других философских культур, не принося никакого единения. Проблемой оказывается философский экуменизм. Если таковой возможен, то какой должна стать наша философия, где она может встретиться с восточными философиями, на основании каких очевидностей? Эта проблема стоит перед метафизикой, а не перед моралью. Мораль сделалась более-менее универсальной по мере того, как всеобщее признание получила мораль прав человека (она признана, хотя фактически над нею часто глумятся), метафизика же сохранила свои особенности. Я полагаю, что возвращение к первоначальной мысли греков несет с собой и надежду на универсальную философию.

Но перед тем как подступиться к этой надежде, стоит уточнить мой собственный философский выбор.

Я говорю о “выборе”, поскольку в доме философии есть немало обитателей, и мы можем выбрать ту или иную. Что касается меня, то мой выбор обосновывается сознанием невозможности сделать иной. Например, глядя на аналитическую философию, я говорю себе: если я отдаюсь занятию философией, то не для того чтобы философствовать подобным образом; если философия такова, то я предпочел бы от нее отречься.

Философы расходятся из-за сделанного ими выбора. Я приведу несколько важнейших разделяющих моментов и укажу, на какой стороне я всякий раз оказываюсь.

1. Прежде всего философы не соглашаются относительно самого определения философии. Для великих метафизиков философия есть “поиск истины” (как известно, таково заглавие неоконченной работы Декарта). Но что такое истина? “Истина есть целое”, – отвечает Гегель в *Феноменологии духа*. Философия есть “единое и целостное видение всего”, – говорит Бергсон в *Творческой эволюции*. Однако наряду с этим классическим определением есть множество иных. Для Фреге “философия есть прежде всего и в первую очередь критика языка и его употребления”<sup>2</sup>. Лейбниц ценил такое “критическое исследование языка”, но воздерживался от сведения к нему философии (даже со всеми оговорками, вроде “прежде всего и в первую очередь”). “Целью философии является логическое прояснение мыслей”, – писал Витгенштейн в *Логико-философском трактате* (4.112). Разумеется, “логическое прояснение мыслей” – необходимое условие философской работы, но никак не ее цель: ведь для начала нужно иметь сами эти мысли (да еще мысли философские, мысли от-

---

<sup>2</sup> См. *Vervenne D.*, art. “Dummett”. *Encyc. philos. univer.* Vol. III (dir. J.-F. Mattei) P.: P.U.F., 1992. T. 2. P. 3192.

<sup>3</sup> *Larmore Ch.*, “Convictions philosophiques” // *Philosophie*. 1992. N 35. P. 21.

<sup>4</sup> *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? СПб.: Алетейя, 1998. С. 10.



носителем реальности) – ничего нельзя “прояснить” в пустоте. Способна ли аналитическая философия дать философии полное определение? Шарль Лармор дошел даже до такого: «Мне кажется, единственное адекватное определение философии заключается в перечислении *проблем*, которые по тем или иным причинам были классифицированы как “*философские*”»<sup>3</sup>. Но здесь определение включает определяемое! Известна и дефиниция Делёза–Гваттари: “Философия есть дисциплина, которая заключается в *творении* концептов”<sup>4</sup>. Трудно усомниться в том, что философы создавали и переделывали концепты (скажем, Лейбниц переработал древний пифагорейский термин “монада”, Кант создал концепт “трансцендентальная логика” и т.д.). Но философы создают концепты не для собственного удовольствия, они делают это, имея в виду истину. Дефиниция Делёза–Гваттари смешивает необходимое условие возможности с условием достаточным. Я держусь традиционного определения: философия есть поиск истины, имеющий своим предметом Целое реальности.

2. Философов разделяет понимание слов “бытие”, “реальность”. Является ли смысл этих слов чем-то само собой разумеющимся, либо следует задать вопрос о значении слова “бытие”, о том, что является *поистине* реальным?

Для Декарта понятие “бытие” и суждение “я мыслю, следовательно, я *существую*” сами по себе вполне ясны (*Начала философии*, I, 10). Жорж Кангюем пишет в том же духе: “Я не ставлю вопроса о бытии, поскольку я *существую*; я существую, следовательно, имеется и бытие. Тут нет никакого вопроса”<sup>5</sup>. Я мог бы привести аналогичное суждение Жака Бувересса: слово *реальность* часто используется в его книге *Философский вопрос*, но – так, словно автор считает, что за ним не стоит ни малейшей проблемы<sup>6</sup>.

Однако уже Гераклит писал: “εἶμὲν τε καὶ οὐκ εἶμὲν”, “мы есмь и не есмь” (fr. 133 Conch = 49 a DK), что заставляет задуматься о понятии “бытие”. Имплицитно эта мысль присутствует у Гомера (*Илиада*, VI, 146–149) и в поэзии архаической эпохи (Пиндар: “Сон тени – Человек”. – *Пифийские песни*, 8, 95–96), явно выступает у Парменида и Платона (а много позже – и у Монтеня, несомненно, под влиянием одного платоновского отрывка из Плутарха). Ведь если он говорит: “Только Бог есть подлинно сущее”<sup>7</sup> (ср.: Plut. *De E delphico*, 20, 393 a–b), то он же задается вопросом: как считать сущим “тот миг, который является только просветом в бесконечном течении вечной ночи и очень кратким перерывом в нашем постоянном и естествен-

<sup>3</sup> Canguilhem G. Du concept scientifique à la réflexion philosophique // Cahiers de philosophie. Philosophie et sciences. 1967. N 1. P. 54.

<sup>6</sup> Bouveresse J. La demande philosophique. P.: de Éclat, 1996.

<sup>7</sup> Мишель Монтень. Опыты: В 3 кн. М.: Наука, 1979. Кн. 1/2. С. 534.

<sup>8</sup> Там же. С. 460

<sup>9</sup> См. текст моего выступления в материалах конгресса: “La raison philosophique vers son avenir grec”, XXIX Congrès international de l’A.S.P.L.F., Nice, août 2002.

ном состояний”<sup>78</sup>. Известно, что Хайдеггер возобновил вопрошание о бытии, притом, что предложенный им метод вызывает оговорки.

Как говорили греки, мы – ἐφίμεροι. Зная, насколько я эфемерен, живо это осозная, я не могу не спросить себя, “что заслуживает названия “бытие”?”, “что есть ὄντως ὄν?”, словами Платона – *Федр*, 249 с), т.е. “поистине сущее” или, в переводе Робена, “действительно реальное”. Марциал Геру говорит не о “бытии”, как Хайдеггер, а о “реальности”. Тем не менее в его книге *Философия истории философии*, написанной между 1933 и 1938 гг. и опубликованной Жинет Дрейфус в 1979 г., ощутимо влияние Хайдеггера, когда он показывает, что само это понятие проблематично: если всякая философия имеет своим объектом реальность, то и “решение”, что – “реально”, а что – нет, принимает сам философ. У каждой философии есть своя собственная философская реальность. Ницше говорил, что вне реального мира, мира становления, нет и бытия. Примерно то же самое мог бы сказать и я<sup>9</sup>.

3. В связи с этим возникает новое разделение между философами, в зависимости от того, принадлежит ли Слово, говорящее “бытие” самому бытию, или же оно принадлежит в первую очередь человеку. В первом случае Истина *открыта* человеку, она обнаруживается скорее в прошлом (Фердинанд Алкье говорит о “ностальгии по бытию”). Во втором – она должна прийти, но может и не прийти, и человек смотрит в будущее<sup>10</sup>. Однако нам могут сказать, что понятие “откровение” принадлежит не философии, а религии. Но мы же говорим об “индийской философии”. По ее поводу Мишель Юлен пишет: “Философская рефлексия в Индии [...] исходит из той предпосылки, что истина в своих высших формах не завоевывается человеком, а получена им от трансцендентной инстанции [...] Эта высшая истина представляет собой, так сказать, не будущее, а прошлое человека. Она имеет статус открывшегося человеку завещания, безвозмездного дара Абсолюта, и единственной миссией человека является его сохранение и передача [...] Индийский философ, не претендующий на какую бы то ни было оригинальность, желает быть лишь верным толкователем священных текстов, их защитником от времени, несущего забвение и искажение”<sup>11</sup>. На Западе священным текстом является Библия. Великие метафизики, конечно, не ограничивались комментариями к священному тексту. Напротив, их силу составляли поиски истины посредством “естественного света”, как говорил Декарт. Но как объяснить, что эта “истина” совпадает с истиной откровения? Не следует ли тогда признать, что разум не свободен, что он направляется верой? “Декарт утверждает, – пишет Жильсон, – что его философия ничуть не зависит от теологии

<sup>10</sup> См. материалы международного конгресса (прим. 9).

<sup>11</sup> Hulen M., art. in *Encyc. philos. univer.* Vol. III. T. 2. P. 3885.

<sup>12</sup> Gilson E. *L'esprit de la philosophie médiévale.* P.: Vrin, 1948. P. 12.

или от откровения, что все идеи, о которых он говорит, ясны и отчетливы, открыты естественным разумом в себе самом [...] Но как получается, что эти чисто рациональные по своему происхождению идеи оказываются, по существу, неотличимыми от тех идей, которым на протяжении столетий учило христианство от имени веры и откровения?”<sup>12</sup>

Наряду с принадлежащими монотеистической традиции философами, имелись другие великие метафизики, которые были свободны от всякой идеи “откровения”, “священного текста”, “веры” в религиозном смысле слова. Таковы – Спиноза, Юм, Шопенгауэр, Бергсон. Я присоединяюсь к этим мыслителям. А так как после Декарта монотеистическая традиция совпадает с идеализмом, то мой путь ведет за пределы идеализма.

4. К этому примыкает еще один королларий. Есть ли смысл говорить о “Боге”, о Боге монотеизма, если при этом не принимается Откровение? Одни с этим соглашаются, другие – нет. Первые говорят: “Бог существует”, “Бог живет”, либо “Бог не существует”, “Бог умер”, придавая слову “Бог” некий смысл. Для других само это слово лишено смысла, так как, употребляя его, мы просто не знаем, о чем говорим. Вопрос “существует ли Бог?” не стоял ни перед Огюстом Конттом, ни перед Марксом, ни перед представителями аналитической философии, вроде Альфреда Айера или какого-нибудь члена Венского кружка. Этот вопрос не стоит и передо мною, а потому я не могу назвать себя “атеистом”, но – лишь “неверующим”. Такого рода вопрос не стоит передо мною *сегодня*, хотя он был чрезвычайно серьезным для меня в прошлом<sup>13</sup>. Иначе говоря, в моей философской жизни многое менялось, но не менялось направление изменений.

5. Еще один разрыв обнаруживается между теми, кто считает, что философия может достичь завершения, и теми, кто считает такое завершение невозможным. Если Истина открыта, и содержание этого Откровения может быть подтверждено философским разумом, то все доступное познанию может тогда быть развернуто, развито в рассуждении, у которого имеются начало и конец и которое тем самым образует систему. Таковы идеалистические системы Декарта, Гегеля, некоторых других философов. Но систем этих много, тогда как Истина откровения одна; ею были открыты только фундаментальные истины, но не множество частных истин, по поводу которых могут иметься расхождения.

Для Монтеня тоже есть Истина откровения, но философия для него не знает завершения. Связано это с тем, что философия у него совершенно отделена от веры. Если для Декрата и последовавших

<sup>13</sup> См.: *Conch M.* Orientation philosophique. P.: de Mégare, 1974. Rééd: P.U.F., 1990.

<sup>14</sup> См.: *Conch M.* Présence de la Nature. P.: P.U.F., 2001.

<sup>15</sup> См.: *Conch M.* Orientation philosophique. Ch. 1.

за ним великих идеалистов религия признается как некий тайный путеводитель разума, то для Монтеня разум свободен по отношению к религии и вере. Монтень философствует так, словно он неверующий (его именно в этом подозревали).

Естественно, я – на стороне Монтеня. Непрестанные поиски философской истины не приводят к тому, что она становится объектом абсолютного знания, кладущего конец этим поискам. На самом деле, вопрос заключается в познании реальности Всего (Целого). А на него нет ответа именно тогда, когда идея Бога кажется неопровержимой. Для меня Природа есть Всё реальности. Я выдвигал аргументы в пользу этого<sup>14</sup>; но аргумент – еще не доказательство, у него силы не больше, чем было ему придано. В прошлом я ссылался (вслед за Достоевским) на страдание детей, чтобы опровергнуть божественную Всеблагость<sup>15</sup>; это был всего лишь аргумент, которому можно было противопоставить другой, что и сделали Этьен Борн и другие.

К этому нужно прибавить следующее: даже если мы не признаем, что Истина есть истина откровения, мы можем полагать метафизические проблемы по сути своей разрешимыми. Каким образом? Объявив их псевдопроблемами, лишенными смысла проблемами. Так, проблема “Какова первопричина мира?” может считаться решенной, поскольку она и не была поставлена. Ведь это всего лишь “псевдопроблема без всякого научного содержания”, как говорит нам Карнап<sup>16</sup>. Бергсон в этом отношении находится на стороне Витгенштейна, Карнапа и прочих представителей аналитической философии: «Мы могли бы сказать, что метафизические проблемы были плохо поставлены, и именно по этой причине они считаются “вечными”, т.е. неразрешимыми»<sup>17</sup>. Правда, следовало бы различать “псевдопроблемы” в смысле Карнапа и “плохо поставленные” проблемы в смысле Бергсона. Что касается меня самого, то я удаляю те проблемы, которые содержат отсылки к Откровению (понятия, вроде “трансцендентный Бог”, “потустороннее” и т.п., но сохраняю такие понятия, как “мир”); избегаю употребления прилагательных, вроде “божественный”, “священный” и им подобные, но использую их в имманентном смысле.

6. Еще один раскол существует между философами, которые сближают философию с наукой и теми, кто сближает ее с поэзией. Для Пирса, как нам сообщает Бувересс, “философия может и должна практиковаться научным образом”<sup>18</sup>. Точно так же понимают

---

<sup>16</sup> Carnap R. La problème de la logique de la science. Science formelle et science du réel, P.: Hermann, 1935. P. 4

<sup>17</sup> Bergson A. La pensée et le mouvant // Oeuvres. P. 1258–1259.

<sup>18</sup> Bouveresse J. Op. cit. P. 24.

<sup>19</sup> Entretien avec Joëlle Proust // Philosophie. N 35. P. 48.

<sup>20</sup> Bouveresse J. Une difference sans distinction? // Ibid. P. 74.

<sup>21</sup> Bergson A. Op. cit. P. 1307.

философию Куайн и прочие аналитические философы. “Аналитическая философия, – замечает Хилари Патнэм, – требует союза с наукой, а не с литературой”<sup>19</sup>. По мнению Рассела, как замечает тот же Бувересс, “для аналитической философии характерно не то, что первенство отдается философии языка, а скорее то, что метод философии должен максимально соответствовать методам эмпирических наук”<sup>20</sup>. Декарт говорил бы, пожалуй, не об “эмпирических науках”, он избрал бы метод математики, беря пример с Коперника; Кант считал, что метафизика будущего будет “совершенно новой наукой”. Бергсон желал восстановить метафизику, объект которой – “сердцевина реальности”, т.е. дух, “познание абсолюта”, но с одним условием: философский метод должен усовершенствоваться “симметрично и дополнительно к тому методу, который был выработан позитивной наукой”<sup>21</sup>. Бергсон здесь оказывается скорее на стороне Рассела, тогда как Гуссерль, напротив, остается картезианцем, желая получить “философию как строгую науку”.

Короче говоря, сближая философию с наукой, аналитическая философия ничуть не порывает с традицией; напротив, она ее целиком продолжает. Очевидно, что метафизика (если она хоть сколько-то сохранила свои притязания и не стала тенью себя самой) не может стать наукой: человек не способен уловить Целое реальности на пути познания, он никогда не постигнет даже значения собственной смерти. Однако время религии окончательно ушло, вера уступила место разуму. Для греков архаической эпохи философия включала в себя научное познание, но к нему не сводилась. У Ксенофана, Гераклита, Парменида, Эмпедокла она родственна поэзии. С чем связано это сближение? С тем, что метафизик – философ-поэт или поэт-философ (как Рембб) – мыслью или интуицией улавливает Целое реальности, т.е. Природу как глобальное присутствие (в моей терминологии). Тем не менее философия отличается от поэзии, как отличается она и от науки. Она есть продукт разума, она прибегает к аргументации. Конечно, Лукреций аргументирует поэтически, но сама аргументация принадлежит Эпикуру – в ней нет ничего поэтического. У меня нет большого интереса к социальным наукам, но я заглядываю в труды биологов, физиков, астрофизиков, иной раз и математиков; в то же самое время я писал комментарии к Гомеру, Виславе Шимборской, Рембб.

7. Между философами имеется еще одно различие: одни философствуют на основе достоверности, другие – на основе недостоверности. К первым относятся указанные мною выше, для которых философия родственна науке. Но это родство никак не обосновыва-

---

<sup>22</sup> “Всё, что вообще может стать объектом научной мысли, подлежит аксиоматическому методу” – Давид Гильберт (Цит. по: *Cavaillès J. Méthode axiomatique et formalisme*. P.: Hermann, 1935. Т. II. P. 78).

<sup>23</sup> *Декарт Р.* Рассуждение о методе // Соч., М., 1989, Т. 1. С. 254.

ется понятием достоверности. Сегодня любая наука (по крайней мере точная наука) опирается на аксиоматику<sup>22</sup>. Но аксиомы являются всего лишь очевидными или не очевидными предположениями, которые полагаются актом решения, предшествующего дедукции. Короче говоря, аксиомы представляют собой конвенции. А они не являются ни истинными, ни ложными. Достоверность же предполагает истину: это – состояние ума, которое возникает вместе с обнаружением истины. Поэтому у науки нет необходимой связи с понятием достоверности. Декарт говорил, что математика ему особенно нравилась “из-за достоверности и очевидности своих доводов”<sup>23</sup>, но сегодня он не смог бы так сказать. Он полагал, что дает наукам еще более достоверное основание, чем математика. Откуда эта идея абсолютной достоверности, ведь ее нет и в самой математике? Она приходит не от самой науки, которая, вернувшись к греческому пониманию аксиоматики, по ходу своей эволюции сумела от этой идеи избавиться. Абсолютная достоверность имеет характер веры. “Вера, – читаем мы в *Катехизисе католической церкви*, написанном в духе св. Фомы Аквинского, – есть самое достоверное человеческое познание, ибо она основана на Слове самого Бога” (§ 157). Парадокс состоит в том, что Декарт посредством естественного света разума желал обрести достоверность, обретаемую лишь за счет божественного света. Гуссерль, который уже имел представление об аксиоматическом характере науки, тем не менее руководствовался в своих размышлениях “идеей подлинной науки, обладающей абсолютно достоверным фундаментом” (*Картезианские размышления*, § 3), т.е. руководствовался идеей, истинное место которой имеется лишь в богословии.

В классическом греческом языке нет даже слова, которое в точности передавало бы то, что здесь подразумевается под “достоверностью”. Слово *πληροφορία*, “полная уверенность, достоверность” принадлежит Новому завету. Понятие абсолютной достоверности не является греческим. В целом греки философствовали в недостоверности, подобно Монтеню. Правда, особый случай представляет Эпикур с его разъяснением того, что он называет “истинной философией”. Критерием истинности у него выступает очевидность (*ἐνάρουσια*). Однако очевидность не является достоверностью, которая есть “состояние ума” у субъекта. Но у Эпикура нет “субъекта”. “Душа” пребывает в мире, она не есть субъект. Для стоиков критерием истины выступает то, что они называли “постигающим представлением”, т.е. представлением, которое само удостоверяет, что пришло от существующего объекта. Конечно, такое представление есть присутствующее в душе явление (его имманентный характер подтверждает верность объекту), но и здесь “душа” никак не является субъектом. Если, согласно сравнению Хрисиппа, она может получить метку внешнего объекта, подобную отпечатку на воске, то это свидетельствует о ее пребы-

вании в мире. Понятие “достоверности” в его отношении к “субъекту” появляется у скептиков, но только в негативном значении, как нечто для человека недостижимое: ведь если под критерием “истины” понимается нечто абсолютное, а не просто весьма вероятное, то таковой не существует. Греческим является понятие “вероятности”: πιθανόν, т.е. правдоподобное, вероятное (как в философии Карнеада).

Философствование в недостоверности не мешает непрестанному поиску того, что кажется истинным, но здесь мы только переходим от одной кажимости к другой. Но разве философы занимались чем-то другим? Философу достаточно того, что от потока мнений он приходит к “жизненным убеждениям”, к тому, что принуждает его сказать самому себе, что нечто истинно “в его душе и в его сознании”. Подобные прочные убеждения мы находим у всех великих философов, но они подают их так, словно они должны стать нашими, словно они могли бы философствовать на нашем месте. Но никто не может философствовать вместо другого. Я не отказываюсь от написанного мною ранее: “Философия никогда не будет для меня подлинной, кроме как в форме моей философии; философия есть *моя философия*”<sup>24</sup>.

Говорит ли это о том, что философские взгляды представляют собой лишь произвольные воззрения, простые экспрессии личности философа, вне всякой существенной связи с тем, что он наблюдает, т.е. с тотальностью реального, которое для меня носит имя Природы? Никоим образом. Чтобы пояснить это, я прибегну к сравнению. Нам никогда не удастся себе представить, как выглядел Парфенон в V в. до н.э., во времена Сократа и Платона; мы не можем верно представить даже то, как он выглядел до 1687 г., когда венецианское ядро попало в монумент, превращенный турками в пороховой погреб. Тем не менее в Афинах у меня возникла потребность осмотреть Парфенон с различных сторон: то со стороны Ликабетта, то – с Олимпиона, Пникса, то – с холма Муз и т.д. И каждая перспектива приносила что-то новое; даже при взгляде, остававшемся неподвижным, с террасы моего отеля вид был всякий раз неповторимым в зависимости от освещения. И каждая новая картина приносила прогресс в постижении таинства красоты и ее связи со священным источником. Парфенон представляет здесь Природу: ее никогда не постичь в целом, но она предстает перед философом или поэтом какой-то своей стороной, которая может быть существенной у самых великих из них или же только дополнительной. Так, Эмпедокл не отвергает и не опровергает Гераклита, но просто видит в Природе еще один аспект, делает ударение на идее “цикличности”. Пифагор же смотрит на Природу под углом зрения числа, ритма, гармонии.

8. Предшествующие дистинкции подводят нас к различению фи-

<sup>24</sup> Conche M. Orientation philosophique, P.: P.U.F., 1990. P. 115–116.

лософов в зависимости от того, философствуют ли они, исходя из *Cogito*, или делают это, исходя из *Dasein*. Декарт имел дело не с непосредственной реальностью, которую он называл “внешней”, но лишь с идеями о ней, отталкиваясь от которых он желал вывести существование материальных вещей. Так был открыт путь к идеализму, который создает систему из необходимой связи одних идей с другими. Окончательный вид он обретает в абсолютном идеализме Гегеля. Гуссерль считал сознание интенциональным, но эта интенциональность все же не была Открытостью. Феноменология с ее понятиями “феноменологической редукции”, “трансцендентального эго”, с проблемами “конституирования” и т.п. остается философией сознания; феноменологи-гуссерлианцы обсуждают множество созданных ими самими проблем, которые обладают смыслом только для них самих. Хайдеггер заменил *Cogito* и сознание, будь оно интенциональным или нет, на *Dasein* – непереводимое слово, обозначающее следующее: человеческому существу как таковому принадлежит открытость миру, что устраняет как ложную проблему существования внешнего мира, так и понятие “души”. Открытость миру предшествует любой рефлексии Я по собственному поводу. Такая “Открытость” (*Erschlossenheit, Offenheit*) означает освобождение от эго и возврат к наивности греков, к изначальной способности постигать открывающееся. Именно она породила мыслящую поэзию Гомера и первую философию, причем не только на Западе. Такого рода Открытость отрицается прагматизмом, для которого мы имеем дело не с самими вещами, но с их значениями для нас в зависимости от наших практических интересов. Бергсон в духе прагматизма говорит нам, что *факт* “не есть реальность, явленная в непосредственной интуиции, но приспособление реального к интересам практики и к требованиям социальной жизни” (*Материя и память*, гл. 4) Как и для Декарта, для него нет “прямого видения” внешних вещей – такое видение существует лишь “от духа к духу”. Хайдеггер вполне осознает, что мир как таковой не важен для человека в его повседневной жизни: для крестьянина мир (*Welt*) является лишь “окружающим миром” (*Umwelt*). Но последний возможен только на основе изначальной Открытости, в которой сущее само обнаруживает себя. Крестьянин может высказывать, к примеру, суждение “пшеница созрела”, и это суждение – истинно, поскольку сущее само себя обнаружило (*Бытие и время*). «Открытость (*Erschlossenheit*) есть фундаментальный модус *Dasein*, в соответствии с которым его бытие есть присутствие...Посредством него и через него открывается бытие, а потому только с Открытостью *Dasein* достигается изначальный феномен истины...Так как *Dasein* по сути своей есть его Открытость, ибо будучи несокрытым оно открывает и обнаруживает, оно по сути своей

---

<sup>25</sup> Цитируется по французскому переводу “*Sein und Zeit*” Мартино, приводимому в авторском тексте. – *Прим. пер.*



“истинно”. *Dasein* пребывает “в истине” (*in der Wahrheit*)»<sup>25</sup>. Тем самым кладется конец любой философии репрезентации. А это возвращает нас к греческой философии, прежде всего – к философии досократиков. Это подчеркивает сам Хайдеггер, который в § 44 *Бытия и времени* цитирует Гераклита и Парменида. Разве это случайно, замечает Хайдеггер, что фрагмент Гераклита, в центре которого находится λόγος, затрагивает феномен истины в смысле нескрытости (*Entdecktheit, Unverborgenheit*) – ἀ-λήθεια. В этой способности простейшего принятия открывалось то, что древние греки называли φύσις. Разумеется, Гераклит говорил о мире (κόσμος), но мир есть лишь структура, а не основание, то, что непрестанно образуется. А какова же образующая сила, каков ее источник? Анаксимандр называл его ἄλειρον, беспредельное.

Указанные выше позиции очевидным образом толкают меня вернуться к первоначальной греческой мысли. Две оставшиеся позиции также приводят меня к философии до Сократа.

9. Первая из этих оппозиций отличает философов, которые ищут одной лишь истины, от тех, которые наряду с истиной ищут также счастье. Я напому начало *Письма к Менекею* Эпикура: “Пусть никто в молодости не откладывает занятий философией, а в старости не утомляется занятиями философией: ведь для душевного здоровья никто не может быть ни нездоровым, ни перезрелым. Кто говорит, что заниматься философией еще рано или уже поздно, подобен тому, кто говорит, будто быть счастливым еще рано или уже поздно”<sup>26</sup>. В этом письме он рассматривает условия возможности счастья. К фундаментальным условиям, без которых не существуют все прочие, относятся исследование природы (φυσιολογία) и познание истины. То, что философия связана с поиском счастья, восходит к пониманию счастья как добродетели (для Эпикура таковая – благоразумие, φρόνησις. Причем это увязывание обрело силу лишь с выводом на первый план Сократом проблемы человека.

Досократики заботились только об истине. Термин εὐδαιμονία появляется лишь у софистов. «Счастье для Гераклита? – писал я однажды. – Это не его проблема. Он не интересуется счастьем. Понятие “счастье” не является гераклитовским»<sup>27</sup>. Оно не представляет собой проблемы ни для Хайдеггера, ни для меня самого. Философия предполагает волю к истине без заботы о том, принесет она радость или страдание. Мы желаем истины, даже если она ведет к страданию. Поэтому-то для многих людей счастье заключается не в истине, а в иллюзии. Я считаю обещания религии иллюзорными, хотя не желаю беспокоить знакомых мне верующих – им нужно верить в то, что действительность соответствует их желаниям. Они проводят всю свою жизнь в иллюзиях, но в своей вере они находят поддержку

<sup>26</sup> Перевод М.Л. Гаспарова.

<sup>27</sup> См. мое издание фрагментов досократиков: *Fragments*. 4 ed., 1998. P. 346.

своему спокойствию и своему счастью. Подлинная философия ищет истины ради истины даже ценою страдания. Поэтому философия предполагает мудрость, которую я назвал бы трагической. Конечно, некое невеликое счастье также достижимо на пути благоразумия, но к большому счастью в подлинном смысле слова благоразумие не приводит. Такое счастье нельзя измыслить разумом, оно с нами просто случается. Всякий раз, когда я был по-настоящему счастлив, я никак не ожидал счастья. Что же до счастья, связанного с актом философствования, то его вряд ли стоит отрицать, но оно просто сопровождает поиск, не будучи его целью.

10. Наконец, философам, для которых философия ведет к действию, противостоят те, для кого философия предполагает мудрость не-деяния. Известен XI тезис Маркса: “Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его”. Сказано не совсем точно. Платон более или менее надеялся, что тиран Сиракуз, Дионисий, осуществит его замысел идеального государства. Разве Фихте в своих *Речах к немецкой нации* не возвеличивал вооруженную нацию, восстающую против оккупантов, не говорил об “освободительной миссии” немецкого народа? После Маркса и не без его влияния философы обратились к политическому действию, даже к действию революционному. К нему обращались и независимо от такого влияния: самым известным был случай Хайдеггера, который сам посчитал это ошибкой; было и еще более характерное участие в политике Джованни Джентиле – ему оно стоило жизни. Безусловно, участие таких французских философов, как Кавайес или Лотман в движении Сопротивления, также служит неоспоримым примером политической вовлеченности. Однако несмотря на эти примеры, равно как и с учетом некоторой политической роли, которую играли Монтень, Лейбниц, Мен де Биран, в целом философы почти не участвовали в делах собственных стран. Они искали всеобщую или даже вечную истину, были заняты реальностью в целом (как бы они при этом ни понимали “реальность”, “Всё”, “Целое”) – такова первейшая для них проблема. Они даже не слишком замечали того, что волновало их современников. Изучая философию Лейбница, кто вспомнит о войнах Людовика XIV? Да и сам Лейбниц о них не слишком думал и никак в них не вмешивался. Верно то, что перед лицом ужасов этого мира, бедствий, несправедливости, всеобщего морального хаоса, характерного для нашей эпохи<sup>28</sup>, наделенный сердцем философ постоянно подвергается искушению, зовущему его к действию. Такое искушение трудно подавить. Но это следует делать, даже если мысль философа сама может иметь последствия и вызывать действия; однако об этом он не должен думать заранее. Ведь философ мыслит не ради действия, но лишь ради

---

<sup>28</sup> Не на уровне принципов, а в практическом их применении.

самого мышления.

Иные из философов-досократиков давали законы своим полисам: у них спрашивали совета, они его предлагали, но сами вряд ли вмешивались в дела. Они высказывали то, что Геродот называл *γῶσις*. Это слово означает и советы, и сентенции, и этические максимы Мудрецов. Так, Фалес рекомендовал ионийцам образовать одно федеративное государство. Гераклит, по свидетельству Климента Александрийского (*Строматы*, I, 65) убедил тирана Меланкома отказаться от власти (около 508 г. до н.э.); он советовал эфесцам подчиниться Гермодору как государю, но “изгнали они Гермодора, способнейшего из них” (fr. 37 Conch = 121 DK). Благодаря Зенону и Пармениду, если верить Страбону (*Геогики*, VI, 1, 252), город Элея (Хьюэлэ в V в. до н.э.) получил хорошие законы. Если пифагорейцы занимались политикой настолько, что даже держали Кротона в своей власти, то это было защитной реакцией: пифагорейский орден по своему характеру был, говоря сегодняшним языком, “сектой”, которая сталкивалась с враждебностью большинства, привязанного к гражданской религии и не желающего признавать существование обособленного религиозного сообщества в рамках полиса. Считается, что Эмпедокл способствовал утверждению демократии в Акраганте. Но выражался он так:

Друзья! Вы, что живете в большом городе на берегах золотистого  
Акраганта,

На самом акрополе, радеющие о добрых делах,  
Вы – почтенные гавани для чужестранцев, не ведающие худа,  
Привет вам! А я – уже не человек, но бессмертный бог для вас –  
Шествую, почитаемый всеми как положено,  
Перевитый лентами и зеленеющими венками:  
Ими – едва лишь я прихожу в цветущие города –  
Почитают меня мужчины и женщины. Они следуют за мной  
– Тьмы и тьмы – чтобы выспросить, где тропа к пользе:  
Одним нужны предсказания, другие по поводу болезней  
Всевозможных спрашивают, чтобы услышать целительное слово,  
Давно уже терзаемые тяжкими муками (B 112 DK)<sup>29</sup>

Трудно себе представить, что этот сверхчеловек, пророк и чудотворец был озабочен политикой – даже если случайно сыграл в ней какую-то роль. Аристотель также сообщает нам, что он был “независим (*ἐλεύθερος*) и чужд всяких гражданских постов” (fr. 66 Rose). В Анаксагоре тот же Аристотель видит тип человека, посвятившего себя исключительно исследованию (59 A 30 DK); Диоген Лаэртций пишет, что он (Анаксагор) “предался умозрению природы, не интересуясь общественными делами” (II, 7). Что же касается Демокрита, то он говорил, что приходит в Афины и остается там безымянным (B 116 DK); по слову Цицерона, “гордится своим бесславием” (*Тус-*

<sup>29</sup> Цит. по: Фрагменты ранних греческих философов, М.: Наука, 1989. Ч. I. С. 404 (перевод – А.В. Лебедева).

\* \* \*

Подведем итог. Философия есть поиск истины, а не счастья. Она стремится предложить нам видение (θεορία) Всей реальности – проблемой остается понимание этих двух слов: “Всё” и “реальность”. Истина не дана нам в откровении, она вообще *не дана*, но является тем горизонтом, к которому ведет путь, на котором человек не может руководствоваться ничем, кроме своего “естественного разума”. Путь уходит в бесконечность: философия никогда не достигнет завершения. Философия способна привести к “жизненным убеждениям”, но они никогда не получают окончательных доказательств, не становятся объектами абсолютной достоверности. Поэтому философия невозможна как “строгая наука”: она чем-то родственна поэзии, которая тоже имеет дело со Всей реальностью. В оптике имманентности она предстает как Природа. Философствовать следует не замыкаясь в собственных мыслях, как это делают идеалисты вслед за Декартом, но будучи открытым тому, что явлено, – миру, в основании коего лежит Природа. Иначе говоря, нужно быть верным собственному бытию, *Dasein*. Целью является одна лишь мысль: нужно лучше мыслить, а не действовать.

В отличие от Бога монотеизма, связанного с определенными культурами, Природа предстает перед всеми людьми, к какой бы культуре они не принадлежали. Поэтому вполне вероятно, что философы Природы, каковыми были философы до Сократа, должны обнаруживать точки согласия с теми философиями или мировоззрениями, которые Природа вызывала в иных культурах.

Для примера обратимся к трактату *Дао дэ цзин*, принадлежащему Лао-цзы. В нем мы обнаруживаем мысли, сходные мыслям Гераклита. Приведу несколько очевидным образом подтверждающих это отрывков.

“Дао, которое может быть выражено словами, не есть постоянное Дао” (§ 1)<sup>30</sup>.

Голландский ученый Дж. Дж.Л. Дюйвендайк (Duyvendak) – безусловно, лучший знаток Лао-цзы на Западе – так комментирует эти слова: “Для обычного пути характерно то, что он недвижим, постоянен, неизменен. Но Путь, о котором здесь идет речь, имеет противоположные черты: этот путь сам непрестанно изменяется. Бытие и небытие, жизнь и смерть тут все время меняются местами”<sup>31</sup>. “Нет ничего застывшего или неподвижного”, – говорит Гераклит. *Дао* –

<sup>30</sup> Цитаты из Лао-цзы приводятся по: Дао дэ цзин (перевод Ян Хин-шуна) // Древнекитайская философия. Собр. текстов. В 2-х т. М., 1972. Т. 1.

<sup>31</sup> Tao-tō king. Le livre de la Voie et de la Vertu, P., Librairie d'Amérique et d'Orient, 1987. P. 3.

это гераклитовский Поток.

Вторая глава *Дао дэ цзин* говорит о том, что противоположности соотносятся и предполагают друг друга:

“Когда все в Поднебесной узнают, что прекрасное является прекрасным, появляется и безобразное. Когда все узнают, что доброе является добрым, возникает и зло. Поэтому бытие и небытие порождают друг друга, трудное и легкое создают друг друга, длинное и короткое взаимно соотносятся, высокое и низкое взаимно определяются, звуки, сливаясь, приходят в гармонию, предыдущее и последующее следуют друг за другом” (§ 2).

Есть немало фрагментов Гераклита, говорящих о том же. Например, следующий: “Имени Правды (Дикэ) не ведали бы, если бы не было этого” (fr. 112 Conch = 23 DK). В своем издании Гераклита я его комментирую так: “Если без несправедливости нельзя даже назвать справедливость, то сама несправедливость имеет некие основания для существования, она некоторым образом оправданна”. В терминах *Дао дэ цзин* это можно выразить так: “Когда справедливость все признают справедливостью, появляется и несправедливость” (ясно, что менее несправедливой она от этого не становится).

Лао-цзы и Гераклит согласны и по поводу единства и неразрывной связи противоположностей. “Бог: день-ночь, зима-лето, война-мир, избыток-нужда...” – говорит Гераклит (fr. 109 Conch = 67 DK). Бог (ὁ θεός) здесь не личностное бытие, но Дао или Поток, подвижное единство мира.

“Высокое и низкое взаимно определяют” (§ 2), – читаем мы у Лао-цзы.

Выводы из сказанного очевидны.

## ТРАГИЧЕСКАЯ МУДРОСТЬ<sup>1</sup>

*Марсель Конхи*

Проблема трагической мудрости рождается из апории мудрости. О значении “апории мудрости” не трудно догадаться, исходя из слов Анаксимандра, которые следующим образом были реконструированы Дильсом:

<sup>1</sup> Conche M. La sagesse tragique (1971). Перевод осуществлен по изданию: Marcel Conche. Orientation philosophique. P.: de Megare, 1974.

<sup>2</sup> Diels-Kranz. Vors. 8-e ed. 1956. 12 B 1 (T. I. P. 89).

<sup>3</sup> Bréhier E. Histoire de la philosophie. P.: P.U.F., T. I. P. 47.

<sup>4</sup> Burnet. L'aurore de la philosophie grecque. P.: Payot, 1919. P. 55.

<sup>5</sup> Heidegger M. Chemins qui ne mènent nulle part. P.: Gallimard. P. 277.

ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισ τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν<sup>2</sup>.

Э. Брейе дал такой перевод:

“Сущие разрушаются по необходимости в вещах, из которых они явились; они воздают друг другу наказание за несправедливость согласно порядку времени”<sup>3</sup>.

По мнению Бёрнета, исходный текст Анаксимандра сводится к следующему:

κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισ τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν<sup>4</sup>.

Хайдеггер опускает еще и *κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν*, поскольку тут ощутима позднейшая интерпретация<sup>5</sup>. В наши задачи не входит филологическая дискуссия, а потому мы будем держаться привычного текста, который переведем следующим образом:

“Откуда сущие получают свое бытие, туда они, разрушаясь, и возвращаются по неизбежности закона. Ибо они справедливо воздают друг другу за взаимную несправедливость в согласии с назначенным им временем”.

*Основание*, из которого сущие получают бытие и прекращают бытие, являются и исчезают, само не является и не исчезает, не рождается и не умирает. Как известно, это основание – τὸ ἄλειρον. Будучи уже по определению *лишенным* предела, *не-конечным*, *не-сущим*, оно негативным образом полагается через конечное. Дабы его можно было полагать, требуются конечные сущие. Если же абстрагироваться от сущих, то вообще ничего нет. Однако лишь сущие находятся под законом времени. Ускользящее от этого закона невозможно рассматривать *помимо* сущих. Но оно не будет одним из этих сущих. Тем самым, оно сводится к тому факту, что имеются сущие, и они всегда будут. Вся область того, что есть (сущих), находится под законом Времени; но что имеется сама такая область, находится вне его закона. Сущие сменяют друг друга в наличном бытии, эта смена контролируется Временем, наличие же такой смены никак от него не зависит. Сущие меняются по факту наличного бытия, исчезновение одних компенсируется приходом других, а время никак не сказывается на этом приходе-и-уходе, на этом становлении. Нет ничего пришедшего к бытию (сущего), что не было бы обречено на исчезновение. Неотвратимая судьба лежит на всем, что есть, она разрушает и уносит прочь; однако эта судьба не приходит к сущим извне, ибо речь идет о присущей их природе необходимости. Более не быть – такова судьба сущих уже в силу факта их бытия. Всякое сущее несет в себе отрицание себя самого; этим отрицанием является

<sup>6</sup> См.: *Философия в трагическую эпоху Греции* // Ницше Ф. Воля к власти. М.: ЭКСМО, 2003. С. 154.

<sup>7</sup> Jaeger W. Paideia. La formation de l'homme grec P.: Gallimard. T. 1. P. 198.

время. Наличным остается лишь одно и то же *тут*-бытие, просвет настоящего. Невозможно быть, не будучи *тут*, а потому нельзя пребывать без гибели. Сущие должны уступать бытие другим сущим, сменяющим их в *тут*-бытии. Но они желали бы присвоить себе бытие, т.е. длиться, остаться в настоящем. В этом заключается их “несправедливость”.

Несправедливость по отношению к кому? Иные поняли это так, будто речь идет о преступлении по отношению к Основанию, к истоку. Все пришедшее к существованию тогда было бы высвобождением, повинном по отношению к вечному бытию, беззаконием, которое нужно искупить смертью<sup>6</sup>. Как замечает В. Йегер, после того как было восстановлено отсутствовавшее в прежних изданиях слово ἄλλήλοισ, от подобной интерпретации нужно отказаться. Существование само по себе не может быть грехом: “подобная концепция не является греческой”<sup>7</sup>.

Речь идет о борьбе сущих за *тут*-бытие. Как пишет Бёрнет, Анаксимандра поражала война между составляющими мира: огнем и воздухом, землей и морем и т.д. «Эти противники находились в состоянии войны, и господство одного из них было той “несправедливостью”, за которую они взаимно воздавали друг другу”<sup>8</sup>. А так как речь идет о “составляющих мира”, то идея несправедливости, понятой как *чрезмерное господство*, затрагивает все сущие. Уже в силу взаимного ограничения они противостоят друг другу – каждое выступает как барьер и препятствие для других. Ни одно сущее не может быть неподвижным и самим по себе в состоянии покоя. Напротив, самим собой оно остается только посредством агрессивного самоутверждения. Сущие воодушевлены своего рода экспансионизмом, волей к власти. Самим собой каждое остается ровно настолько, насколько оно притязает быть большим, чем оно есть. Разве Архилох не приписывал ὄβρις даже зверям? Не только наделенные сознанием, но все сущие стремятся господствовать над другими. Как это выразил Аристотель по поводу элементов: “Если бы один из них был бесконечным, все остальные были бы уничтожены” (*Физика*, III, 5, 204 b, 27–28). Ставка в этой всеобщей войне – существование, простое *тут*-бытие. Сущие являются врагами по своему бытию. Они стремятся уничтожить друг друга, осуществить себя за счет других – такова их судьба. Прекращая свое бытие, они своей смертью несут удовлетворение другим, и всё происходящее с ними всеми справедливо. Всеобщая несправедливость является всеобщей справедливостью.

Но если у человека уже потому, что он есть (и тем самым подлежит разрушению, оспаривается в своем бытии), имеется склонность полагать предел (как препятствие, а не просто безразличную границу) принципу неопределенности и безмерности, то нам становится

<sup>8</sup> Burnet. Op. cit. P. 56.

понятной греческая дефиниция мудрости. Ею рекомендуется отказ от безмерности, выбор предела (учение о σωφροσύνη). Не потому ли греческий человек призывал оставаться в пределах, что у него имелась фундаментальная склонность их преступать? Именно потому, что его влекло за пределы, он сделал идеалом мудрости искусство о-пределения. Тогда понятно и то, что аполлоновское и дионисийское начала дополняли друг друга в греческой душе (в дельфийском культе поклонялись одновременно Аполлону и Дионису).

Но именно здесь возникает то, что мы назвали “апорией мудрости”. Если “несправедливостью” оказывается наличие сущих как таковых, если они по своему бытию избыточны, агрессивны, несправедливы, властолюбивы, то не будет ли тогда подавляющая это притязание и этот порыв мудрость отрицанием самого бытия, волей к небытию и к смерти? Если сущее, если сама жизнь есть воля к власти, то выбор осуществляется между бытием и небытием, между жизнью и смертью. Не оказывается ли тогда мудрость выбором смерти? Не будет ли тогда смерть мудреца знаком несовместимости мудрости с законами жизни? Σωφροσύνη означает умеренность. Но не будет ли мудрость, сводящаяся к умеренности, менее интенсивной жизнью, меньшей жизнью? Быть мудрым, “разумным” – не значит ли это быть менее жизненным? Мы сталкиваемся здесь с проблемой страсти. “Влечение и страсть есть не что иное, как жизненность (*Lebendigkeit*) субъекта”, – говорит Гегель<sup>9</sup>. Жить без страсти – разве это не означает жить мертвой жизнью, быть неким угасшим бытием? Разве такая мудрость не желает “умерить” саму жизнь? Не оказывается ли в этом случае мудрость на стороне смерти, тогда как страсть остается за жизнью? Такова апория мудрости.

И. О “трагической мудрости” говорил Ницше: мудрости покоя, тихого счастья, т.е. ограничивающей мудрости он противопоставил “трагическую”, “дионисийскую” мудрость. Как можно ее охарактеризовать? “Тоска по небытию есть отрицание трагической мудрости, ее противоположность”<sup>10</sup>. Такая тоска по небытию (по неподвижному, неживому) является базисом классической мудрости греков: “В силу их моралистической поверхностности греки недооценили трагическое”<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. § 475. Ч. 3: Философия духа // Соч. М., 1956. Т. 3. С. 289.

<sup>10</sup> Ницше Ф. Воля к власти, 1029. Ср. со сказанным им в *Ecce homo*: “До меня [...] не доставало трагической мудрости”. (Далее фрагменты из “Воли к власти” Ницше приводятся по изданию: Ницше Ф. Воля к власти. М.: ЭКСМО, 2003. В тех случаях, когда автор приводит не переведившиеся на русский язык фрагменты, перевод осуществлялся по изданию: *Nietzsche F. Der Wille zur Macht // Saemtliche Werke*. Stuttgart; Kroener, 1996.)

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Там же, 407.



Тогда трагическая мудрость заключается в утверждении бытия, т.е. жизни; ее особенностью будет разве что *тотальность* такого утверждения. Аполлоновский мудрец, моральный человек, аскет и т.п. утверждают человека *за вычетом* чего-то (разум без страсти, воля без желания, дух без тела и т.д.). Они одобряют лишь часть самих себя. Они раскалывают человека, а затем выбирают. Почему бы нет, если за счет такого членовредительства они достигают мира и счастья? Конечно, только какого счастья? Разум есть состояние холодной ясности. Но большого счастья нет без какого-то выхода за пределы, без некоего опьянения.

Форма жизни мыслима как коррелят какого-то мира. Утверждающая жизнь без изъятий, “дионисийская радость” имеет своим коррелятом мир, из которого не удалены его негативные стороны (вернее, некие стороны в качестве негативных). Поэтому радость и целостное утверждение невозможны, если “истинным” является мир платонизма и классической метафизики. Однако не была ли вся философия доньше, по существу, платонизмом? Вот почему “философы были предубеждены *против* видимости, изменения, боли, смерти, телесности, чувств, судьбы и детерминизма, бесцельного”<sup>12</sup>. Счастья искали в единении с Бытием, “тоской по Бытию”<sup>13</sup> называли тоску по небытию: “Счастье имеет свои гарантии только в бытии; изменение и счастье взаимно исключают друг друга. Высшим стремлением тогда будет единение с бытием. Вот путь к высшему счастью”.

На деле метафизик раскалывает действительность, разводя в разные стороны неизменное и изменчивое, причем из неизменного он создает “истинный” мир. Однако тем самым он лишь гипостазировывает неизменное, перенося на мир свои стремления. Ему нужно верить в бытие, так как у него нет сил жить в становлении. Вера в бытие и соответствующее обесценивание становления могут рационализироваться по-разному, но суть дела остается: философ стремится лишь к тому, чтобы сделать возможной собственную жизнь.

Философы и мудрецы понимали счастье как отсутствие страдания. Это было фундаментальной ошибкой; она привела их к тому, что действительный мир и реальный человек были подменены человеком и миром, которые казались более *заслуживающими жизни*, но фиктивными. Ведь “добродетельный” человек, “истинный” мир и т.п. представляют собой лишь фикции. А речь идет о том, что счастливым нужно быть в том мире, каков он есть, т.е. *в мире страда-*

---

<sup>13</sup> Бытие, о котором здесь идет речь, есть завершенное Бытие. Под “тоской по Бытию” Эрнст Бертрам подразумевает “вполне немецкую” тоску по тому, что целиком *оформилось*, что “завершило свое становление” (*Bertram E. Nietzsche, essai de mythologie*, P., 1932. P. 107).

<sup>14</sup> Цит. по: *Bertram E. Op. cit.* P. 172. По поводу книги Бертрама стоит напомнить замечательное суждение Жана Валя: “Книга важная и вредная, глубоко неточная и предательская” (*Wahl J. Le Nietzsche de Jaspers // Recherches philosophiques*. 1936–1937. T. VI. P. 349).

ния. Страдания никак не избежать, его нельзя ни смягчить, ни обойти, ни отменить: “*Воля к страданию*: творцы, вам нужно жить свою краткую жизнь в мире!”

Трагической душой будет та, в которой страдание и победа над страданием идут рука об руку. Она есть то место, в котором сошлись страдание мира и воля к его преодолению. “Величайшими людьми являются те, которые более других страдают от существования, но обладают и наибольшей силой сопротивления”. Судя по всему, себя Ницше причислял к тем, кто близок этим “величайшим”, говоря: “Во все возрасты моей жизни я испытывал огромный избыток страдания”<sup>14</sup>. Из этого переизбытка страдания проистекала симпатия Ницше к Эпикуру, который, не желая быть раздавленным страданием, изобретал, исходя из него, новое счастье. Не было равного Ницше в *воле* к страданию, во *властной* воле, которая управляла отношением Я и страдания, постоянно преворачивая это отношение.

Трагическая воля желает не чего-то в мире, *вне* или *помимо* мира; она желает лишь того мира, который есть. Она стремится, как говорит Ницше, “к *дионисийскому утверждению* вселенной, какова она есть, без возможных изъятий, исключений или выбора”. В способности желать вечного возвращения *того же самого* (т.е. вечного возвращения *этого* мира и *этой* жизни – без изменений, изъятий, отбора, прогресса, а потому даже в самых своих абсурдных и радикально негативных аспектах) она находит точную меру своего могущества, своей любви к жизни<sup>15</sup>.

Однако *какой мир* тем самым утверждается? Какой мир является коррелятом трагической мудрости и трагического счастья? Способны ли мы, философы, идентифицировать этот мир?

«Когда мы употребляем слово “счастье” в том смысле, который дает ему *наша* философия, мы не мыслим его прежде всего как внешний и внутренний мир, отсутствие страдания, бесчувственность, покой, “субботу суббот”, равноудаленность, некое подобие сна без сновидений, как это происходит у усталых, пугливых и страдающих философов. Наш мир является скорее неопределенным, изменчивым, двусмысленным, быть может, опасным, даже, наверное, более опасным, чем тот простой, неподвижный, предвидимый, фиксированный мир, который все эти философы – наследники стадных по-

---

<sup>15</sup> Ницше хорошо видел, какое *отдохновение* можно найти в мысли об уничтожении всех вещей, а тем самым всех уродств, ужасов, всей бессмыслицы мира. Это уничтожение есть *очищение*, посредством которого природа обновляется и забывает (о том, что она породила человека – после длительного человеческого бреда она возвращается к своей первоначальной чистоте). В ницшеанском духе можно было бы сказать, что мы *не любим* жизни, когда *утешаемся* мыслью о том, что она станет *совсем иной*. Независимо от подлинности этого замечания, оно хорошо передает общую установку.

<sup>16</sup> Воля к власти, 1066

<sup>17</sup> *Ницше Ф.* Эссе homo // Ницше Ф. Воля к власти. С. 800.

требностей и страхов – восславляли превыше всего»<sup>16</sup>.

Если трагическая мудрость несовместима с миром платонизма и классической метафизики, то каков ее мир? Ответ содержится в приведенном тексте Ницше: мир трагической мудрости есть мир, в котором у нас нет никаких гарантий, где мы ни на что не можем рассчитывать, где единственной константой является нестабильность; короче говоря, это мир Гераклита. Соприкосновение с Гераклитом, как пишет Ницше, “вблизи которого я чувствую себя вообще теплее”: “Подтверждение исчезновения и уничтожения, отличительное для дионисической философии, подтверждение противоположности войны и войны, становление, при радикальном устранении самого понятия “бытие” – в этом я должен признать при всех обстоятельствах самое близкое мне из всего, что до сих пор было помыслено”<sup>17</sup>.

II. Если мир трагической мудрости таков, то следует рассмотреть важнейшие его черты, чтобы понять, что его делает “трагическим”, к чему относится “трагическое”.

Поскольку Ницше мыслит себя как трагического философа, то он помещает себя в соратники Гераклита. Но если мы возьмем мир Гераклита, то на что же ставится ударение? Ницше говорит об этом явным образом: представляя себе мир как возвышающуюся над добром и злом божественную игру, он имеет своим предшественником Гераклита. Понятие “игры”, которое не играет никакой роли в гегельянской или марксистской интерпретации Гераклита, оказывается у него центральным. Космическая игра не имеет над собою суда, она находится по ту сторону добра и зла, она невинна. “Становление и исчезновение, строение и возвышение без всякого нравственного осуждения, вечно равной невинности составляют в этом мире игру художника и ребенка. Так, как играют дитя и художник, играет вечно живой огонь, строит и разрушает в невинности – в эту игру сам с собой играет Эон”<sup>18</sup>.

Приведенный пассаж отсылает прежде всего к фрагментам 30 и 52 Гераклита (по Дильсу): мир есть “вечно живой огонь”, время – “играющий ребенок”. Этот мир играет нами. То же самое можно сказать о любом другом существе. На доске реальности существе являются шашками; игра идет сама собой в неограниченном времени (Αἰών). Огонь есть лишь время в первоначалах бытия (хайдеггеровское *Sein*). Огонь есть начало творения и разрушения всех вещей, абсолютный принцип изменения, который и выступает как трагическое начало.

Фрагмент 30 дан Дильсом в следующем виде:

ἰβσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀλάττων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων

<sup>16</sup> Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху Греции // Там же. С. 164.

<sup>17</sup> Beaufreret J. Préface à F. Nietzsche, *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*. P.: Grasset, 1968. P. 11.

<sup>18</sup> Ibid. P. 13.

ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰεζῶον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

Классический его перевод таков: “Этот мир, один и тот же для всех сущих, не был создан никем из богов или людей, но он всегда был, есть и будет вечно живым огнем, мерами возгорающимся и мерами угасающим”.

Перевод слова κόσμος как “мир” – привычен. Правда, Бофре считает, что он “ведет нас к антиподам слов Гераклита”: “κόσμος указывает скорее на распорядок, на расположенность тех вещей, о которых идет речь. Правда, не на всякую расположенность, но на ту, благодаря которой вещи явлены во всем своем блеске”<sup>19</sup>. Κόσμος Гераклита есть не “великое Всё”, а “сияющее повсюду чудо бытия, если угодно, диадема бытия”<sup>20</sup>.

Однако не вполне понятно, почему κόσμος оказывается не миром, а “*скорее* распорядком” и т.п. К чему здесь “скорее”, коли мир является *именно* порядком, расположенностью, структурой. Сущие стянуты друг к другу, образовывать мир, по Гераклиту, и есть способ совместного бытия сущих. Мир не есть сущее. Если говорить метафорически, его, конечно, можно назвать уникальной “диадемой”, благодаря которой и на которой горят сущие. Они появляются и исчезают, но сущие всегда суть, и они всегда размещены в мире. То, что было, есть и будет, не есть ни сущее, ни Бытие, а – начало, которое одновременно сочетает в себе бытие и небытие сущих, огонь. Все вещи, каждая в свой черед, обмениваются на огонь; огонь возгорается и потухает, но мерами – вот почему существует мир. Если бы обмен не подчинялся *правилу*, то огонь пожрал бы все, сделался бы бесконечным: весь мир был бы им поглощен. Не было бы ни единого сущего, не было бы ни бытия, ни жизни. Однако космически огонь является “вечно живым”, а это было бы невозможно, если б не осталось ни одного сущего, способного утратить бытие, ничего, что мог бы поглотить огонь. Ведь огонь должен чем-то питаться. Стоическое понятие ἐκλήρωσις (все-

<sup>21</sup> Сегодня таково мнение почти всех критиков. Решающую роль в этом сыграла аргументация Бёрнета (*Burnet*. Op. cit. P. 180–186).

<sup>22</sup> Как полагал Ницше, Гераклит признавал, “что конец приходит с огнем [...] Демидитя непрестанно строит и разрушает, но время от времени возобновляется та же игра: за мгновением удовлетворенности вновь является нужда [...] Эта постоянная созидательная и разрушающая деятельность есть χρῆσιςοὐνη; подобно тому, как у художника есть нужда в созидании, так и παίδία есть нужда. Время от времени наступает насыщение и остается лишь огонь, все остальное им поглощается. И это не ἔβρις, но инстинкт игры, который пробуждается и вновь ведет к διακόσμισις” (*La naissance de la philosophie...* P. 68, note). Этот комментарий опирается на дурное прочтение того, что стало 65 фрагментом у Дильса. Байуотер, Дильс, Бёрнет ограничили тремя словами то, что могло принадлежать Гераклиту: “нужда (χρῆσιςοὐνη) и насыщение”. За ними следует неостоицкая глосса Ипполита, которую Ницше принимает за чистую монету: “Нужда для него есть упорядочение мира (διακόσμισις), а воспламенение (мира) – насыщение”.

<sup>23</sup> Перевод Н.В. Брагинской.

общее воспламенение) несовместимо с мыслью Гераклита<sup>21</sup>. Огонь в этом случае делается особенным сущим, тогда как для Гераклита он есть то, что делает возможным, чтобы сущие были и не были; он не может существовать как-либо помимо явления-исчезновения сущих. Огонь представляет собой двойственное единство (как указывает фрагмент 65): он *одновременно* и по самой своей природе есть “нужда и насыщение”<sup>22</sup>. Противоположности не расставляются по своим местам, но мыслятся в единстве.

Двойственное единство первоначала повторяется в каждом сущем. Ибо сказать, что огонь есть первоначало, – значит не сделать из него просто начало, а приписать ему постоянное могущество. В зависимости от огня находится всякое сущее. А это означает, что небытие приходит к сущим не извне. Они в самих себе суть и не суть. Иначе говоря, они суть только в изменении, в обновлении своего бытия – в последовательности смертей и новых рождений. Солнце, как говорит нам фрагмент 6, “каждый день новое”. Этот фрагмент содержится в *Меторологике* (II, 2, 355 а 14), где Аристотель говорит нам, что “Солнце должно было бы не только, как говорит Гераклит, ежедневно обновляться, но постоянно и непрерывно делаться новым”<sup>23</sup>, что невозможно. Но именно такова мысль Гераклита. Сущие предстают как процессы. Точнее, каждое сущее есть двоякий процесс (два процесса, идущие в противоположных направлениях) – созидания и разрушения. Сущее непрестанно распадается и пересоздается. Это хорошо выразил Плутарх: для Гераклита «невозможно дважды прикоснуться к преходящей субстанции в том же ее состоянии, ибо скорость изменений такова, что она распадается и тут же пересоздается; в этом нет даже “тут же” или “потом”, поскольку она в то же самое время соединяется и распадается, приближается и убегает; так что ее становление никак не достигает бытия» (*Plut. De E delphico*, 18 392 В). У сущих одно и то же Основание – Огонь, начало того, что обречено на исчезновение. Они находятся – если перенять указанное выражение – на “диадеме” огня, где блещут “трагическим” светом, ибо по сущности своей они *эфмерны*.

Огонь является αἰζῶον, “вечно живым”. Ἀεί указывает на “одновременность” изменения и времени. Если сущие не находятся во внешнем отношении с небытием, но существуют лишь настолько, насколько они прекращают существовать (созидание-разрушение), если они суть настолько, насколько не суть, то связано это с тем, что они изначально временны, что они находятся во власти времени по всей своей субстанции. Огонь есть лишь материализация могущества времени. Вот почему игра огня с сущими (которые он создает и уничтожает) также является игрой времени с самим собой. Это при-

---

<sup>24</sup> См.: Платон. Алкивиад Первый 110 е; Хармид 174 b; Горгий 450 d; Государство 333 b, 374 с, 487 b; Политик 292 е; Законы 903 d; *Федр* 274 d. Изобретение шашек приписывалось Тевту (египетскому Тоту), а это указывает на то, что ко времени Платона игра уже казалась древней.

водит нас к фрагменту 52:

Αἰὼν παῖς ἔστι παῖζων, περσεύων παιδὸς ἢ βασιλῆη.

Дильс переводит αἰὼν как *Zeit*, у Дильса-Кранца это *Lebenszeit*, у Бёрнета – *time*. Иные толкователи полагают, что αἰὼν обозначает период между двумя мировыми пожарами. Конечно, последнее понятие не является гераклитовским. Но все же стоит заметить, что αἰὼν обозначает длительность жизни мира. А так как у мира нет ни начала, ни конца, то речь идет о безграничной длительности. В *Timee* (37 d) мы переводим αἰὼν как “вечность” (а время является “подвижным образом вечности”). Однако платоновская вечность “всегда неподвижна и неизменна”. О ней нельзя сказать, “что она была, есть и будет” (37 e). Она *есть*. Но Гераклит (которого, конечно же, и имел в виду Платон) говорит именно так: мир “был, есть и будет вечно живым огнем”. А αἰὼν означает тогда не вневременную вечность, но беспредельную длительность времени. У времени нет предела, а это значит, что нет силы, которая могла бы положить ему конец. Так что оно является абсолютной силой. Отсюда его “царство”.

Перевод περσεύω также вызывает затруднения. У Платона περσεύω (или πεττεύω) означает игру в камешки<sup>24</sup>. Сократа он сравнивает с умелым игроком в камешки, только играет он не ими, а рассуждениями – опровергающая диалектика Сократа имела своим результатом то, что собеседник был заперт, не имея возможности сдвинуть с места свои фигуры<sup>25</sup>. Иные переводчики предпочитают переводить περσεύω у Гераклита как “игру в шашки”. Но у Платона это слово обозначает, кажется, именно игру в камешки (напоминающую триктрак)<sup>26</sup>. Эта игра, в которой есть место и для случая, и для расчета. Она требует умения, поскольку иначе остается лишь случай. Платон указывает на то, что для хорошего игрока необходим опыт<sup>27</sup>. Играть, как он уточняет, нужно “с детских лет”<sup>28</sup>. Играть может и ребенок. Только он-то играет безыскусно: игру случая и разума он сводит к игре случая, однако играть он должен по правилам.

Все это приводит нас к тому, чтобы принять следующий перевод:

“Беспредельное время есть играющее в камешки дитя – царство ребенка”.

Речь идет о ребенке, который двигает фигуры без всякого искусства: в рамках определенной игры (не будь правил, не было бы и игры) он ходит так и сяк. Камешки представляют собой сущие, а их движения – смену одних на другие, калейдоскоп жизни и смерти. Нет никакой конечной цели, никакого “Провидения” – только непрерывная смена сущих в игре с ними огня. На игровой доске порядок,

<sup>25</sup> Государство, 487 b.

<sup>26</sup> См.: Государство. 374 с. *Федр.* 274 d.

<sup>27</sup> Государство. 374 с, 487 b.

<sup>28</sup> Там же. 374 с.

<sup>29</sup> “Δαίμων есть индивидуальная форма τύχη” (*Burnet. Op. cit. P. 158*).

согласно которому живые занимают места умерших (т.е. место в настоящем), произволен. А это означает, что судьба сущих, в частности людей, целиком подвластна случаю. Однако случай становится роком, как только выпал тот или иной удел. Как говорится во фрагменте 119: ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων (“изначальная предрасположенность человека – его рок”)<sup>29</sup>. Человек сам состоит из частей и не владеет даже той игрой, которая разворачивается в нем самом. Мудрость заключается в том, чтобы стать игроком в этой игре, принять правила игры и выпавшие в удел шансы.

Великая космическая игра идет со всеми сущими, повсюду обнаруживаются две составляющие: одни и те же правила игры и непрерывно меняющаяся ситуация в игре. На уровне множественных сущих царит случай, но так как речь идет об игре, то для случайного есть свои законы. Сколь бы беспорядочными ни были части, на уровне целого закон обеспечивает порядок. Разрывы, уродства, диссонансы не препятствуют тому, что есть один мир. Понятие “игры” позволяет объединить и удерживать вместе две крайности – порядок и беспорядок, причем так, что ни одна из этих крайностей не возвышается над другой и не существует без другой. Так можно понять фрагмент 124: “Этот мир: брошенные по случаю вещи, самый прекрасный порядок” (перевод Боллака и Висмана).

Сущие появляются и исчезают, сохраняется лишь Игра. В ней никто не выигрывает, но эта игра трагична для того, кто изначально имеет в игре такие ставки, как бытие и небытие. Ведь тут даже нельзя сказать, что есть некий Игрок. Есть только Игра, которая играет сама по себе. А потому она совершенно “невинна” и безответственна.

III. Трагическая мудрость тогда будет заключаться в участии в игре, которую мы не выбирали, которая протекает совершенно независимо от нас. Но уже для этого нужно знать правила игры. Это правило Гераклит называет *логосом*. Логос есть *Правило*: правило космической игры, правило рассуждения для того, кто знает, наконец, для мудреца это – правило жизни. Все явленное явлено в согласии с этим единственным правилом: “Все вещи существуют согласно *логосу*” (фрагмент 1). Нет ничего за пределами игры. Можно играть плохо, но нельзя не играть. Понятия “игра” и “правило игры” позволяют соединить, связать воедино всю множественность и мыслить ее как единство.

Мир *есть* божественная игра. Она не играет в мире – сам мир есть игра. Вот почему у Игры нет начала или конца, как и у самого мира. Правилу нет дела ни до одного из частных сущих. Оно регулирует обмен между огнем и сущими, способ появления-исчезновения сущих и триумф огня (трагического начала). Но огонь не побеждал бы, если бы он *одерживал* верх. Если бы у Гераклита имелось нечто вроде все-

<sup>30</sup> Цит. по: Diels-Kranz. Op. cit. T. I. P. 491. Ср.: Burnet. Op. cit. P. 161; Axelos. Heraclite et la philosophie. P. 56.

общего воспламенения стойков, то огонь одерживал верх; но тогда не было бы ничего трагического. Ведь тогда прекратилось бы появление-исчезновение сущих. Не было бы сущих, которые пришли в мир, *чтобы в нем умереть*. Трагическое связано не с тем, что сущие когда-то погибли, но с тем, что каждое из них умирает *поочередно* – и так без конца. Ἐκθύρωσις никак не является трагическим понятием, а интерпретация, приписывающая Гераклиту идею всеобщего воспламенения стойков, есть анти-трагическая интерпретация.

Итак, остается только обмен и мера этого обмена, Игра без игрока. Этого достаточно для того, чтобы понять, что мир трагичен для имеющих право только на эфемерное пребывание сущих. Но этого мало для обоснования некоей мудрости, поскольку говорится о чем-то слишком общем. Мы знаем, что жить жизнью мира – значит вступать в игру, а мудростью тогда будет участие в мировой игре на свой манер. Но это не слишком определенное указание. Что за игра? Нужно знать ее правило, и Гераклит, действительно, ничему бы нас не научил, если бы не указал на это правило.

По мнению Филона Александрийского<sup>30</sup>, греки были согласны в том, что это правило “он поставил во главе своей философии, как всеобъемлющее”, что им он “хвалился как новым открытием”. Разумеется, и до него были люди немалой учености, но: “Многознание не дает разумения (действительного). Иначе оно научило бы Гесиода и Пифагора, равно как Ксенофана и Гекатея” (фрагмент 40).

Совсем не дурно знать много, но только мы не знаем буквально ничего, если не видим *единства противоположностей*. Только эта идея позволяет нам мыслить вещи в их единстве, находить совершенное единство в том, что мы знаем. Эта идея *собирает* и всё действительное, и все истинное, которое мы способны высказать, в том числе и всё ценное, что было высказано предшественниками Гераклита (только все это оказывается всего лишь материалом).

Фрагмент 40 следует сочетать с фрагментом 57:

“Учителем большинства является Гесиод; они думают, что он знал больше прочих, а он не знал даже дня и ночи, ибо день и ночь суть одно”.

Из Ночи, по словам Гесиода “вышли Эфир и Свет Дня” (Теогония, стих 124). Ночь у него независима от дня, они расположены раздельно друг от друга. Урок Гесиода может быть только отрицательным, поскольку он указывает на то, что не является становлением – на линейную временную последовательность, у которой есть начало и конец. Но на окружности круга “начало и конец совпадают” (фрагмент 103). Становление следует мыслить в беспредельном времени. Время *разводит* противоположности: *сначала* была ночь, *затем* настал день, *сначала* была жизнь, *затем* пришла смерть и т.д. Однако противоположности неразрывны и сами по себе, и в мысли (как и Парменид, Гераклит не отличал мысль и мыслимое). Время разделяет нераздельное, а потому оно их и бес-



престанно соединяет. Ночь предшествует дню, но и день предшествует ночи, жизнь была до смерти, но и смерть была до жизни и т.д. Между противоположностями происходит непрерывный временной переход:

“Одно и то же: живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое; ибо, меняясь местами, эти становятся теми, а те в свою очередь – этими” (фрагмент 88).

Время не течет от одной точки к другой. У времени нет направления. Процесс всегда двусторонен. “Путь вверх и путь вниз – тот же самый” (фрагмент 60). Речь при этом идет не о том, что один и тот же путь может быть либо путем вверх, либо путем вниз (в зависимости от того направления, которое мы избрали). Тогда предполагалась бы возможность выбора: идти вверх или вниз, избрать добро или зло. Но такое *либо-либо* ничуть не напоминает мысль Гераклита. Он утверждает, что мы не можем пойти вверх, не направляясь *тем самым* и вниз (примером может служить движение по кругу). Идти к дню значит идти к ночи, идти к зиме значит идти к лету, идти к старости значит идти к юности (ибо за старостью следует смерть, а за ней обновление).

Противоположности не существуют друг без друга, а разъединяющее их время является и их единством. Если бы мы захотели получить одну из противоположностей без другой, то поместили бы ее за пределами реальности, а это не получается. Не-трагическая мудрость, желающая счастья без несчастья, мораль, требующая добра без зла, выходят за пределы реальности, а потому они ирреальны. Если правило единства противоположностей, управляющее космической игрой, становится правилом жизни и мудрости, то эта мудрость (как и сама космическая мудрость) лежит по ту сторону взаимоисключающей оппозиции счастья и несчастья, добра и зла. Ибо “добро и зло едины”<sup>31</sup>.

IV. “Куда более Шопенгауэра, я вслушивался в музыку, которая сопровождает трагедию существования”.

Что следует понимать здесь под “трагедией существования”? Огонь молниеносен, а молния, которая “всем правит” (*τὰ πάντα οἰκίζει Κεραινός*, фрагмент 64), не терпит ничего, что бежит от всеобщего закона: она обрушивается на того, кто притязает на особое место (свойственное индивидуальному притязанию), она его пожирает. Не в этом ли заключается трагедия? Нет, если само уничтожаемое ничего не стоит, тогда в разрушении нет ничего трагического. Ницше говорит о “трагическом наслаждении видеть гибель наивысшего и наилучшего”<sup>32</sup>. Для него не было бы никакого “трагического наслаждения” от вида гибели того, что и заслуживает гибели. Трагическое связано с тем, что все сущие пришли

<sup>31</sup> Так эта цитата из Гераклита приводится Ипполитом (у Дильса это фр. 58).

<sup>32</sup> Воля к власти, фр. 417.

в мир, чтобы *в нем умереть*. Но предпосылкой было то, что для сущих бытие лучше небытия. Ценность тут приписывается существованию. Нет трагедии без различия по ценности. Величайшая трагедия заключается в том, что наивысшее и наилучшее гибнет столь же неотвратимо как ничего не стоящее. И нет никого за это “ответственного”. Понятие “ответственности” позволяло бы рационализировать трагическое, а тем самым его редуцировать. Однако время подобно ребенку, не знающему, что он делает. Играя, он разрушает и самое прекрасное, оставаясь при этом невинным, безответственным.

Так что речь идет о том, что нужно, несмотря ни на что, слушать “музыку, сопровождающую трагедию существования”, иначе говоря, избегать пессимизма, ведущего к отрицанию жизни; нужно быть способным утверждать жизнь и в радости, и в ее противоположности. Но для этого следует избавиться от *морального* взгляда на существование. С такой точки зрения оно, конечно, будет несправедливым и неоправданным. Следует отказаться от “Бога морали”. Такой “Бог морали” не только не дает оправдания существованию – само существование есть отрицание подобного Бога. Но тем самым отрицается только такой Бог: “Отвержение Бога: по существу, отвергнут был только Бог *морали*”.

Речь о мире как “божественной игре” предполагает неморальное представление о “божественном”. “Бог морали” не играет в игры. Такой Бог утилитарен, он не делает ничего впустую, тогда как игра *бесполезна*. Бога этой “божественной игры” Ницше называет Дионисом. В отличие от Бога морали, Дионис не является односторонним богом, он есть божество всех форм. Он несет в себе противоречие, он утверждает единство противоположностей. Он не является ни богом жизни, ни богом смерти, но утверждением неразрывной связи жизни и смерти (“Гадес и Дионис – один и тот же”, как говорит Гераклит во фрагменте 15). Это бог присущей смертной жизни радости, жизненности и жестокой разрушительности: “Дионис: чувственность и жестокость. Бренность может быть истолкована как наслаждение от разрушающей и порождающей силы, как непрерывное творение”<sup>33</sup>. Жизнь обновляется, только разрывая, разрушая саму себя. Дионисийская радость представляет собой трагическую радость.

Как и Ницше, Гераклит указывает на дистанцию между первоначалом мира и Богом морали: “Единое, единственная Мудрость, хочет и не хочет называться Зевсом” (фрагмент 82)<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> Воля к власти, 1049 (*Nietzsche F. Der Wille zur Macht*. Stuttgart. S. 683).

<sup>34</sup> По поводу других возможных переводов (и интерпретаций) данного фрагмента см. прежде всего: *Kirk. Heraclitus, the cosmic fragments*. P. 392–397.

<sup>35</sup> Никомахова этика, II, 1, 1235 а 25; *Diels-Kranz*, A 22 (Т. I. P. 149). Ср.: *Kirk*. Op. cit. P. 242–243.

Единое-Мудрое не хочет называться именем Зевса, поскольку Зевс всё же является и Богом морали – он не вполне равнодушен к человеческому уделу; как бог права и справедливости, Зевс поддерживает правовой и моральный порядок, он – бог людей. Но Единое и хочет называться Зевсом, ибо Зевс есть также (и даже в первую очередь) высшее *могущество*. А в основе вещей лежит прежде всего именно это: неистовство силы без всякого оправдания (морального), без какого бы то ни было добра. Приведем отрывок из Ницше: “Бог *всемогущ* – этого достаточно! Отсюда проистекают все вещи, отсюда ... сам мир”. А чуть раньше Ницше писал: “Избавимся от понятия о Боге как высшем благе; оно недостойно Бога. Избавим его одновременно от высшей мудрости”. Единое мудро, но это не мудрость доброго Бога, Бога морали. Это – трагическая мудрость огня, начала созидания – разрушения. Именно в этом смысле “Гераклит называет огонь мудрым (φρόνιμος), как передает его слова Ипполит” (фрагмент 64).

Космическая мудрость есть мудрость противоположностей. Этого не понимал Гомер, желавший затушить вражду. Согласно Аристотелю<sup>35</sup>, Гераклит осуждал его за следующие слова: “О, да погибнет вражда (ἔρις) от богов и от смертных” (Илиада, XVIII, 107), ибо это привело бы “к исчезновению всех вещей” (οἰχθήσεσθαι γάρ φησι πάντα, как передает Симпликий)<sup>36</sup>. Вражда (ἔρις), о которой говорит Гомер не есть нечто только отрицательное; напротив, через нее все совершается: πάντα κατ’ ἔριν γίνεσθαι, “все вещи имеютсЯ через вражду” (фрагмент 8). Именно благодаря вражде имеется скорее нечто, чем ничто. Она удерживает сущие в бытии: если она вызывает вещи к бытию и прекращает их бытие, то делает она это не внешним образом, но потому, что она присуща самому их бытию, тому, что создает их здесь-бытие.

Мы прикасаемся здесь к тайне конституирования сущего. Сущее есть нечто составное, структура, которая удерживается лишь напряжением между противоположностями. Так лук способен играть свою роль лука “в действии” только за счет противоположно направленного напряжения между тетивой и луком. Если перед нами лук с натянутой тетивой, то это означает, что противоположные силы находятся в некоей *пропорции*. Одна из сил ограничивает другую, а тем самым конституируется лук в своей функции лука, т.е. лук как таковой. Слово ἄρμονία, обозначающее согласие противоположностей, указывает на “структуру”, на “правильную пропорцию”. Сама структура существует только за счет правильной пропорции. Тождество реального бытия, некоего сущего, не есть мертвое тождество логики. Это живое тождество, содержащее в себе различие, противостояние. Сущее включает в себя противостояние самому себе, но так как оно одновременно является самим собой, то оно находится с

<sup>36</sup> Diels-Kranz. Ibid; Burnet. Op. cit. P. 152. Note 3.

собой в согласии: расходящееся сходится. “То, что противостоит самому себе в то же время с собой в согласии” (фрагмент 51). Согласие с собой у того, что противостоит самому себе – вот что такое ἀρμονία в собственно гераклитовском смысле слова.

Откуда берется эта “гармония”? Следует правильно это понимать. Для того чтобы имелись сущие, необходимо, чтобы некая *мера* царил в их противостоянии или даже в борьбе. Без вражды, без войны ничего бы не было, но если бы эта война не подчинялась внутреннему *правилу*, то все вещи тут же прекратили бы свое существование: “безмерность (ἄβρις) нужно тушить скорее, чем пожар” (фрагмент 43). Философ огня не является философом пожара. Гераклитовский огонь содержит в себе меру (вот почему он никогда не доходит до мирового воспламенения). Но откуда проистекает эта мера, или пропорция, без которой не было бы ни единого сущего, не было бы самого мира? Сравнение с натянутым луком не должно вводить нас в заблуждение. Ведь в случае лука, как и в случае лиры, пропорция привносится *извне* лучником или музыкантом. В космической мысли Гераклита согласие и вражда неразрывно связаны. Имманентный закон создает согласие из вражды.

Это происходит не из противостояния как такового, но из природы противостоящих. Они являются *противоположностями*, т.е. каждый термин полагает свое другое, чтобы ему противостоять. Отрицание одного из терминов было бы и отрицанием другого. Ночь без дня уже не будет ночью, справедливость без несправедливости – справедливостью, добро без зла – добром и т.д. Мы говорим в таком случае о “диалектике” и имеем полное на то право, поскольку отрицается любой термин, если он берется изолированно, обособленно от своей противоположности. У Гегеля обнаруживается то же самое: бытие, которое является только бытием (которое не есть бытие того или этого, но *чистое* бытие, обособленное от всякого определенного бытия, а тем самым и от небытия, поскольку всякое определение есть единство бытия и небытия) или бытием без небытия, уже не будет бытием и т.д. Тем не менее между Гегелем и Гераклитом имеется коренное различие: диалектика Гераклита не знает *снятия*. Пара противоположностей не создается из другой пары посредством синтеза. Если для Гегеля становление *снимается* таким образом, что возможны эволюция, прогресс, история, в которой человек перестает быть игрушкой природы и времени, чтобы жить в осмысленных (исторических) мирах, то для Гераклита нет ничего, кроме *становления*, т.е. природной жизни, в которой человек еще не нашел в обществе и в памяти средство для отрицания того, что его отрицает (отрицание времени), для того чтобы придать человеческому существованию (изначально лишённому какого-нибудь специфического смысла) человеческий смысл. Диалектика Гераклита

---

<sup>37</sup> Это выражение употребляет К. Акселос: *Axelos K. Op. cit. P. 70.*

является трагической<sup>37</sup>, ибо она держится неразрывности жизни и смерти, т.е. природного бытия человека, а тем самым неизбежного поражения всякой жизни, для которой нет иного выхода.

Конечно, мы можем говорить о космической мудрости, об артистической мудрости огня, но, указывая на жизнь мира в единстве противоположностей, имеет ли она какое-нибудь отношение к жизни индивидов? Будучи мудростью без морали, имеет ли она отношение к жизни людей? Вот почему мудрость того, кто умеет жить по-человечески в согласии с мудростью природы, есть трагическая мудрость: оппозиция человеческого и нечеловеческого не снимается, она остается, и человек для нее есть лишь обреченная на смерть частица природы.

V. Мы заимствовали у Ницше понятие “трагическая мудрость”. Ницше отсылает нас к Гераклиту. До сих пор Ницше и Гераклит вели наше рассуждение. Достигли ли мы трагической мудрости? Не обнаруживается ли, что иные понятия Ницше и Гераклита звучат скорее эстетически и религиозно, но ни одним звуком не передают трагедии? Не обесценивается ли тем самым всё сказанное выше? И не следует ли их элиминировать, убрать как внешние подпорки, сохранив лишь понятие “трагической мудрости” в его логической чистоте? Но это понятие пока что не было идентифицировано, отделено от других. Нам нужно выяснить условия, при которых мы имеем право говорить о “трагическом”.

Прежде всего следует сказать, что для наличия трагического не достаточно того, что любое сущее обречено на гибель (в силу неразрывной связи бытия и небытия), что юрисдикция всеразрушающего времени распространяется на все поле сущего. Разумеется, если это условие не предполагается, то не возникает даже вопроса о трагической мысли. Скажем, его нет для Бергсона, для которого длительность есть память, а память сохраняет всё прошлое. Так что мы имеем дело с необходимым условием. Для Гегеля конечное полагается как неотделимое от своего небытия, но гегелевская диалектика никак не является трагической. Рассудок делает из небытия конечных вещей абсолютный атрибут, поскольку для него между конечным и бесконечным есть лишь полное противостояние: все конечные вещи принадлежат области преходящего и целиком внеположны бесконечному. Но для Гегеля весь вопрос в том, являются ли смертность, преходящий характер конечного, сами столь же преходящими<sup>38</sup>. Если бесконечное мыслится не односторонне (как *конечное* бесконечное), но как истинная бесконечность, то конечное не просто исчезает без следа: оно снимается, отрицается-сохраняется в бесконечном.

Если оставить язык чистых категорий логики и учесть время, то внешние друг для друга и конечные природные вещи (включая и че-

---

<sup>38</sup> См.: Гегель. Наука логики. Т. 1.

ловека как природное существо) преходящи и временны, они появляются и исчезают. Время здесь сводится к игре порождения и разрушения. Но Понятие – как абсолютная негативность, как свободное и бесконечное – ускользает от всевластия времени. Понятие, Идея, Дух *вечны*, только эта вечность не лежит за пределами времени и не приходит после времени. Как эмпирическое существо человек исчезает, но как дух или как наделенное разумом существо он по праву соучаствует в истинной реальности. Что же касается его преходящей стороны, то она и заслуживает гибели. Нет никакой трагедии в исчезновении индивидов как таковых, поскольку с ними и не стоит считаться, если они не участвуют в осуществлении разумного. Подлинной трагедией была бы только гибель разума. Но в таком случае мы имеем дело уже с совсем иной философией – с материализмом в его крайней форме.

Поистине трагической является та мысль, для которой на *неизбежную* гибель обречено то, что *обладает наивысшей ценностью*. Существуют различные способы избегнуть трагического: 1) приписать высшую ценность тому, что не погибает – Духу, Разуму, Идее, Богу (разные формы спиритуализма и идеализма); 2) отрицание ценности того, что разрушается временем – все преходит именно потому, что является лишь преходящим, нет ничего, что не было бы тленным, а потому и напрасным (таков нигилизм); 3) избавление от идеи ценности, от ценностного подхода к существованию, от различения способов бытия и жизни по их ценности (скажем, “подлинное” существование тогда ничуть не ценнее “неподлинного”); 4) признание неизбежным изничтожения в конечном счете всякого бытия, включая и бытие человечества, так, что от него не останется ни малейшего воспоминания (но вместе с тем жить в забвении этого небытия, действовать в историческом времени – таковы оптимистические категории разного рода философий прогресса); 5) сокрытие *преходящего* характера существования, например, пытаться придать характер вечности тому, что было, что происходит ныне (идея вечного возвращения).

Если это так, то насколько можно говорить о трагическом у самого Ницше? Верно то, что он, во-первых, одновременно утверждает универсальность становления и “ценность существования”, он даже хвалится тем, что “решающим образом” соединил две эти мысли; во-вторых, он признает наличие огромных различий между индивидами по их ценности, измеряя эту ценность (в самом общем виде) способностью переживать *высшие* состояния души – он испытывает лишь презрение к непрестанному наслаждению, к тупому благополучию, мелкому довольству; человек для него что-то стоит лишь в

---

<sup>39</sup> “Я хочу учить людей смыслу их бытия: этот смысл есть сверхчеловек, молния из темной тучи, называемой человеком” (Так говорил Заратустра, Пролог, § 7, пер. Ю.М. Антоновского).

том случае, если он способен *отличаться сам в движении ввысь*; в третьих, он понимает трагическую радость как радость жизни и *смерти*, т.е. как и радость *уничтожения*. В то же самое время он не мог долго удерживать вместе величие человека и жизни и радикально преходящий и эфемерный их характер. Он бежит от созерцания преходящего. Это бегство двойное – к будущему и к вечности.

1. К будущему, поскольку сверхчеловек служит ему для того, чтобы придать “смысл” нынешнему человеческому существованию<sup>39</sup> и даже всему человеческому прошлому: ретроспективно оправдать всех уже лежащих в могиле, наделив смыслом их существование и указав тем самым цель всего прошлого – из этой глины создается сверхчеловек. Проблема “смысла существования” мыслится здесь в традиционной форме религии и метафизики. Смысл существования оторван от самого существования. Жизни придана “цель”, которую проецируют вовне (в данном случае – в будущее). Ницше рассуждает наподобие религиозных идеологов: а) существование должно иметь смысл; б) чтобы иметь смысл, оно должно обладать целью; в) если у него нет цели, то оно *абсурдно*. Как и Шопенгауэр, Ницше отвергает христианский ответ, но сохраняет сам вопрос: «Отталкивая от себя таким образом христианскую интерпретацию и осуждая ее “смысл”, как фабрикацию фальшивых монет, мы тотчас же со страшной силой сталкиваемся с *шопенгауэровским* вопросом: *имеет ли существование вообще смысл?*»<sup>40</sup>. Однако для трагического философа абсурден как раз поставленный таким образом вопрос: он видит в нем просто *изнанку* религии, поскольку именно так религиозные идеологи ставят этот вопрос, чтобы затем подсунуть нам свое решение. Ведь существование “вообще” не обязательно обладает смыслом, для него достаточно того, чтобы оно было *хорошо прожито*. Смыслом обладает *та или иная* форма существования (скажем, существования философа, поскольку оно ведет к мудрости), а не существование “вообще”. Существование существующего самым совершенным образом (мудреца) не имеет смысла, оно является смыслом. Значение жизни не найти где-либо помимо нее самой, оно заключается в некоем способе жизни независимо от всякого “потустороннего” (будь это тот же сверхчеловек, как нечто “по ту сторону человека”).

2. К будущему, поскольку идея вечного возвращения вступает в конфликт с эфемерным характером существования. Как пишет Лу Андреас-Саломэ, речь у него идет о том, “чтобы привести эволюцию к чему-то, что выше эфемерного, впечатав в него круговое движение Вечного возвращения”<sup>41</sup>. Но зачем возвышать жизнь над

---

<sup>40</sup> Веселая наука, § 357 (пер. К.А. Свасьяна).

<sup>41</sup> *Lou Andreas-Salomé*. Nietzsche. P. 262.

<sup>42</sup> *Ibid*. P. 261.

<sup>43</sup> Воля к власти. 1065.

эфемерным? По ее словам, к этому учению Ницше толкала “потребность придать вещам более глубокую ценность”<sup>42</sup>. Но тем самым исчезает присущий трагической мысли *разрыв* между *ценностью* вещей и их *длительностью*. Напротив, ценность преходящих вещей возрастает за счет того, что Возвращение придает им некую форму вечности.

Ницше противопоставляет себя Марку Аврелию, но его мысль является ничуть не более трагической, чем мысль римского императора: “Один император всё время толковал о бренности вещей, чтобы не придавать им слишком большой *важности* и спокойно среди них пребывать. Мне все это кажется, напротив, слишком значимым, чтобы считаться столь преходящим: я ищу вечности для любой мелочи: стоит ли бросать в море ценнейшие вина и благовония? – Меня утешает то, что все истинное вечно; море возвращает их обратно”<sup>43</sup>. Конечно, трагический человек представляет себе хрупкость всех вещей, но это не уменьшает для него их важности и ценности. Напротив, признавая их важность и ценность, он не закрывает глаза на то, что они имеют радикально преходящий характер. Он знает, что самое великое оставляет следы на какое-то время, но, в конечном счете, все следы стираются – ничего не остается ни от самого благородного, ни от самого прекрасного. Верный традиции религии и метафизики, Ницше связывает *ценность* и *длительность*, *ценность* и *вечность*. Безусловно, вечность у него отличается от христианской или гегельянской вечности. Но все же он просто заменяет одну вечность на другую.

Но если трагическим является тот мыслитель, для которого наивысшей ценностью обладает то, что с неизбежностью гибнет как и все остальное (трагическое проистекает из того, что разрушительное время не делает различий между тем, что *ценно*, и тем, что ценности не имеет), то сам Гераклит не достигает трагического в самой его радикальной форме. Он представляет в трагическом свете судьбы всех сущих, прежде всего людей, но наивысшей ценностью для него обладает *логос*, а он вечен. Гераклит был греком, да еще поэтом, он жил “вблизи священного”<sup>44</sup>, а потому не мог не говорить о красоте мира. Частные сущие появляются и исчезают, но *космос* как прекрасное целое остается вечно тем же самым. Есть взгляд с точки зрения части и взгляд с точки зрения Целого. Лишенный мудрости становится на точку зрения части, мудрец придерживается точки зрения Целого. Он видит все вещи в божественном свете, а потому всё, что есть, таковым и должно быть. Это вытекает из фрагмента 102: “Для Бога все вещи прекрасны, хороши, справедливы; люди считают одни вещи несправедливыми, а другие справедливыми”. Мысль здесь начинает блуждать по путям религиозного и артистического оптимизма. Верх берут антитрагические элементы.

Философ, который убежден в том, что все вещи раньше или поз-

---

<sup>44</sup> Как сказал К. Акселос: *Axelos K. Op. cit. P. 25.*



же уходят без возврата, что наиболее ценное столь же эфемерно, как всё прочее, что этот эфемерный характер всего сущего не заслонить каким-нибудь мифом, носит имя, которое не подходит ни Ницше, ни Гераклиту. Его имя – *материалист*. Признавая ценность жизни и наивысших ее проявлений (т.е. не выводя из их бренности отсутствие у них ценности), материалист является трагическим философом по преимуществу. Он достигает *абсолютно* трагического, поскольку, будучи философом, который считает своим призванием *мысль*, он должен признать бренность самой этой мысли (в конечном счете над всем одерживает верх материя – принцип диссоциации), т.е. того, что для него придает всю ценность его жизни.

VI. Подобный Гераклиту мудрец вслушивается в Бытие (речь для него идет, скорее, об *ἄκωσις*, чем о *θεωρία*), и слышит единственную в своем роде гармонию: “Не мне, но *логосу* внемля, мудро признать, что всё едино” (фрагмент 50). Материалист не *вслушивается* в космическую гармонию – для него она является чем-то воображаемым. Целое распадается на части, оно не образует гармоничной и прекрасной тотальности. Игра играется (случай правит судьбой сущих, он правит человеком), но в Игре нет ничего “божественного”. Нет ни Бога морали, ни Бога-художника. Слова, вроде “Бога художника”, “артистического гения Бога”, “прекрасного целого”, “универсальной гармонии” выступают для него как слишком легкие и *слабые* понятия, служащие лишь тому, чтобы набросить покрывало на суровую реальность. Материалист мыслит действительность как *сумму*, но не как тотальность: есть сколько угодно частей, но нет Целого. Уродство одной части не снимается красотой целого. Напротив, уродство части *исключает* красоту целого. Эстетические сравнения здесь вообще неуместны – речь идет, скорее, об исчислении, в котором любая ошибка ведет к ложности всего подсчета.

Мысль самого Ницше *чаще всего* остается в зависимости от идеи Целого. Иной раз возникает впечатление, будто читаешь стоический или лейбницевский текст. Вроде следующего: “Только очень немногие отдают себе отчет в том, что включает в себя точка зрения *желательности*, всякое “таково, каким оно должно было быть, но оно не таково”, или даже “таким оно должно было бы быть”: осуждение общего хода вещей. Ибо в этом последнем нет ничего изолированного: самое малое является носителем целого, на твоей маленькой несправедливости возведено все здание будущего; всякая критика, которая касается самого малого, осуждает и все целое”<sup>45</sup>.

<sup>45</sup> Воля к власти, 331. С. 502. Конечно, Ницше говорит: “Всеобщность” неизбежно снова принесла бы с собой старые проблемы – “как возможно зло?” и т.д. Итак: не существует *никакой всеобщности*” (Там же. С. 503). Но он столь же решительно воспрещает нам отвергать целое, отрицать его “по причинам, открытым даже самым посредственным умам, вроде той, что *вне целого ничто не существует*” (Воля к власти, 511).

<sup>46</sup> Там же, 1052.

Определения трагической мудрости у Ницше часто лишены чистоты. Возьмем следующий текст, в котором для характеристики трагического применяются три понятия, которые ничего общего с трагическим не имеют (и даже являются решительно антитрагическими), а именно понятия “смысла страдания”, “утверждения” и “обожествления”: «Понятно, что проблемой тогда является проблема страдания: имеет ли оно христианский или трагический смысл... В первом случае путь лежит к святости, во втором – *бытие уже достаточно свято*, чтобы всемерно утверждать себя страданием. Трагический человек говорит “да” и мучительнейшему из страданий: для этого он достаточно силен, полнокровен и божествен»<sup>46</sup>.

Материалист и трагический философ, вроде Гераклита или Ницше, естественно, согласны друг с другом в отказе от односторонней и моралистической мудрости, которая желает выбирать между разными сторонами действительности, предпочитая одну сторону другой: счастье без страдания и т.д. В этом смысле трагическое утверждение есть тотальное утверждение, но *тотальное* утверждение не есть утверждение *Целого!* Ведь Целого просто нет. В игре случайностей любой ход независим от прочих. В великой Игре становления играет множество независимых партий. Я должен принять правила игры и свой удел в распределении шансов, но затем мне не остается ничего иного, *кроме как играть*. Именно эти две стороны трагической мудрости были спутаны Гераклитом и Ницше.

А) *Единство противоположностей*. Трагическое связано с тем, что все сущее, будь оно даже самым прекрасным, обречено на исчезновение в силу независимости и универсальности времени. Тот, кто впадает в практический нигилизм из-за обреченности всех вещей на уничтожение, противоположен трагическому человеку. Трагический мудрец счастлив тому, что прекрасные и благородные вещи возникают и поднимаются, но он видит и то, что они исчезают. Он знает, что одного нет без другого, что все наделено своей длительностью. Ницше говорит о “трагической радости видеть гибель высшего и лучшего”. Он пишет о величии смерти, заключающемся в том, что мы испытываем наслаждение от любого становления, включающего и наше собственное исчезновение. Он противопоставляет “мелкое счастье” и “великую форму счастья”: трагическое или “дионисийское” счастье есть то счастье, “которое мы находим в становлении”. Счастье нетрагической мудрости и моральных учений предполагает забвение небытия – это своего рода бегство. Тем самым пытаются избежать времени – благодаря вечности, будущему, даже настоящему (вневременное настоящее атараксии). Но, как мы видели, сам Ницше бежит от преходящего. Трагическая мудрость есть счастье, обнаруживаемое в *самом становлении*, в изменчивости и во времени (столь же разрушительном, сколь и созидающем).

Трагический человек не является ни оптимистом, ни пессимистом. Он не занят утверждением жизни, поскольку она “хороша”. Она ведь ровно настолько же дурна. Он не утверждает ее и потому, что она “осмысленна”, ибо она точно так же абсурдна. Он не занят алгебраическим подсчетом “хороших” и “дурных” сторон жизни, из которого, в зависимости от результата, проистекают оптимизм или пессимизм. Он отвергает всякую рационализацию, любое оправдание мира и жизни. Он никогда не скажет, что мир “хорош”, что порядок вещей “разумен”, а жизнь “справедлива”. Напротив, с *моральной* точки зрения, т.е. с точки зрения того, что разумно и справедливо, он не видит никакого оправдания миру и жизни. Скорее мир тогда оказывается совершенно *невыносимым*. Он представляет собой череду неразрешимых противоречий, смертельных контрастов. Трагическое никак не рационализируется. Но трагическое есть сама сущность жизни. Выбор жизни, а не смерти, никак нельзя *обосновать*. Почему тогда утверждается жизнь? Только в силу *жизненности*.

Жизнь не утвердить разумом (утверждение не базируется на утвердительной философии). Она утверждается ею самой. Для трагического человека жизнь утверждает жизнь – и она утверждает *смерть*. Трагический человек желает единства противоположностей, т.е. он одновременно видит обе стороны всего живого: любовь и конец любви, дружбу и конец дружбы, созидание и разрушение, мгновение счастья и его завершение. Чаще всего мы хотим удерживать, *сохранять*: если уж мы любим, то “навсегда” и т.д. Однако трагический человек знает, что значение живущего не в его длительности. Он пытается придать любви, дружбе, творчеству и т.п. наивысшее из возможных качество, но при этом он отделяет ценность от длительности. Во всем том, что придает в его глазах ценность жизни, он уже различает знак того, что обречено на гибель.

Как и все живое, дружба имеет свое начало, свой рост, вершину и свой конец. Приходит тот или иной день (или пришел бы, если бы жизнь была достаточно долгой), когда ей кладется конец. Существенным аспектом трагического искусства жизни является умение *положить конец*. Ничто не длится или не должно длиться дольше, чем действительная значимость (не должно пережить то время, пока слова, жесты, действия и т.д. обладают всей полнотой смысла). Трагический человек непрестанно срезает омертвевшие ветви, оставленные ему жизнью. Он делает это если не с “вечной радостью становления” (как говорил Ницше), то во всяком случае, несмотря на всю испытываемую им боль.

Б) *Искусство комбинаторики*. Человек не выбирает ни правил игры, ни ее ставок, ни тех шансов, которые даны ему в начале игры. Он вынужден *играть*. Но что значит играть? Как определить трагическую игру? Играть – значит обладать способно-

стью комбинировать. Человек обнаруживает себя перед лицом вещей и состояний вещей, либо перед лицом слов (или практически неразложимых систем вещей и слов, выступающих как простейшие элементы операций). Он обладает некоторой *способностью* – не все комбинации уже реализованы. Он располагает некой свободой действия для комбинирования вещей (состояний вещей, ситуаций и т.д.) или слов. Иными словами, он располагает некоторыми возможностями действия и речи. Комбинации слов иной раз считают менее важными, чем комбинации вещей. Но это не так, пока человек живет среди людей. Свойством людей является то, что они направляются словами.

Трагическая игра имеет ту особенность, что в ней рассматриваются *все* реально возможные комбинации. Из неких комбинаций слов не создается препятствие для комбинаций вещей (или других комбинаций слов), все возможное дозволено. Нет иного препятствия, кроме прочной и неподдающейся реальности. Это не означает того, что на практике не станут действовать “морально” – просто действие не вытекает из моральности. Трагическое искусство жизни отвергает все низкое (как *заслуживающее* гибели, а потому отрицающее само трагическое) – уже поэтому оно не ведет к имморализму. Просто оно не знает моральных *мотивов*.

Главное здесь – выбор из всех комбинаций наиболее благородных и прекрасных, несущих в себе наивысшую ценность жизни. Поэтому мудрецом будет тот, кто живет с наивысшей интенсивностью, живет той жизнью, которая и близка смерти, и ей по-настоящему противостоит. В ней есть место для истинной, жестокой и не знающей меры страсти (каковая несовместима с *σωφροσύνη*), но нет места низкому. Скорее она освобождает от всего низкого. Разве подлинная жизнь не заключается в глубине и серьезности предельной страсти? Мудрость тем самым примиряется с жизнью (той, которая заслуживает этого слова). Тем самым мы можем сказать, что “апория мудрости” разрешается посредством понятия “трагической мудрости”<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> Нас могут спросить: разве трагическая мудрость является мудростью радостной? Что сказать на это? В нашу эпоху крайней человеческой нищеты, радостная мудрость выглядит как нечто неподобающее. Только речь идет вообще не о том, чтобы радоваться, но о том, чтобы быть, жить, а для этого *мыслить*, находя значение слов (ибо человек живет словами). Потребность в философии рождается из того, что пустоту нужно заполнять значениями. Разумеется, речь не идет и о том, что следует печалиться. Понятие трагического счастья лежит по ту сторону оппозиции печали – радости. Скорее это понятие передает тот способ, каким трагический мудрец *ощущает* свою собственную способность (т.е. присущую ему способность мыслить).