

# Ἑρμηνεία

---

Журнал философских переводов

---

*№10 (2018)*



Главный редактор

*Олег Матвейчев*

# Содержание

Вальтер Ф. Отто. <b>Судьба</b> <i>Перевод с немецкого О. С. Ракитянской . . . . .</i>	3
Рихард Поле. <b>Платон как воспитатель. Платоновский ренессанс и антимодернизм в Германии (1890–1933). Избранные места.</b> <i>Перевод с немецкого О. А. Матвейчева, А. В. Перцева . . . . .</i>	27
Людвиг Фладерер. <b>Понятие истины в греческом неоплатонизме.</b> <i>Перевод с немецкого Э. Н. Сагетдинова . . . . .</i>	66
Мартин Хайдеггер. <b>Сущность языка</b> <i>Перевод с немецкого К. Северцева . . . . .</i>	83
Гоичи Миякэ. <b>История и традиция</b> <i>Перевод с немецкого В. Анисимова . . . . .</i>	172

# Судьба

ВАЛЬТЕР Ф. ОТТО

*Walter F. Otto, Die Götter Griechenlands. Vittorio Klostermann:  
Frankfurt a. M., 1987. Перевод с немецкого О. С. Ракитянской*

Нам осталось рассмотреть самую темную сферу наличного бытия; когда мы встречаем богов и здесь, кажется, будто они сами противоречат тому светлому впечатлению, что сложилось у нас о них.

Как? Выходит, эти гении жизни, полноты, счастья — одновременно и корень бедствий, злого рока, гибели? Разве может жизнь так обращаться против себя самой? Что живая сила может стать гибелью того, кто насмеяется над ней, нам понятно. Но как примириться с тем, что сила эта сама сбивает человека с пути и толкает в пропасть; с тем, что она, следовательно, не только свет и тепло, но одновременно и та мрачная, холодная тень, столь зловеще осеняющая жизнь? Выходит, эти боги — не светозарные образы живого мира, какими они представлялись нам, но надмирные силы, самовластно определяющие как жизнь, так и смерть?

Противоречие разрешается, когда мы знакомимся с той своеобразной картиной мира, в рамках которой древнегреческий дух толковал ночную сторону существования и ее воздействие на поведение богов. Эта ночная сторона — смерть и все то, что неизбежно приводит к смерти. Там, где истекает жизненный срок, заканчивается и сущностная сила богов, и они исчезают. Но самое ужасное в том, что есть точка, где их живые образы сами превращаются в демонически враждебные и, как кажется, становятся судьбой и силами смерти; однако это только кажется, что и будет показано в последней части наших размышлений.

Порою говорят, что боги «все могут». Однако даже беглого знакомства с преданиями о богах достаточно для того, чтобы не воспринимать эти слова буквально. Более того, способность

ко всему противоречила бы единству богов с природой. Люди в безвыходном положении не боятся открыто признать, что даже боги не в силах им помочь. В ответ на пожелание Нестора Телемаху, чтобы тому с помощью Афины удалось одолеть женихов, юноша отвечает: «Так не случится со мной, пожелай даже этого боги» («Одиссея», 3, ст. 228). Чем бы ни объяснялось бессилие богов в данном конкретном случае, у их мощи есть четкие границы, некое принципиальное «досюда и не дальше!» И это — смерть. Никто из богов не может вернуть к жизни умершего, ничья божественная воля не простирается до царства теней прошлого. Но то же самое справедливо и для прочих религий, даже для Ветхого Завета. Греческие же воззрения идут много дальше и заключают в себе еще один, более глубокий смысл. Здесь божество не просто не имеет никакой власти над мертвыми — оно не может ограждать и живых от предназначенной им смерти.

И бессмертная мать не спасла великого сына:  
Пал он у Скейских ворот волей державных судеб.

Эти слова из «Нении» Шиллера в точности совпадают с подлинно греческими идеями. Сама Афина говорит в «Одиссее» (3, ст. 236 и далее):

И богам невозможно от смерти, для всех неизбежной,  
Даже и милого мужа спасти, если гибельный жребий (Мойра)  
Скорбь доставляющей смерти того человека постигнет.

Также и Фетида («Илиада», 1, ст. 505 и далее) просит у Зевса славы для своего сына, которому определена столь ранняя смерть, — и владыка небес исполняет ее мольбу, помавая glavой; о просьбе же продлить жизнь сына не может и помыслить ни она сама, ни великий бог, который не властен исполнить подобную просьбу. Когда Гектор облачается в доспехи Ахилла, Зевсу становится жаль слепца, не ведающего, сколь близка его смерть («Илиада», 17, ст. 198 и далее), и бог хочет даровать ему славу, ибо Гектор не вернется живым из этого боя; но его мрачную участь, несмотря на все сострадание, даже Зевс не в силах изменить. Аполлон, столь верно поддерживавший Гектора, оставляет его в тот миг, когда жребий, брошенный на весы, указывает на его смерть («Илиада», 22, ст. 213).

Этих примеров достаточно, чтобы убедиться в ограниченности богов. Известно изречение, услышанное посланцами Креза от дельфийской Пифии (Геродот, «История», 1, 91) и часто повторяемое в позднейшей литературе (ср. Платон, «Законы», 5, 741 а) — о том, что даже мощь богов не может противиться предопределению судьбы или необходимости. Более того,

о самих богах порою говорится, что они подвластны велениям судьбы (ср. Эсхил, «Прометей», ст. 515 и далее, многие известные мифы, а также «Илиада», 15, ст. 117 и Гесиод, «Теогония», ст. 220). Однако это «предопределение» не просто раз и навсегда выведено из-под власти богов: оно по самой своей сущности совершенно отлично от божественного провидения.

Богам свойственно дарить, помогать, просвещать. Порой может казаться, будто предопределение судьбы наделяет человека и неким положительным благом; однако вся совокупность ее воздействий не оставляет сомнений в том, что ее сущность не положительная, а *отрицательная*. Она ставит перед временем границы, перед благополучием — крах, перед жизнью — смерть. Крах, прекращение, ограничение, все формы «досюда и не далее» — это формы смерти. И сама смерть есть главенствующий смысл рока. Там, где звучит имя Мойры, прежде всего вспоминается неизбежность смерти; и в этой неизбежности, вне всякого сомнения, коренится сама идея Мойры.

Нам следует прежде привыкнуть к мысли о том, что наиболее значимый и решительный из всех уделов — смерть — зависит от какой-то иной силы, кроме божественной. Выходит, смерть — не воплощение всех страданий и страхов, от которых боги милостиво предостерегают людей? И если здесь их власть заканчивается, для чего эта власть вообще нужна? Если катастрофы, развязки, смерть предопределены, остается ли место божественной помощи?

Для веры, божество которой вмешивается извне в наличное бытие природы, ответ на этот вопрос может быть лишь отрицательным. Но там, где божественное едино с полнотой жизни, смерть должна быть отделена от него глубокой пропастью. Ибо все живое воспринимает смерть как нечто в высшей степени чуждое себе и неспособно поверить, будто она может быть частью смысла и здания самой жизни.

Итак, мы понимаем, что силы жизни и закон смерти — не одно и то же. Мы осознаем ту бесконечную отчужденность, с которой они противостоят друг другу.

Правда, между богами и Мойрой перебрасывает мост представление о том, что богам, в отличие от людей, известны определения Мойры. Однако мы часто видим, как познание судьбы причиняет им страдания и они с крайней неохотой покоряются ее определениям. Боги не смеют — даже не могут иначе. Чем живее это выражается, тем очевиднее, что их сущность сталкивается с какой-то другой, чуждой им сущностью.

Видишь: боги рыдают и плачут богини Олимпа,  
Что совершенному — смерть, смерть красоте суждена.  
(Шиллер)

Опытное познание наличного бытия являет духу и нраву греков некую двойственность: расцветающую и раскрывающуюся жизнь, встречающую на всех путях своего раскрытия живое божество — и суровую необходимость, обрывающую это цветение в момент, определенный ею самой. Боги принадлежат жизни. Чтобы встретить их, живущий должен двигаться, идти вперед, быть деятельным. Тогда боги осеняют его своей силой и великолепием и являют ему во внезапном откровении свой небесный лик. И потому тот, кто больше не в пути, уже не может встретиться с божеством. К мертвым, все бытие которых есть минувшее, к образам прошлого, отторгнутым от всяческого настоящего, божество не может более иметь никакого отношения. Однако оно не выходит и навстречу тому, чей путь завершается. Здесь пересекаются обе сферы. Что происходит при этом пересечении — для рационалистической мысли остается тайной. Но здесь на первый план выходят образные представления, несомненно проистекающие из в высшей степени живого опыта.

## 2

Идея о некоем предопределении, предназначающем гибель и смерть, коренится в доисторической вере, хтонические образы которой гомеровская религия во многих случаях лишь отодвинула с первого на задний план, не лишив их при этом почтения. Мойра была демоном злого рока и смерти. Ее имя означает «распределение» или «долю, удел», и это говорит достаточно много. Мойра — женская форма имени *Μόρος*, также означающего смерть и злой рок; у Гесиода («Теогония», ст. 211) оно появляется в качестве имени собственного некоей божественной сущности, которая, как и сама Мойра, была порождением Ночи. Образы подобного рода подробно перечисляются — упомянуты Керы, Эринии и т. д., причем Гесиод, в противоположность Гомеру, у которого Мойры лишь однажды выступают как некое множество («Илиада», 24, ст. 49), называет трех Мойр, дочерей Зевса и Фемиды («Теогония», ст. 940 и далее; в Дельфах их было две — см. Павсаний, 10, 24, 4, Плутарх, «О «Е» в Дельфах», 2). На сферу, в которой гнездятся эти темные сущности, недвусмысленно указывает другая их генеалогия, которую мы также находим у Гесиода («Теогония», ст. 211 и далее): они — дочери первобогини Ночи; Ночь также породила Мора и Эриний, которых и Эсхил называет сестрами Мойр по матери (Эвмениды, ст. 960). Орфический гимн 59 также называет их дочерьми Ночи. К этому же кругу идей и образов относится связь Мойр с Ураном и Геей, с Кроном и Афродитой. Детями Урана и Геи называет их орфическая

«Теогония» (фрагмент 57, Kern). У Эпименида (фрагмент 19, Diels) Крон и Эвонима — родители Мойр, Афродиты и Эриний. Афродита Урания именуется «старшей из Мойр» (Павсаний, 1, 19, 2). Их родство с Эриниями проявляется и в культе: в роще Эвменид под Сикионом Мойрам был посвящен алтарь, на котором им ежегодно приносили такие же жертвы, как и Эриниям — то есть характерные для хтонических и подземных божеств (Павсаний, 2, 11, 4).

Из всего этого очевидно вытекает, что мы имеем дело с обитателями того первобытного мира богов, который своей хтоничностью и привязанностью к земле резко отличается от мира олимпийцев. Как и многие другие образы этой угрюмо-серьезной сферы, Мойры — блюстительницы некоего священного порядка и неумолимые мстительницы за его нарушения. Согласно Гесиоду («Теогония», ст. 220), Мойры и Керы карают богов и людей за проступки и не успокаиваются, пока виновный не получит заслуженной расплаты. По аркадийской легенде, изложенной Павсанием (8, 42, 3), когда скорбь Деметры уничтожила всю растительность на земле, Зевс послал к богине Мойр, и их слова умили гнев Деметры. В этом смысле Пиндар говорит о Мойрах, что они отвращаются от вражды единокровных между собой («Пифийские песни», 4, ст. 145). А неизвестный поэт в своем гимне (Diehl, Anthol. II, с. 159) молит их, дочерей Ночи, ниспослать «Порядок» (Эвномию) и своих сестер, «Справедливость» (Дику) и «Мир» (Эйрену). Поэтому Мойры столь часто выступают в мифах в числе древних сил миропорядка — вместе с Эриниями, Орами и, прежде всего, Фемидой. Сколь многозначительно повествование «Илиады» (19, ст. 408 и далее): конь Ахилла вдруг обращается к нему с речью и говорит о «властительной Мойре», но говорит недолго, ибо Эринии закрывают ему уста.

Начало и конец, рождение и смерть — вот две великие поры этих Мойр, и потому третья пора их — свадьба. Они дают Фемиду в супруги Зевсу (Пиндар, фрагмент 30), они же сочетают его браком с олимпийской Герой (Аристофан, «Птицы», ст. 1731). Песнями сопровождают они свадьбу Пелея с Фетидой (Катулл, 64; ср. изображение на вазе Франсуа). У Эсхила умирные Эвмениды просят Мойр, своих сестер: «К юным девам суженых в дом приведите и милых в четы сочетайте» (Эвмениды, ст. 957 и далее). В качестве божеств рождения они стоят рядом с Илифией (ср. Пиндар, Олимпийские песни, 6, ст. 42; Немейские песни, 7, 1; Антонин Либерал, «Метаморфозы», 29). С Илифией их связывали и при столетних жертвах. Широко известно их явление при рождении Мелеагра. «Определяют они при рождении несчастье и счастье» (Гесиод, «Теогония», ст. 218). Согласно известным и несомненно первобытным представлениям, Мойры «выпрядают» новорожденному его судьбу,

что прежде всего означает смерть. В этом смысле образ прядущих Мойр используется и у Гомера. Сегодня, говорит Гера, с Ахиллом не случится никакой беды, но «после претерпит он всё, что ему непреклонная Участь (*Αἴσα* — это понятие означает то же, что и Мойра, и нередко чередуется с ней) с первого дня, как родился от матери, выпряла с нитью» («Илиада», 20, ст. 127). Сама мать говорит о своем сыне Гекторе, чье тело попало в руки жестокого Ахилла («Илиада», 24, ст. 209), что произошедшее с ним — исполнение «доли, что суровая Мойра выпряла сыну, как я несчастливца родила». Феаки («Одиссея», 7, ст. 195 и далее) хотят сопроводить Одиссея на родину, чтобы он не повстречался ни с какой печалью и злом до того, как ступит на отчужденную землю: «А там уж пускай полностью вытерпит все, что судьба и злое пряхи выпряли с нитью ему, когда родила его мать». «В злую годину (*αἴσα*), о сын мой, тебя я в дому породила!» — говорит Фетида горящему Ахиллу, которому судьба предопределила столь раннюю смерть («Илиада», 1, ст. 418).

Таково место Мойр, темных сил смертного предопределения, в сфере древней религии. Смертное предопределение — вот подлинный смысл понятия распределения или удела, заложенного в имени Мойра. Хотя значение этого имени всегда было и оставалось прозрачным, в догомеровской религии эти носительницы судьбы все же мыслились как личностные образы. В этом ни на миг не усомнится тот, кто внимательно рассмотрит приведенные выше свидетельства. В Титаномахии Мойры сражаются такими же палицами, какие носят и прочие божества судьбы (см. Аполлодор, 1, 6, 2). Сколь грубо чувственной могла представлять их существование примитивная фантазия, показывает, несомненно, очень древнее повествование о том, как Аполлон однажды напоил их допьяна (Эсхил, «Эвмениды», ст. 728). У Гомера, где выражение *μοῖρα* столь часто используется в безличном смысле, от древних личностных представлений, помимо устойчивых оборотов, осталось лишь исполненное значения слово *μοιρογενής* (рожденный Мойрой), которым Приам называет Агамемнона (Илиада, 3, ст. 182).

В сфере идей гомеровской поэзии первобытный образ Мойры, «распределяющей» смерть, все еще сохраняет свою мощь — однако образ этот, как и все то древнее, что еще продолжает быть значимым, существенно преображен.

Правда, на первый взгляд может показаться, что Мойра как личностный образ все еще так же жива и реальна для Гомера, как и прежде. Поэт помещает ее рядом с божественными личностями и позволяет ей, как и им, вмешиваться в человеческое наличное бытие. «Не мы будем виною, — говорит Ахилл



лесу внезапно обретший дар речи жеребец, возвещая хозяину его скорую гибель («Илиада», 19, ст. 409 и далее), — но бог всемогущий и самовластная Мойра». Умиравший Патрокл возражает Гектору, торжествующему победу (Илиада, 16, ст. 849):

Пагубный рок (Мойра), Аполлон, и от смертных Эвфорб дарданиец  
В брани меня поразили, а ты уже третий сражаешь.  
Слово последнее молвлю, на сердце его сохраняй ты:  
Жизнь и тебе на земле остается не долгая; близко,  
Близко стоит пред тобою и Смерть, и суровая Мойра.

Агамемнон наряду с Зевсом называет Мойру и Эринис в качестве первопричины его пагубного ослепления («Илиада», 19, ст. 87). Действия Мойры поэт рисует самыми живыми красками. «Илиада», 5, ст. 613: Амфий у себя на родине обладал многочисленными богатствами, но «Мойра увлекла его» сражаться за Приама под Троей, где Амфий и пал от руки Аякса. «Илиада», 21, ст. 82 и далее: «пагубный рок (Мойра)» вверг Ликаона в руки Ахилла. «Илиада», 5, ст. 629: могучего Тлиполема «злая Мойра» свела в битву с Сарпедоном, от копья которого он и пал. «Илиада», 13, ст. 602: Пизандр выступает против Менелая — «злая Мойра к смерти его увлекала», ибо Менелая предстояло убить его. «Илиада», 22, ст. 303: «Мойра меня, наконец, постигает», — говорит Гектор, уже знающий, что «к смерти его всемогущие боги призвали». «Илиада», 4, ст. 517: Диора «оковала Мойра», когда Пирос поразил его камнем, а затем прикончил копьем. «Илиада», 22, ст. 5: в то время как все остальные бегут от Ахиллеса в город, Гектор, «скованный Мойрой», остается стоять перед Скейской башней. Мойра выглядит совершенно как сила, которая — подобно Смерти, мыслимой как личность, — набрасывается на человека и позволяет Ночи поглотить его. О смертельно раненых так и говорится: «Очи ему смежила мрачная смерть и могучая Мойра» («Илиада», 5, ст. 82 и далее; 16, ст. 333 и далее; 20, ст. 476 и далее; ср. также 12, ст. 116). Когда человеку предстоит умереть, «гибельный жребий (Мойра) скорбь доставляющей смерти нежданно его постигает» («Одиссея», 2, ст. 100; 3, ст. 238; ср. 17, ст. 326).

Образ прядущей Мойры также привычен Гомеру, судя по приведенным выше местам «Илиады» и «Одиссеи». Поэт сохраняет даже выражение, которое, по-видимому, уже неизвестно позднейшей литературе и в котором сущность Мойры выступает особенно живо: *Μοῖρα κραταιή*, то есть «сильная» или «могучая» Мойра (ср. «Илиада», 5, ст. 82, 629; 16, ст. 853; 19, ст. 410; 20, ст. 477). Это выражение напоминает имя Кратейда: так у Гомера зовется мать страшной Сциллы, чья принадлежность подземному миру несомненна и которая, согласно

иным источникам, порождена Гекатой. Разве можно не вспомнить здесь о связи Мойры с Никтой, Эриниями и прочими сущностями этой мрачной сферы?

И все же гомеровская Мойра — совсем не то же самое, что первобытный образ, сохранявшийся в народных поверьях даже в послегомеровскую эпоху. Прежде всего, необходимо отметить, что в гомеровской религии уже не встречается одна весьма значимая древняя черта, которая связывает Мойру с целым рядом сил религии первобытной и народной: Мойра здесь — не учредительница и блюстительница земного миропорядка. Ей также несвойственно наделять и благословлять дарами, как делают Мойры в народных верованиях, посылая людям «и доброе все и плохое» (Гесиод, «Теогония», ст. 904 и далее). Лишь древнее слово *μοιρογενής* («рожденный Мойрой»), стоящее рядом с *δλβιοδαίμων* («любимец щедрых богов»), все еще напоминает об одаряющей богине («Илиада», 3, ст. 182). То, что задавало основной тон уже в образе древней Мойры, здесь становится определяющим для всей ее сущности во всех ее действиях. Веления гомеровской Мойры всецело *отрицательные*: она ниспосылает падение, гибель. В отдельных случаях, по вполне понятным причинам, может показаться, будто она распределяет также и положительное. Но это лишь кажется. Достаточно сравнить те места, где речь идет о велениях богов, чтобы немедленно заметить разницу. О жребии, определяемом богами, поэт, как известно, иногда говорит, что боги «выпрядают» его (*ἐπιχλώθω*: «Илиада», 24, ст. 525; «Одиссея», 1, ст. 17; 3, ст. 208; 4, ст. 207; 8, ст. 579, 11, ст. 139; 16, ст. 64; 20, ст. 196). Но тут же говорится, что

Род человека легко познается, которому выпрял  
Счастье Зевс-промыслитель при браке его иль рождении.  
Также и Нестору счастье дал он — все дни непрерывно  
Стариться в доме своем в весельи и в полном довольстве  
И сыновьями иметь копьеборных людей и разумных.  
(«Одиссея», 4, ст. 207; ср. также 3, ст. 208).

О власти же судьбы в том единственном месте, где, в согласии с народными верованиями, Мойры упоминаются во множественном числе («Илиада», 24, ст. 49), говорится, что судьба даровала нечто человеку: «Дух терпеливый Судьбы (Мойры) даровали сынам человекам». К подлинно гомеровской Мойре это не относится. Все ее речения гласят: «Нет!» Это отрицание предрешает смерть — «день роковой» (*αἵσιμον, μόρσιμον ἦμαρ*: «Илиада», 21, ст. 100; 15, ст. 613) и есть смерть — и влечет за собой страшные катастрофы и заблуждения, такие как падение Трои или злосчастная ссора Агамемнона с Ахиллесом.

Правда, иногда мы читаем, что тому или иному человеку

было «суждено» достичь желанной цели. Так, Одиссею было суждено (μοῖρα или αἵσα) благополучно вернуться на родину («Одиссея», 5, ст. 41, 288, 345; 9, ст. 532). Он должен плыть в одиночестве на плоту — говорит Зевс Гермесу, посылая того к Калипсо — и перенести немало страданий, прежде чем достигнет страны феаков, которые богато одарят его и отошлют на родину, ибо «суждено ему близких увидеть и снова вернуться в дом свой с высокою кровлей и в милую землю родную» («Одиссея», 5, ст. 41). Однако сам Гермес держит такую речь перед Калипсо («Одиссея», 5, 113): «Ему *не судьба* (αἵσα) в отдаленности от близких погибнуть, но суждено ему (μοῖρα) близких увидеть и снова вернуться в дом свой с высокою кровлей и в милую землю родную». Также и прорицатель Гелен («Илиада», 7, ст. 52) говорит, что Гектор может спокойно идти в бой, ибо ему *еще не судьба* (μοῖρα) умереть и достигнуть исполнения своей участи. У Одиссея — особое предопределение (μοῖρα), которое, хотя и не ведет к смерти, все же весьма ясно обнаруживает отрицательный характер Мойры: герой должен перенести тяжкие страдания и *лишь после того*, как достигнет земли феаков, сможет снова увидеть родину (ср. также: «Одиссея», 5, ст. 206). Даже здесь предопределение — нечто препятствующее, останавливающее. «Не раньше, чем» — вот подлинный голос Мойры, и условие это столь сурово, что может разбить человеку сердце («Одиссея», 4, ст. 481). Менелай рассказывает подобное о себе самом; ему было сказано, что ему *не судьба* (μοῖρα) увидеть родину, *если он не* совершит вновь тяжкое путешествие в Египет и не принесет там жертвы богам («Одиссея», 4, ст. 475 и далее). Итак, это лишь кажется внешне, будто Мойра также ниспосылает людям благо или успех; в действительности ее веления — это всегда отказ.

Когда об Энее говорится, что ему «предназначено» (μὀριμὀν) остаться в живых («Илиада», 20, ст. 302), это означает, что «рок» (μοῖρα) *не* судил ему пасть в битве (20, ст. 336). Чтобы предотвратить это, в события вмешивается Посейдон. Гибель Энея стала бы чрезвычайным происшествием, «сверх судьбы» (ὕπερ μοῖραν), как говорится в другом месте (ст. 336). Итак, само по себе вполне представимо, чтобы нечто произошло «сверх судьбы» (ὕπερ μὀρον). Однако, как мы видим, это не означает, будто судьба может не исполниться и для ее осуществления требуется вмешательство того или иного бога. Содержание «предопределения» — это всегда «нет», отрицание и, следовательно, гибель или болезненный ущерб; а все, что сверх того, не отменяет предопределения, но лишь упрочивает его. Не «против судьбы» — гласит выражение — но «сверх нее» (ὕπερ μὀρον, ὕπερ μοῖραν).

Когда же грозит случиться несчастье, не определенное или еще не определенное судьбой, в дело вступают боги, дабы

не допустить излишнего. Насколько точно это соответствует их сущности, мы вскоре убедимся.

Бывают, однако, не только абсолютные, но и условные предопределения, которые можно назвать судьбой постольку, поскольку они с неумолимой суровостью устанавливают для определенных поступков определенные последствия еще до того, как будет принято решение сделать первый шаг. В мифах известен целый ряд подобных примеров. *Если* Метида родит сына, он станет царем богов (Гесиод, «Теогония», ст. 897). *Если* Зевс соприжжется с Фетидой, его свергнет собственный сын. *Если* Лай породит наследника с Иокастой, этот наследник станет отцеубийцей. В этом случае решение становится абсолютно определяющим — но само остается свободным. Вынужденное решение было бы «сверх судьбы». Самих богов от этого оберегает их знание судьбы. Человека же боги стремятся предостеречь от пагубных решений, даруя ему понимание неизбежной взаимосвязи событий. Если же человек все-таки вступает на путь, ведущий к гибели, то он сам творец своего несчастья «сверх судьбы» (ὕπερ μόρον). Такова исполненная духа мысль, которую поэт в прологе «Одиссеи» (1, ст. 32 и далее) высказывает относительно судьбы Эгиста. Люди, говорит отец богов, обвиняют нас в своих несчастьях, тогда как сами собственным безумством навлекают на себя страдания «сверх судьбы» (ὕπερ μόρον); так произошло с Эгистом, который взял в жены супругу Агамемнона и убил его самого по возвращении на родину, хотя и знал, что за этим воспоследует его собственная внезапная гибель, ибо, как говорится в этом же отрывке, Гермес предупредил его и предсказал, что Орест отомстит за отца. Таким образом разрешается важная жизненная проблема. В наличном бытии человека не просто сверкают неотвратимые молнии судьбы — в нем случаются и катастрофы, которые пострадавший, в русле естественного жизненного опыта, мог бы предотвратить. Катастрофы эти становятся не менее неизбежными и судьбоносными, чем любые другие, стоит человеку совершить чреватый последствиями поступок. Однако познание может удержать его от этого. Само это познание, согласно хорошо известным нам гомеровским воззрениям, есть дар богов: в тот миг, когда добрая мысль возникает в сознании человека, он встречает бога, и добрая мысль — слово этого бога, обращенное к нему. Так Гермес является Эгисту и открывает ему несчастья, которые будут связаны с его поступком. И то, что Эгист все же совершает этот поступок, делает его самого виновным в собственной гибели. В послегомеровскую эпоху, когда мифическая мысль уже во многом утратила свою силу, рядом с человеком, озаренным пониманием, уже не усматривали бога. Но общее восприятие оставалось прежним. Великий Солон мыслит еще точно так же, как и поэт, сложивший стихи

об Эгисте. В одной из своих знаменитых элегий («Благозакононие», ст. 3, 1 и далее, Diehl) он обращается к согражданам так:

Наша страна не погибнет вовеки по воле (αἴσα) Зевеса  
И по решенью других присноблаженных богов...  
Но, уступая корысти, объятые силой безумья,  
Граждане *сами* не прочь город великий сгубить<sup>1</sup>.

13

Судьба

В другом фрагменте (8, ст. 1 и далее) он говорит так:

Коли беда вас постигла по слабости вашей постыдной,  
То и богов обвинять нечего вам за нее.  
*Сами* ведь этих людей (злодеев) вы усилили...<sup>2</sup>

Для Солона люди также сами становятся виновниками собственной гибели потому, что знали о последствиях заранее (ср. W. Jäger, Sitz.-Ber. Berl. Akad. 1926, стр. 69 и далее). Но здесь уже не бог пробуждает познание, а сам Солон разъясняет согражданам положение дел из своего собственного пронизательного понимания и, таким образом, наделяет их знанием. Так мыслящий дух толкует зловещее переплетение свободы и необходимости. Гомеровская мысль — отнюдь не теодицея, по крайней мере не в смысле теоретического оправдания божественного управления миром перед естественным опытом. Ибо именно опытное познание жизни вынуждает человека отличать неотвратимую судьбу, символ которой — смерть, от участи, которую человек сам создает для себя с по меньшей мере кажущейся свободой, но которая стучится в его двери столь же неумолимо, как и судьба, стоит ему сделать шаг по направлению к гибели.

Весьма знаменательно, что боги, вынужденные отступать в сторону, когда на сцену выходит Мойра, постоянно вмешиваются, когда грозит случиться не определенная Мойрой катастрофа, какое-то происшествие «сверх судьбы» (ὕπερ μόρον).

В «Илиаде» Трое, падение которой предписано судьбой, множество раз угрожает опасностью быть завоеванной «сверх судьбы», то есть преждевременно, и каждый раз то или иное божество вмешивается, чтобы воспрепятствовать этому (ср. «Илиада», 16, ст. 698; 20, ст. 30; 21, ст. 517). Одиссею была бы уготована гибель «сверх судьбы», если бы Афина не приняла в нем участие («Одиссея», 5, ст. 436 и далее). Как Мойре свойственно устанавливать границы жизни, так природа богов ве-

1. Пер. Г. Церетели. Цит. по: Эллинские поэты VIII—III вв. до н. э. М.: Ладомир, 1999.
2. «Против единовластия», пер. С. Радцига. Цит. по: Эллинские поэты VIII—III вв. до н. э. М.: Ладомир, 1999.

лит им оберегать жизнь до тех пор, пока это возможно. Но однажды приходит конец. Богам не остается ничего иного, как уступить место Мойре.

Боги имеют преимущество перед людьми в том, что им известны предопределения судьбы. «Ведает Зевс Эгиох и другие бессмертные боги, в битве кому из подвижников смертный конец предназначен» («Илиада», 3, ст. 308), — говорит Приам перед началом поединка Париса с Менелаем. Зевс знает, что гибель Гектора близка, и единственное, что он еще может сделать для героя — позволить его славному великолепию еще раз ярко воссиять перед тем, как угаснуть («Илиада», 17, ст. 201 и далее; 15, ст. 610 и далее). Но в решающий момент великий бог скорбит сердцем о том, что должен предать в руки смерти Гектора, этого безупречного героя, всегда усердно чтившего его («Илиада», 22, ст. 168 и далее). И он обращается к богам с вопросом: разве мы не спасем его? Тогда Афина увещавает отца: «Что ты вещаешь? Смертного мужа, издревле судьбе обреченного общей, хочешь ты, Зевс, разрешить совершенно от смерти печальной? Волю твори, но не все на нее согласимся мы, боги!» И Зевс успокаивает дочь: в его словах не было подобного намерения. Предназначенное судьбой идет своим чередом. Но в решающий момент судьба должна высказаться открыто. Поэтому Отец богов берет золотые весы и бросает на них два жребия смерти, двух Кер (приносительниц смерти), одну для Ахилла, другую для Гектора. Чаша с «роковым днем» (ἀΐσιμον ἦμαρ) Гектора опускается глубоко в Аид (ст. 209 и далее). Это знак. В тот же момент Аполлон удаляется от Гектора, которому до сих пор придавал силы. Сцена, разыгравшаяся на Олимпе перед тем, как Зевс взялся за весы, показывает нам, что богам была известна воля судьбы еще до того, как их об этом оповестил жребий. Следовательно, первобытный образ взвешивания судьбы используется Гомером уже не в своем изначальном смысле. Он служит здесь лишь видимым проявлением неизбежности, момент которой уже настал. В этом же ключе следует понимать и то, что «весы Зевса», на которых взвешивается судьба еще в одном месте «Илиады» (8, ст. 69 и далее), в другом месте представляют собой лишь оборот речи, обозначающий волю или решение Зевса (16, ст. 658). На театральных подмостках Афин, в трагедии Эсхила «Психостасия», можно было видеть грандиозный образ Зевса с весами в руках, вознесенный над сражающимися Ахиллом и Мемноном: на одной чаше весов была «жизнь» Ахиллеса, на другой — Мемнона, а по сторонам стояли матери героев — Фетида и Эос, молившиеся каждая за своего сына.

Зевс противится судьбе и еще в одном случае. Когда сошлись в схватке Патрокл и Сарпедон, это опечалило Зевса, и он сказал Гере:

Горе! Я зрю, Сарпедону, дражайшему мне между смертных,  
 Днесь суждено под рукою Патрокловой пасть побежденным!  
 Сердце мое между двух помышлений волнуется в персях:  
 Я не решился еще, живого ль из брани плачевной  
 Сына восхитив, поставлю в земле плодоносной ликийской  
 Или уже под рукою Патрокла смирю Сарпедона.  
 («Илиада», 16, ст. 431 и далее)

Гера увещевает супруга теми же словами, что и Афина в приведенной выше сцене. И Зевс внимает ей. Он лишь посылает на землю кровавую росу, дабы почтить любимого сына, которого должен умертвить Патрокл (ст. 459 и далее).

Скорбь божества, когда наступает час Мойры, и еще более — его противоречие, которое, однако, тут же вынуждено уступить место смирившемуся принятию, со всей очевидностью указывают на то, что здесь два различных царства отчужденно противостоят друг другу. Потому и роль исполнителей, выпадающая богам в решающий момент, ничего не может изменить, ибо роль эта, как мы еще успеем убедиться, мыслилась совершенно иначе, нежели ее обычно воспринимают. По-прежнему справедливо то, что боги и судьба разделены и отторгнуты друг от друга сущностными отличиями. Но что в таком случае представляет собой эта Мойра, перед которой бессилен даже самый могучий из богов и при появлении которой божественным помощникам не остается ничего иного, кроме как отступить?

*Для Гомера она — не личность.* Правда, как мы можем вспомнить, поэт нередко говорит о ее действиях как о поступках личностного существа. Но все эти выражения, особенно образные, описывающие «властную», «запрещающую», «поражающую» и даже «прядушую» Мойру — устоявшиеся словосочетания, указывающие скорее на доисторические, чем на гомеровские представления о ней. За пределами подобных фигур речи Мойра нигде не мыслится как личностный образ, состоящий в какой-либо живой связи, в отличие даже от таких почти забытых божеств, как Океан, Тефида, Никта и подобных им. Как ни странно, в наше время начали утверждать, будто Мойра в гомеровскую эпоху из некой безличной силы постепенно превращалась в личность; хотя очевидно, что как раз для Гомера она утратила свою первобытную выразительную живость, пусть и сохранив ее при этом в народных воззрениях. С этим связано и то, что Гомеру (за одним единственным исключением, см. выше) неизвестны Мойры во множественном числе, тогда как мифологическое и народное мышление любит умножать подобные образы, если только представляет их себе как личности. Наряду с Керой, столь сходной с Мойрой, у Гомера встречается множество Кер; о «прядущих» он выра-

жается так старомодно лишь однажды («Одиссея», 7, ст. 197). Но Мойра — только одна. Есть лишь одно «предопределение». И хотя у каждого — свой «роковой день» (μόρσιμον ἡμᾶρ), все же нельзя сказать, что у каждого и своя собственная Мойра. Она — закон, стоящий над всякой жизнью, определяющий и раздающий каждому его участь, а именно крах и смерть.

Однако у Мойры — и это важнее всего — не просто нет личности: ее нельзя даже назвать «силой» в собственном смысле слова. Мы уже видели, как прилежно чтут ее боги, даже когда их сердце при этом обливается кровью. Но ни разу речь не идет о том, будто боги вынуждены склониться перед некоей высшей властью, грозящей им чем-либо в случае неповиновения. Даже когда судьба исполняется через их собственные деяния, нигде нет ни намека на то, что они действуют по какому-то высшему поручению. Лишь одно говорится прямо об их связи с Мойрой: то, что боги обладают неким знанием о ней и могут равняться на это знание.

Таким образом, на место первобытной и давно уже ставшей народной веры в личностные силы судьбы пришла идея о неизблемом миропорядке и предопределении, данном живым и личностным богам как факт и противостоящем им. А потому и единственным последствием возможного неуважения будет разрушение этого порядка. Афина и Гера в приведенных выше сценах говорят Зевсу, что его самоуправство вызовет недовольство среди богов и станет сомнительным примером для всеобщего подражания: великий миропорядок окажется расстроен.

Однако это «предопределение» отнюдь не подразумевает какой-то фаталистичной скованности всех мировых событий. Нигде нет и следа веры в то, будто все происходящее заранее предопределено. Предопределение подразумевает смерть и связанные с ней великие катастрофы. Всему живому предопределена смерть, и перед этим установлением бессильна даже мощь богов. Вполне представимо, что человек уйдет из жизни еще до установленного дня. Виною этому «излишеству» (ὕπερ μόρον) может быть он сам, особенно если он оскорбил то или иное божество — в этом случае к преждевременной смерти его приводят сами боги. Обычно же боги всеми силами стараются подобному воспрепятствовать. Ведь они — жизнь, и потому сражаются со смертью до тех пор, пока не наступит ее неизбежный час. После же этого на первый план выступает порядок, к которому боги уже не имеют никакого отношения. Ограничение, прекращение — вот закон, который чужд жизни и богам и которому тем не менее жизнь должна подчиняться, а боги — уступать. По ту сторону этой границы начинается безжизненное царство прошедшего, своеобразное бытие которого мы уже рассматривали в одной из предыдущих глав.



Такова идея судьбы в той форме, которую ей придал гомеровский дух. Она обозначает все *отрицательное* в мире жизни, а божество, напротив, положительное. Таким образом, идея божества становится нам полностью ясна лишь в сравнении с противостоящей ей идеей судьбы.

Теперь, однако, возникает закономерный вопрос: каким образом осуществляется закон Мойры, если она сама не обладает никакой силой? Конечно, мы не найдем теоретического изложения этого у Гомера. Его мысль выступает перед нами в образах и картинах. Если, однако, мы последовательно разберемся в этих картинах, перед нами раскроется мировоззрение, изумляющее своей правдой и глубиной.

Порою говорят, что волю Мойры «исполняют» боги. Это означало бы единство между ними и Мойрой, что очевидно противоречит тому, что мы только что выяснили. Однако изречения Гомера, которые приводят в доказательство этой исполнительской роли богов, подразумевают лишь сопротивление событиям, происходящим «сверх предопределения» (*ὕπερ πρόρον*), а отнюдь не исполнение того, что предопределено. Как в действительности обстоят дела, яснее всего показывают обстоятельства гибели Гектора («Илиада», 22, ст. 182 и далее).

Зевс сетует на смертную участь, выпавшую Гектору. Он даже призывает богов посоветоваться о том, нельзя ли спасти героя. «Гектора мы сохраним ли от смерти, или напоследок сыну Пелея дадим победить благородного мужа?» — гласит предложенная им альтернатива. После сурового увещевания Афины Зевс немедленно отказывается от своего намерения, и теперь может показаться, будто он сам устроит гибель героя. Однако его отношение по-прежнему прямо отрицательное: он лишь предоставляет Афине свободу действий. «Волю твори и желание сердца немедля исполни!» — говорит он дочери (ст. 185), которая тут же устремляется с Олимпа на поле боя. Теперь разыгрывается та знаменательная сцена, о которой мы уже размышляли ранее. Едва Зевс засвидетельствовал веление судьбы на золотых весах, Аполлон покидает Гектора, а Афина приходит к Ахиллесу (ст. 213 и далее). Способ, которым она помогает герою, современным критикам кажется предосудительным, но лишь потому, что они неспособны постичь смысл происходящего. В обманном обличе боевого товарища богиня ободряет Гектора, побуждая его остаться на поле боя и сразиться с Ахиллесом. С благодарной радостью Гектор соглашается, полагая, что рядом с ним в битве будет верный секундант. Но именно в тот момент, когда ему требуется помощь, товарищ бесследно исчезает. Так Афина предала Гектора в руки могущественного противника, и герой немедленно понимает, что для него все кончено; ему остается теперь

лишь погибнуть с честью. Стоило бы уже давно отметить величие мысли о том, что богиня, представляющая здесь судьбу, в действительности приводит несчастливца к почетной и славленной смерти. Вместо этого критики постоянно негодуют на то, что Афина говорит неправду и обманывает доверие Гектора. Однако в самом центре ее речи — безыскусная правда: «Жестоко тебя Ахиллес утесняет, около града Приамова быстрым преследуя бегом» (ст. 229). И это, несомненно, должно было быть так после того, как Гектора покинул Аполлон, дававший ему силу для бега, что поэт подчеркивает особо (ст. 202 и далее). Впрочем, для нас сейчас важно не это, а то, что Афина представляет здесь судьбу. Во всех ее действиях с пугающей наглядностью отражается власть злого рока. После того как Гектор, обманутый наваждением, вступил на путь несчастья, первый успех вселяет в него смелость; но успех этот служит лишь прологом великой неудачи, ведущей к гибели. Его успех сведен на нет, ибо Ахиллесу брошенное копье возвращает Афина, тогда как сам Гектор копья лишается и, наконец, в последнем натиске бросается на то самое копье своего противника, которого только что, как ему казалось, счастливо избежал. Так Афина становится олицетворением несчастья, предопределенного герою. Но она — несчастье Гектора именно постольку, поскольку она же — счастье Ахиллеса. Как Гектору все демоническим образом не удается и даже успех превращается в потерю, так Ахиллесу во всем сопутствует удача и даже неуспех приводит к победе.

Итак, поэт со всей ясностью высказался о деятельности богов на путях судьбы. Если бы срок жизни Гектора не истек, то схватка с далеко превосходящим его мощью Ахиллесом грозила бы «превышением судьбы» (*ὕπερ μόρον*) и кто-либо из богов воспрепятствовал бы этому. И действительно, вплоть до того самого момента, когда весы Зевса возвешают судьбу, Аполлон остается рядом с Гектором, исполняя его силой и, как прямо подчеркивает поэт, не давая противнику догнать его. Но теперь Аполлон вынужден удалиться, уступив место Афине — то есть удаче Ахиллеса. Афина же, защищая жизнь Ахилла и ободряя его, для Гектора становится гибелью. С глубочайшим ужасом ощущаем мы нечто демоническое в событиях, ведущих к поражению Гектора. Божественное становится демоническим для того, кого призывает судьба.

Если бы боги действительно исполняли, в собственном смысле слова, определения судьбы, то какой-либо бог или ряд богов должен был бы забирать жизнь у того, чей срок истек. Но это не так. Жизнь, срок которой истек, всякий раз уничтожается богом-защитником другой, противостоящей ей жизни. Когда же приходит ее роковой час, появляется нечто, о чем нам стоит поразмыслить. Мы слышим: бог, до сих пор верно со-

провождавший обреченную жизнь, теперь исчезает. Божество и полнота жизни — одно. И когда божество удаляется, жизнь, даже если она еще не погибла, остается без своего гения. Отрицательная сторона наличного бытия уже осеняет ее своей холодной тенью. И непосредственное воздействие этой отрицательности — в ошибочных мыслях и ложных решениях. Божественное присутствие просвещает человека и, таким образом, предостерегает его от неверных шагов. А для покинутого божеством все становится обманом, даже само божественное обращается в демоническое — и он низвергается в бездну. Слепление гонит его, беззащитного, в руки противостоящей жизни, которую хранит божество.

Подобный ход событий мы с потрясающей ясностью видим в повествовании о смерти Патрокла («Илиада», 16). Патрокл должен погибнуть. И тогда на него находит ослепление: он дерзко выступает против города Трои, еще хранимого судьбой, и вместе с тем — против ее защитника Аполлона. Мы знаем, что воскликнул Гектор в тот миг, когда с ужасом осознал, что стал жертвой обмана: «К смерти меня всемогущие боги призывали!» («Илиада», 22, ст. 297). Те же знаменательные слова произносит поэт, рассказывая об ослеплении Патрокла. Герой забыл о важном предостережении друга и устремился на город, защитнику которого предстояло его уничтожить.

Муж неразумный! Когда б соблюдал Ахиллесово слово,  
То избежал бы от участи горестной черная смерть.  
Но Кронида совет человеческих крепче советов:  
Он устрашает и храброго, он и победу от мужа  
Вспять похищает, которого сам же подвигнет ко брани;  
Он и Патрокловы перси неистовым духом наполнил.  
(ст. 686 и далее)

И тут же:

Храбрый Патрокл, тебя уже боги на смерть призывали!  
(ст. 693)

Судьба его была решена. Когда Патрокл отправлялся в бой, Ахиллес молил Зевса исполнить друга неустрашимым мужеством и позволить ему, отразив нападение от судов, возвратиться невредимым (ст. 241 и далее). Но Зевс исполнил лишь первую его молитву, отринув просьбу о возвращении Патрокла из битвы (ст. 252). Умирая, Патрокл говорит Гектору: «Пагубный рок (Мойра), Аполлон, и от смертных Эвфорб дарданиец в брани меня поразили, а ты уже третий сражаешь» (ст. 849 и далее). Судьба и Аполлон здесь совпадают. Через Аполлона

(и Зевса) исполняется предопределение. «Славься теперь, величайся, о Гектор!» — начинает свою речь Патрокл:

Победу стяжал ты  
Зевса и Феба поспешеством: боги меня победили;  
Им-то легко; от меня и доспехи похитили боги.  
(ст. 844 и далее)

Завершается же его речь предсказанием Гектору: ему так же остается недолго жить, ибо рядом с ним уже стоят «Смерть и суровая Мойра» (ст. 853). Как призванный судьбой, оставленный божеством Гектор впадает в руки исполненной жизненной силы Ахилла и его богини-покровительницы Афины, так и Патрокл брошен перед Аполлоном, защищающим Троию. Это происходит через ослепление. Ахиллес предостерегал друга от нападения на саму Троию, чтобы какое-нибудь божество с Олимпа не вмешалось в битву, ведь Аполлон — друг троянцев (ст. 93). Но Патрокл в упоении победы забыл дружеский совет. И тогда возникает ситуация, характер которой нам теперь понятен:

Взяли б в сей день аргивяне высокую башнями Троию  
С сыном Менетия, — так впереди он свирепствовал пикой, —  
Если бы Феб Аполлон не стоял на возвышенной башне,  
Гибель ему замышляя и Трои сынам поборая.  
(ст. 698 и далее)

Трижды пытался Патрокл взойти на стену, и трижды сталкивал его Аполлон; когда же герой в четвертый раз устремился на приступ, прогремел грозный голос бога:

Храбрый Патрокл, отступи! Не тебе предназначено свыше  
Град крепкодушных троян копием разорить; ни Пелиду,  
Сыну богини, который тебя несравненно сильнееший!  
(ст. 707 и далее)

Теперь Патрокл идет навстречу своей кончине. Он испытает торжество еще один раз: возница Гектора, пораженный брошенным им камнем, падает на землю бездыханный, и в битве за его тело греки наконец одерживают верх. Но именно эта удача становится для него еще одним вызовом, который на этот раз толкает его к пропасти. «Но лишь достигнуло солнце години распряжки воловой, храбрость ахейн, сверх судьбы (ὄπὲρ αἴσαν), одолела противных» (ст. 780). Они завладевают павшим и его доспехами. Патрокл с неистовой страстью бросается на врагов. Трижды он наступал, подобный богу войны, с ужасным криком, и трижды убил по девять мужей:

Но когда он, как демон, в четвертый раз устремился,  
Тут, о Патрокл, бытия твоего наступила кончина:  
Против тебя Аполлон по побоищу шествовал быстро,  
Страшен грозой...  
(ст. 788)

За этим следует сокрушительное поражение, уже знакомое нам (см. стр. 254). Аполлон здесь не кто иной, как защищенная и торжествующая жизнь троянцев, о которую разбивается истекшая и оставленная жизнь Патрокла!

Тем же путем предстояло пройти и могучему Ахиллесу. Эпическое повествование о его гибели, к несчастью, не сохранилось, но некоторые сведения об этом и указания у самого Гомера проливают свет на все ключевые события. Ахиллесу была предопределена ранняя смерть (Илиада, 1, ст. 352, 416), он должен был погибнуть вскоре после Гектора (Илиада, 18, ст. 96; 19, ст. 409). Одолеет его Аполлон, убивший Ахиллеса сам или же рукой Париса (Илиада, 21, ст. 277 и далее; 22, ст. 359). А именно — судьба его должна была исполниться под стенами Трои, при захвате города (Илиада, 21, ст. 277; 22, ст. 360; 23, ст. 80 и далее; ср. синопсис «Эфиопиды» у Прокла, также Аполлодор, «Эпитома», 5, 3). «Бог всемогущий и самовластная Мойра» стали виновниками его гибели (Илиада, 19, ст. 410). Порой говорят, что Аполлон выступает здесь в качестве бога смерти. Но в поэме подразумевается иное. Как и Патрокл, Ахиллес становится жертвой удачи города, для которого еще не настал определенный ему судьбой срок; как и Патрокла, его сражает защитник Трои. Это происходит в тот момент, когда Трое грозит нечто «сверх судьбы». Ахиллес уже устремился в городские ворота — но ему не было предопределено судьбой разорить Трою (Илиада, 16, ст. 709). Тут его и настигла смертоносная стрела. Так завершился славный путь великого героя, которого сумел одолеть лишь бог:

Словно гордый кедр, что секирой срублен,  
Словно Евром вдруг кипарис сраженный,  
Рухнул наземь он и главой уткнулся  
В прах илионский<sup>3</sup>.  
(Гораций)

Так, несмотря на отсутствие теории и догматики, выстраивается ясное и разумное мировоззрение. И как раз в том, что мировоззрение это не теоретическое, в том, что оно не берет начало в каких-либо постулатах, но всегда следует опыту

3. Оды, Книга IV, 6. Пер. Н. С. Гинцбурга. Цит. по: *Квинт Гораций Флакк. Собрание сочинений*. Спб.: Биографический институт; Студия биографика, 1993.

и вырастает из самого наличного бытия — разрешаются и его кажущиеся противоречия. В нем есть тайны — столь же великие, сколь и само наличное бытие — но нет скрытности, нет уловок по переоценке ценностей и нет компромиссов.

Поскольку вера в то, что судьба — то есть в первую очередь смертная участь — и боги отчужденно противостоят друг другу, не закреплена ни в каких догматах, она пересекается с другой верой — в то, что все выходит из рук божества, в том числе и трагичность человеческой жизни. Эта идея не просто естественным образом вытекает из представления о неизмеримости божества. В самой связи между богами и судьбой, какой она предстала перед нами, заложен мощный стимул следовать судьбе. Если «предопределение» — не личность и не самостоятельная сила, если боги лишь знают о нем и согласуют с ним свои веления — разве не становится оно их собственным предопределением? Действительно, подобное восприятие неоднократно выражено в стихах Гомера. Оно в какой-то мере противоположно представлению о том, что боги лишь нехотя, даже с горечью покоряются велениям судьбы. Однако нельзя не замечать того, что божество, с чьей мыслью и волей судьба может сливаться воедино, — это лишь великая, устремленная в бесконечное сущность, именуемая «Зевсом» или «богами». Изобразительное искусство даже помещает Мойр прямо в руку Зевса, и сам он носит — хотя и не у Гомера — прозвище «предводитель Мойр», Мойрагет. Как податель всего выступает он в сцене в двух урнах (пифосами), черпая из которых мудрость, Зевс наделяет людей счастливыми и несчастными дарами («Илиада», 24, ст. 527 и далее); в «Одиссее» о нем говорится, что он «по желанию посылает людям и зло и добро, ибо все для Кронида возможно» (4, ст. 236 и далее). Также и в прологе «Илиады» поэт, говоря о бесчисленных жертвах, вызванных гневом Ахиллеса, не вспоминает о Мойре, но видит во всем волю Зевса (1, ст. 5; ср. Киприи, фрагмент 1, ст. 7). В повествовании о гибели Патрокла Мойра прямо упомянута, но так, что создается впечатление, будто все случившееся было устроено волею Зевса. Оттого и его имя стоит рядом с именем Мойры, как если бы между ними не было никакого различия. Ликаон, сначала счастливо ускользнувший от Ахиллеса, но в конце концов все же впавший в его руки, скорбно восклицает: «В руки твои опять меня ввергнул пагубный рок (Мойра)! Ненавиستن я, верно, Крониону Зевсу, если вторично им предан тебе» (Илиада, 21, ст. 82 и далее). Так говорит и Гектор, глядя в глаза смерти: «К смерти меня всемогущие боги призвали!.. Так, без сомнения, боги судили, Зевс и от Зевса родившийся Феб; милосердые прежде часто меня избавляли; судьба наконец постигает!» («Илиада». 22. ст. 297 и далее). Ахиллес отвечает умирающему Гектору на его предсказание: «Мою неизбеж-

ную смерть я встречу, когда ни пошлет громовержец и вечные боги» («Илиада», 22, ст. 365). Телемах, отчаявшись когда-либо снова увидеть отца, выражается так: «Смерть и черную Керу уж боги ему присудили» (3, ст. 241). Елена, скорбя о своем пагубном поступке, говорит о себе и Парисе, что «злую им участь назначил Кронион» («Илиада», 6, ст. 357). И Одиссей держит такую речь в подземном царстве перед гневной тенью Аякса: «Никто не виновен, кроме Зевеса, который к войскам копьеборных данайцев злую вражду проявил и час ниспослал тебе смерти (μοῖρα)» («Одиссея», 11, ст. 560 и далее). Судьбоносные веления богов нередко образно характеризуются как «прядение» («Илиада», 24, ст. 525; «Одиссея», 8, ст. 579; 11, ст. 139; 16, ст. 64; 20, ст. 196). Отсюда понятно, что иногда древнее выражение (μοῖρα или αἵσα), не утратившее своего буквального значения «распределение» или «удел», прямо обозначает «предопределение Зевса» или «богов». Хотя богов обычно призывают, чтобы предотвратить нечто, происходящее «сверх судьбы (μοῖρα)», в «Илиаде» (17, ст. 321) говорится, что греки одержали бы победу «сверх судеб громовержца», если бы не вмешательство Аполлона. «Тогда перед нами, злосчастными», рассказывает Одиссей («Одиссея», 9, ст. 52), «злая Зевсова встала судьба (αἵσα)» (погубившая затем многих из них). Мелампода «настигла злая судьба (μοῖρα) божества» — говорит поэт в «Одиссее» (11, ст. 292), оканчивая свой рассказ об этом такими словами: «Решение Зевса свершилось». Когда Клитемнестра отдалась Эгисту, это была «воля (μοῖρα) богов», заставившая ее покориться («Одиссея», 3, ст. 269). Причиной гибели женихов стали «божья судьба (μοῖρα) и дурные дела» («Одиссея», 22, ст. 413).

Но здесь мы уже вступаем в иную идейную сферу. Относительно тайны, царящей над «предопределением» и его исполнением — то есть над той областью, где пересекаются сферы богов и судьбы — понятно, что чем более велико божество, тем легче поставить его рядом с мрачной необходимостью или даже прямо на место оной. Когда Агамемнон говорит об источнике своего пагубного ослепления, он называет Зевса прежде Мойры («Илиада», 19, ст. 87; ср. Эсхил, «Эвмениды», ст. 1045: Ζεὺς ὁ πανόπτης οὐτῶ μοῖρά τε ξυγχατέβη). Но с мыслью о «предопределении Зевса» или «богов» представление о мрачном роке превращается в разумный план и волю. Женихов приводит к гибели собственное сумасбродство, и эту гибель вызывает «воля» богов. И не одно лишь отрицательное «раздается» людям таким образом. Так, Ахиллес знает, что его «надела чеством Зевсова воля (αἵσα)» («Илиада», 9, ст. 608). В оборотах речи послегомеровской эпохи добро и счастье приходят через божество или «решения» Зевса (Гимн к Аполлону Делосскому, ст. 133; «К Афродите», ст. 166; Пиндар, Олимпийские пес-

ни, 2, ст. 23), и Солон говорит в одном знаменитом фрагменте, отождествляя «предопределение» с «божеством»: «Предопределение ( $\mu\omicron\iota\rho\alpha$ ) приносит смертным доброе и злое, неизбежны веления бессмертных богов» (1, 63). Уже в «Одиссее» удел ( $\mu\omicron\iota\rho\alpha$ ) в совершенно нейтральном смысле связывается с богами: «Во всем на земле многодарной свой удел положили для смертных бессмертные боги» («Одиссея», 19, ст. 592).

Легко объяснимые колебания в использовании понятия «предопределения» не затемняют подлинного смысла этой идеи. Она гласит, что есть два чуждые друг другу царства: царство жизни, развития, утверждения — и царство смерти, прекращения, отрицания. Лишь первое из них образно, деятельно, лично; у царства отрицания нет ни образа, ни личности; оно лишь устанавливает границы и внезапно пресекает своим «стой!» развитие и жизнь. Боги не имеют к этому никакого отношения. Они служат исполнению предопределения, но лишь постольку, поскольку полная и защищенная жизнь должна служить гибели жизни истекшей и незащищенной. И хотя можно сказать, что боги осуществляют предопределенное, это предопределение в специфическом смысле слова все же принадлежит другой, отрицательной стороне наличного бытия. Неоспоримо, что иногда встречается и иное восприятие, которому позже предстоит обрести огромное влияние, но все же совершенно очевидно, что подлинно гомеровская мысль подчиняет предопределению не жизнь и цветение, а лишь падение и смерть. Эта мысль столь насыщена и глубока, что никто из размышляющих о ней не может принять ее за внезапное духовное озарение одиночки. Она принадлежит к числу изначальных идей человечества, вневременных, где и когда бы они ни были впервые сформулированы.

Жизнь есть движение, и в движении она встречает божество как исполненность силой, откровение и блаженство; более того, божество и есть сама эта жизнь. От его даров, наделяющих счастьем и озарения предопределение и необходимость отличаются так же, как отрицание от утверждения, как смерть от жизни. То, что человек достигает того или другого, создает это, наслаждается им — не судьба. Это — воодушевленность жизни, тайна ее цветения, одновременно естественная и чудесная в момент своего раскрытия и наполнения, последовательная структура и одновременно — откровение и наличное бытие божества. Судьба для жизни — в том, что она *не* достигает того или другого, там и тут переживает падение и в конце концов погибает, то есть вынуждена перейти на другую сторону бытия, где уже нет ни жизни, ни цветения, ни богов, но лишь неизбежность и ограниченность; в то сумеречное царство, где вместо настоящего лишь прошлое, но которое, хотя и лишено развития и богов, тем не менее сберегает по ту сто-



рону времени все образное и возвращает его жизни как величественное воспоминание.

Рядом с этой идеей всякий фатализм должен показаться мелочным и несговорчивым. Она ни в чем не умаляет силу отрицания — и в то же время оставляет жизни ее чудесность. Она не догма и не логично-последовательная теория, но как всякая подлинно греческая мировая идея — живая реальность, свидетельствующая о себе самой.

Обратив наш взор от греческой идеи к религиям других народов, мы заметим, как легко можно вывести из подобного соперничества света и тьмы резчайший дуализм. Тем более достойной почтения становится для нас греческая идея. В ясном и глубоком гомеровском духе отражаются как положительная, так и отрицательная сторона наличного бытия: одна — во всей полноте и пластичности образного, другая же — как ограничение и затемнение и потому уже не как образ и личность. Отрицательное отбрасывает на жизнь свою тень; в этой тени покрываются мраком ее пути, а ее гении, боги, обращаются в нечто демоническое. Это не насильственное вторжение какого-либо темного владыки: наличное бытие само становится пустынным и опасным. Сами добрые силы, до сих пор защищавшие его, становятся иными. Они более не озаряют, но обманывают и сбивают с толку; это — путь погибели. Так происходит, когда человек пренебрегает этими силами. Они, стремившиеся поддерживать жизнь, становятся для него проклятием, его дух смущен, и он низвергается в пропасть. С жуткой издевкой Афина в «Аяксе» Софокла показывает могучего героя, ум которого помрачился, его противнику Одиссею: Аякс насмехался над ней — и сам стал посмешищем. Лишь величие кончины вновь осеняет его благородством. Но подобная тьма опускается всякий раз, когда произносит свое слово судьба.

Как бы ни была холодна и горька неизбежность, величие смерти остается последним прибежищем жизни и ее богов. Ради этого величия богиня, ставшая опасностью и несчастьем, появляется еще раз; и падший может взять его с собой в безмолвную ночь, где уже нет ни биения сердца, ни настоящего.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы подошли к концу и еще раз оглядываемся на пройденное.

Без сомнения, немало значимого было нами опущено и еще ждет того, кто в будущем прольет на него верный свет. Однако слишком близка граница, где необходимо признать, сколь многое не может быть сказано. Греческое представление о божественном широко, как мир, и потому, как и он, в конечном итоге невыразимо. Открыто, без туманности и пафоса, предстает

оно перед нами. Тайнственное не выходит в нем на передний план и оттого не требует никаких вероучительных формул и никакого исповедания: оно молчаливо покоится в глубинах и в конце концов приводит всякое размышление к невыразимости. В этом мы различаем мироощущение беспримерной силы и сущностной полноты, обретающее верные образы в неколебимости природы. Существенное не может не быть последовательным; и потому здесь, где нет ни одного вероучительного правила, мы все же находим согласие и единство, более того — обнаруживаем систему идей, нигде не сформулированную в понятия. Но за ясностью взора стоит загадка бытия, и все окончательное не поддается толкованию.

Несмотря на достойную удивления открытость, загадка здесь больше и труднее, нежели в любой иной религии. Ибо греческая мысль подавляет нас своей *неповторимостью*. Никакие прочие религии не помогут нам здесь, ибо греческая несравнима ни с одной из них. Ей столь редко отдавали должное и столь часто толковали ее превратно, даже вовсе не замечали ее потому, что мы привыкли искать в других религиях священное, которому эта религия противостоит в своем одиноком величии.

Так вера самого богатого духом народа оказывается оставлена без внимания и славы — этот достойный восхищения мир веры, порожденный богатством и глубиной наличного бытия, а не его заботами и печалью — этот метеор религии, которая не просто созерцала великолепие живого яснее и ярче, нежели его когда-либо видело человеческое око, но и осталась неповторимой в том, что ее ясный взор был открыт вечно неразрешимому противоречию жизни и вывел из его ужасной тьмы величественный лик трагедии.

**Платон как воспитатель**  
**Платоновский ренессанс**  
**и антимодернизм в Германии (1890–1933)**  
**Избранные места**

РИХАРД ПОЛЕ

*Richard Pohle Platon als Erzieher. Platonrenaissance und Antimodernismus in Deutschland (1890–1933). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 2017.*  
Перевод с немецкого О. А. Матвейчева и А. В. Перцева

**ВВЕДЕНИЕ**  
**ПОД ЗНАКОМ ПЛАТОНА**

Уже к Рождеству 1917 года, когда Ульрих фон Виламовиц, тогдашний Нестор немецкой науки об античности, закончил свою книгу о Платоне, он испытывал некоторый скепсис, думая о том влиянии, какое этот двухтомный труд объемом 1200 страниц — поистине монументальная биография греческого философа — возымеет на современников. Правда, он попытался, как сам написал в предисловии, сделать свою книгу «не хуже, чем делают те, за рубежом» — и тем самым внести свой вклад в эту войну, и все же, имея в виду всеобщие «потрясения, вызванные войной», он опасался, что там в это время никто «и слышать о Платоне не желает»<sup>1</sup>. Не прошло и года, как в ноябре 1918-го — когда книга была отдана в печать — кайзеровская империя рухнула, вследствие военного поражения и революции, а вместе с ней, собственно, исчез и тот объект, политическому воспитанию которого Виламовиц хотел служить точно так же, как и науке; тогда и книга, и автор ее казались совершенным анахронизмом<sup>2</sup>. Виламовиц сам писал: «Мне пришлось пережить саморазрушение моего народа,

1. *Wilamowitz*, *Platon* I, S.9.

2. Ср. *Isnardi Parente*, *Rileggendo, sowie Canfora*, *Wilamowitz*, «*Politic*» in *der Wissenschaft*, S. 71 f.

который сам лишил себя мужественности. Среди охлократии, в окружении трусливых или изощренных льстецов, которые есть среди всех сословий, больше нет места для старого человека, который не даст никакому Богу и никакому человеку вырвать из своего сердца прусской чести; ему остается только вымереть»<sup>3</sup>. Однако Виламовиц, пожалуй, не был бы немцем *praeseptor philologiae* (мастером филологии), если бы он не присовокупил к этому и выражения гордыни, смешанной со строптивостью: «Но царство вечных форм, которое открыл Платон, нерушимо, и это ему мы и служим нашей наукой: в его чистый эфир не проникают миазмы гниения; а также и ненависть, и зависть... Под знаком Платона я буду сражаться, пока дышу»<sup>4</sup>.

И на самом деле биография Платона, написанная Виламовицем, с присущей ей историзмом, с воплощенной в ней верой в науку, с единым ученым взором, который объемлет все антиковедение и обнаруживает колоссальную эрудицию, в первую очередь еще полна (столь невыносимым для многих) духом затянувшегося XIX века и может рассматриваться как его «кульминация», даже как его завершение<sup>5</sup>.

Однако страстные упования и клятвы, обращенные к Платону в надежде, что можно будет научить немцев «любить» его и его представления о политической жизни — это уже нечто совсем иное, а вовсе не такой застывший анахронизм<sup>6</sup>, выпавший из современности. Ведь проявляющееся у Виламовица сопряжение аристократического духа и платоновского альтернативного мира, полного образовательно-религиозного пафоса, со сражением против демократии «под знаком Платона» должно было стать не только «спасительным ответным ударом» филолога в ответ на поползновения модерна<sup>7</sup>; оно также давало в распоряжение широким слоям образованных граждан комплексный образчик и ориентир, руководствуясь которым, они могли бы бороться со «всеобщим кризисом»<sup>8</sup> 1920-х годов: Платон отныне выступал не только в качестве относимого исключительно к истории «праотца профессиональной философии», идя от которого, можно было без особого труда

3. *Wilamowitz*, *Platon I*, o.S. [Nachwort].

4. Ebd.

5. Об «абсолютном кульминационном пункте» «филологических трудов последнего поколения» говорит *Хоффманн*, о завершающем камне векового немецкого исследования Платона и о «завещании немецкому народу во времена его глубочайшего изнеможения» говорит *Петерсен*.

6. *Wilamowitz*, *Platon I*, S. 1. Vgl. auch *ders.*, *Der griechische und der platonische Staatsgedanke*.

7. *Jaeger*, *Platon Stellung*, S. 139, der zunächst allerdings auf die (fruchtbareren) Zumutungen der neukantianischen Platondeutung zielte.

8. *Ders.*, *Der Humanismus als Tradition und Erlebnis*, S. 17.

добраться даже до введения в неокантианство<sup>9</sup>; нет, он отныне становится желанным единством жизни и духа, единением поэзии и науки и даже сочетанием личностного начала и способности быть политическим вождем — короче, он становится «коррективом современной философии и культуры» вообще<sup>10</sup>.

Не то чтобы такого программного осмысления Платона не существовало и до войны — в самых различных местах, прежде всего в кружке Георге, ведь Платон, начиная с монографии Генриха Фридемана и с атак на позитивизм и историзм, равно как и выступлений против всякой «журнализации» античности, которые осуществлялись в «Ежегодниках для духовного развития» (1910–1912) именем Платона, — уже давно выступал не только как побуждающее начало, но и как одновременно духовный образец и пример<sup>11</sup>. Однако только выступление Виламовица, которое было и по-научному убедительным, и в то же время страстным — в защиту «действительного» Платона, что значило здесь, прежде всего, политического Платона, — все это, в свете войны и последовавшего за поражением в ней кризиса в мироориентациях, дало толчок для возникновения «моды на истинного Платона»<sup>12</sup>, и это дошло также и до противников Виламовица из круга Георге, пусть даже они обычно и не жаловали этого «Платона для домохозяек»<sup>13</sup>.

Утверждать вслед за Гундольфом, что в 1920-е и даже еще в 1930-е годы существовала мода на Платона, было бы близко к истине; таково как бы исходное наблюдение, с которого начинается данное исследование. Пусть существует бесконечное множество книг о Платоне и мало кто считал, сколько в них страниц и абзацев, не говоря уже об изданиях и переизданиях текстов Платона, хрестоматий и учебных пособий, новых переводов и переизданий старых и т. п. — лишь в 1918–1933 годах можно насчитать приблизительно 360 самостоятельных публикаций о Платоне<sup>14</sup>, и это на порядок больше, чем выходило раньше. Никогда за сопоставимый отрезок времени не публиковалось столько статей, как научных, так и популярных, а также введений и биографий, посвященных Платону и его окружению, причем они были адресованы как раз не только специалистам и филологам в школе и университете,

9. Ср. *Lembeck*, *Platon in Marburg*.

10. *Jaeger*, *Platos Stellung*, S. 139.

11. Ср. *Weigand*, *Von Nietzsche zu Platon*, S. 72.

12. Так писал Фридрих Гундольф Карлу Хильдебрандту в письме от 22.07.1919; Цит. По: *Gronke*. Сила образования, с. 642, прим. 66 / *Gronke*, *Die Macht der Bildung*, S. 642, Anm. 66.

13. Ср. *die Überlieferung bei Wolters*, *Stefan George und die Blätter für die Kunst*, S. 487.

14. Ср. unten S. 208, Anm. 6.

а были нацелены на более широкую публику — об этом не в последнюю очередь свидетельствует чрезвычайно высокое число обсуждений, которые вызвала эта литература за пределами обычного круга специалистов, в газетах и журналах всяческих направлений<sup>15</sup>. Оценка, которую филолог Вальтер Кранц слышал в 1929 году «из кругов книготорговцев», отнюдь не была совсем уж безосновательной; в соответствии с ней «Платон является на сегодня одним из самых ценных авторов, пользующихся наибольшим спросом»<sup>16</sup>.

Таким образом, все это описывает лишь один аспект того феномена, который здесь следует изучить. А именно: по сути (и это не ускользнуло от внимания также и тех современных наблюдателей, которые, видя эту моду, начинают мечтать о современном ренессансе Платона<sup>17</sup>), речь идет здесь о чем-то большем, чем просто мода. Речь идет — и такова главная гипотеза данной работы — о чем-то таком, что представляет собой никак не менее, чем новое мировоззренческое открытие и новую программную интерпретацию Платона, то есть специфический неоплатонизм, который имел свое историческое место между мировыми войнами и там выступал на различный лад в качестве гражданской ориентации, служившей для образования и политической (дез-)интеграции.

Этот ренессанс характеризуется следующими признаками. Во-первых, новой программной ангажированностью при интерпретации Платона. Аналогично тому, как на рубеже XVIII–XIX веков уже возникала активность вокруг Платона, который был заново открыт как философски, так и филологически и на разнообразные лады давал импульсы, стимулировавшие мышление читателей<sup>18</sup>, филологи и философы, а следом за ними и представители более широких кругов стали воспринимать Платона не только как часть или как принадлежность высокой культуры, но начали обращаться к нему в поисках решения различных проблем современности, в результате чего Платон освобождался от рутинно-банального его восприятия и вновь рассматривался как авторитет вообще во всей его не-

15. Работа Курта Зингера «Платон как основоположник» только между 1927 и 1929 годами вызвала не менее тридцати обсуждений, что доказуемо, из которых семнадцать только в региональных и надрегиональных ежедневных газетах.

16. *Kranz*, Platon am Gymnasium, S. 3.

17. Von einer «Platon-Renaissance» spricht zuerst *Stenzel*, *Rez.* Horneffer, u. *Wichmann*, Platon und Kant, S. 308. Siehe auch *Burckhardt*, Weltanschauungskrisis, S. 159, *Lebek*, *Rez.* Jaeger, S. 309 oder *Gronau*, Platons Ideenlehre, S. 146. «Wir stehen zurzeit, darüber kann kein Zweifel sein, inmitten einer umfassenden Platon Renaissance, einer geistigen Gesamtbewegung auf die Idee hin».

18. Cp. *Asmuth*, Interpretation — Transformation, S. 13ff.

преходящей «серьезности»<sup>19</sup>. То, что это могло привести, как у Виламовица, к возникновению квазирелигиозного аспекта, было отнюдь не удивительно. Это, скорее, выступало следствием возникновения той неогуманистской религии образования, которая, несмотря на сомнительную убедительность, стала определяющим жизнь мировоззрением для целой армии (школьных) филологов, причем новая оценка Платона как раз никогда и не связывалась у них с представлением о каком-то «ренессансе», воскресении и даже какой-то эпифании (богоявлении)<sup>20</sup>. Почву для философской реабилитации Платона — точно так же, впрочем, как для его религиозно-мифического превознесения<sup>21</sup> — подготовило уже новое философское прочтение Платона в марбургском неокантианстве, представленном Германом Когеном и Паулем Наторпом. В отличие от филологов, которые были заняты статистическим анализом языка Платона и иными сугубо профессиональными вопросами, неокантианство в конце XIX века вновь предложило всерьез произвести философское толкование диалогов — и тем самым открыло традицию систематического толкования Платона, которое после 1960 года вышло далеко за эти пределы, дойдя до дискуссии о неписаном учении Платона<sup>22</sup>.

Поначалу, однако, непосредственное влияние марбургского толкования Платона было иным. А именно: высокий уровень рефлексии в целом, но прежде всего насильственность, с которой Платон, в намерении систематизировать его, был превращен в «несовершенного» неокантианца<sup>23</sup>, повергли в шок тех филологов, исследования которых в значительной степени доминировали в платоноведении, вследствие чего возникло широкое альтернативное движение — и это стало вторым отличительным признаком ренессанса Платона. Ответом на философскую аргументацию стал разного рода более бедный рефлексией, а потому в особенности более понятный и доходчивый *биографизм*, который — неважно, основывался он еще на историзме или уже на философии жизни — стал тем проломом в крепостной стене, через который проникли различные иррационализмы межвоенного времени. А именно: там, где у Виламовица цель познания ограничивается тем, чтобы

19. Jaeger, *Platos Stellung*, S. 139, говорит в этой связи о том, что Платон должен быть «вновь обретен» для гуманизма вообще.

20. Ganz ohne Ironie spricht etwa Horneffer, *Der Platonismus und die Gegenwart*, S. 137, von der kommenden «Epiphanie» Platons. Die gegenwärtige «Auferstehung» Platons sieht Scharold, *Platonlektüre*, S. 324.

21. Dies betrifft v. a. die Spätphilosophie Natorps, berühmt ist aber auch Hermann Cohens posthumes Bekenntnis zu Platon auf dessen Grabstein auf dem jüdischen Friedhoff in Berlin-Weißensee. Siehe unten S. 90, Anm. 16.

22. Ср. *Lembeck*, *Platon*, S. 239 sowie 243 ff.

23. *Hartmann*, *Der philosophische Gedanke*, S. 16 Anm.

познать «человека» и прежде всего научить «любить» то, что стоит за великим произведением и вообще только и позволяет создать его<sup>24</sup>, или же там, где, как в кружке Георге, «почитание» вечного «образа» Платона было вознесено до небес, превратившись не только в цель, но и почти в необходимое условие понимания всего<sup>25</sup>, — там субстанциональный анализ или даже критика уже стали неуместными, и тут-то, скорее, и открылись бесчисленные возможности для проекции самых различных вождедений и устремлений. То, что эти проекции были направлены всецело на критику современности и ее культуры; то, что новое почитание Платона, следовательно, стало центром мировоззренческой полемики в Ваймарской республике, — все это в конце концов стало третьим и наверняка самым ярким признаком дискурса и, пожалуй, также решающим основанием и причиной широкого восприятия этого ренессанса. Как ответ на сопутствующее социальному расслоению растущее чувство разобщенности и тем самым как решительно противопоставляемый модерну образ, Платон превратился здесь за несколько лет в «символ [...] недовольных»<sup>26</sup>, и это следует не только отнести к различным «неогуманистическим» движениям<sup>27</sup>, но и связать с различными политическими, конфессиональными или неоидеалистическими течениями ваймарского спектра мировоззрений.

Образы Платона, которые рисовались при этом, выходили столь же разнообразными, сколь были разнообразны политические общественные программы и проекции, с ним связываемые. Тут происходили новые открытия Платона и вообще возникло его новое видение в целом не только как классического *политического мыслителя*, но и как непосредственно значимого для современности «вождя», необходимого как для разрешения политического кризиса Ваймарской республики, так и для обеспечения переходного периода и консолидации национал-социалистической власти. Установление связи с Платоном выполняло, с одной стороны, функцию грюндерства, установления-учреждения традиции и, таким образом, легитимацию различнейших политических амбиций, причем соприкосновение с Платоном искалось, прежде всего, исходя из сословных, неоаристократических или же расово-биологических концептов. В то же время такое установление обратной связи позволяло<sup>28</sup> специфически дистанцироваться от по-

24. Wilamowitz, Platon, S. 3.

25. Cp. beispielsweise *Hildebrandt*, Platonliteratur, S. 316.

26. So *Jaeger*, Stellung und Aufgaben der Universität, S. 82.

27. Zum Konzept vgl. *Groppe*, Neohumanismus.

28. Cp. zur Strategie des George-Kreises *Kolk*, Literarische Gruppenbildung, S. 466 f.



вседневной политики или идеалистически «трансцендировать» ее, как этого все еще хочется авторитетным особам из сферы гражданского образования, которые испытывают потребность в толковании себя и мира<sup>29</sup>. От этого политического измерения, понимаемого в узком смысле, следует отличать культурно-педагогические подходы. В многочисленных дебатах, которые перед Первой мировой войной и в особенности после нее велись о новом определении миссии воспитания, возложенной на школу и высшую школу, равно как и вообще о соотношении науки и образования, опять-таки Платон представлял собой стабильную и даже выдающуюся величину, с которой соотносилось всё как с универсальным мериллом. При этом было не так важно, воспринимали его эротическую модель сообщества или его модель воспитания, которой определялось самопонимание кружка Георге, точно так же, как она накладывала поначалу отпечаток на части первоначально гуманистически ориентированного молодежного движения<sup>30</sup>, — либо же восхваляли его и его государственно-педагогическую программу как выражение и осуществление греческого и в то же время общечеловеческого образования и воспитания, что по этой причине было превращено широким течением в филологии и педагогике (Йегер, Шпенцель, Шпрингер, Беккер и др.) в центральный пункт для обновления гуманизма, равно как и для воскрешения объективных ценностей культуры, — во всех этих случаях не так-то легко было понять, не превратился ли Платон в (достаточно неопределенную) целевую утопию, описывающую то, чем должно быть образование и чего оно должно достигать.

С попытками обрести в лице Платона и благодаря Платону «объективное» или, по меньшей мере, общезначимое мерилло, с которым можно было бы соотносить идеал воспитания, неразрывно связана в конце концов и ориентация на Платона, как на *ученого-поэта* или *философствующего мудреца*. По этой причине в ходе разнообразных дебатов о пользе и вреде науки для жизни, которые велись под влиянием Ницше, под влиянием восприятия войны и омассовления университета, Платон выступает как исходное первовоплощение

29. Zu dieser Form des «Vulgäridealismus» als spezifisch deutschem «Lebensgefühl» des ausgehenden Kaiserreichs vgl. noch immer *Stern*, The Political Consequences of the Unpolitical German, S. 122; *ders.*: Kulturpessimismus als politische Gefahr, S. 16 ff. sowie *Ringer*, Die Gelehrten, S. 120 ff.

30. Nach *Kranz*, Platon am Gymnasium, S. 3 f. galt Platons Symposion zeitweise geradezu als «Evangelium» der Jugendbewegung, und besonders Hans Blüher, ihr erster Chronist, bezog sich immer wieder programmatisch auf Platon. Das Interesse an Platon hier allerdings nur als Chiffre und Camouflage eigener Homosexualität zu deuten, wie es *Karlauf*, Stefan George, S. 260 u. 401 ff. nahelegte, greift sicher zu kurz, wenn es auch um 1900 ein wichtiger homoerotischer Bezugspunkt unter anderen war. Siehe dazu Kap. 1.3.1.

того свойственного новому времени и вызывающего эмпатию понятия об образовании, которое было неотделимо от надежды на спасение благодаря обретению связи поэзии и философии. О Платоне сложилось представление как о философе, отличном от такого, какого видели в нем неокантианцы, — как о философе, как раз и не оставившем после себя завершенной системы, но изложившем ее в сценических диалогах и мифической поэзии, что сделало возможным «непосредственные» переживания при чтении этих диалогов, а это не только сулило как обучающим, так и обучающимся неизгладимое переживание, которое дает образование в школе и университете, но и давало вдобавок новую жизненную модель, которая определила в поэте-ученом этот идеал образования и постоянной «красивой жизни», на который можно ориентироваться<sup>31</sup>. Наконец, Платон предложил учение об идеях, которое достигает своей вершины в «идее блага», а потому имеет нормативный характер — и этим предложил философскую модель, которая противоположна позитивизму и рационализму как духовным основам XIX века, благодаря чему и смог стать в весьма различных аспектах тем «символом» недовольства, о котором говорит Йегер<sup>32</sup>.

Однако независимо от того, выходят на передний план в таких вновь набросанных образах Платона больше политические или педагогические образцы, либо же превалируют черты героя трагедии, либо доминирует облик мудреца-поэта — во всех случаях это должен быть тем более такой Платон, от которого ожидался ответ модерну, который воспринимался как всепроникающий кризис, — ответ, который принесет спасение от этого кризиса<sup>33</sup>; вот каков был подлинный основной тон дискурса, в котором не только «ортодоксальные авторитеты» полемизировали с кризисом историзма и со стремительным утрачивани-

31. Cp. hierzu die Arbeiten von *Groppe*, *Die Macht der Bildung*, S. 50 ff. und *dies.*, *Widerstand oder Anpassung?*, S. 68 f.
32. Cp. etwa *Horneffer*, *Der Platonismus und die Gegenwart*, S. 58: «Wenn man nach einer synthetischen Kraft Umschau halt, die als Gegengewicht und Gegenmacht gegen die modern Zerklüftung und Widersprüchlichkeit in Anspruch genommen werden könnte, als erzieherisches Gegenbild, so vermag ich nur die bisher unerreichte Einheitlichkeit Platons [...] als hierfür geeignet und gegeben anzuerkennen.» Zur «Ideenlehre» vgl. *Gronau*, *Platons Ideenlehre im Wandel der Zeit*, S. 146: «Wir stehen zurzeit, darüber kann Zweifel sein, inmitten einer umfassenden Platon Renaissance, einer geistigen Gesamtbewegung auf die Idee hin».
33. *So Hidebrandt*, *Das neue Platon-Bild*, S. 19c: Man sehe «in den letzten Jahren von allen Seiten Bemühungen, sich seiner [d.i. Platons] Gestalt zu bemächtigen, getragen von der Ahnung, daß gerade er ein *Vorbild des Retters in Zeiten der Auflösung und Zersetzung* ist» [Herv. R. P.]. Zum politischen Messianismus vgl. *Schreiner*, «Wann kommt der Retter Deutschlands?».

ем значения классического содержания образования в школе и в университете; нет, вдобавок это было еще и место<sup>34</sup>, в котором происходил выход далеко за эти пределы, — место, где обсуждались «великие» проблемы государственного воспитания и нового образа человека, и, таким образом, вырабатывались специфические рецепты для осмысления и толкования кризиса Веймарской республики, точно так же, как затем — и способы захвата власти и «государственной образовательной политики» национал-социализма.

### О ПОСТРОЕНИИ РАБОТЫ

Чтобы иметь возможность исследовать процесс изменяющегося (само-)постижения того, что связано с Платоном, в период между рубежом XIX и XX веков и приходом к власти национал-социализма и при этом уловить как тематическую широту дискурса, так и его глубину, то есть его популяризаторское и педагогическое доведение «вниз», вплоть до уровня школы, следует обрисовать три шага в постановке вопросов.

Прежде всего, следует поставить вопрос: есть ли смысл вообще говорить о специфическом Ренессансе Платона в Веймарской республике — или же стоит говорить только о некоторой перемене образа Платона либо о возникновении нескольких различающихся его образов? Ведь нечто подобное предполагало бы, что раньше он не играл никакой роли или, по крайней мере, должен был играть совершенно другую роль. Следовательно, надо выяснить, какое место отводилось Платону и греческой античности в системе ценностей кайзеровской империи. При каких рамочных условиях произошло это восприятие и какие вопросы и проблемы были при этом ведущими? Далее: имелось ли нечто вроде когерентного образа Платона, вокруг которого можно было бы прийти к консенсусу — в смысле в значительной степени разделяемой всеми общей интерпретации как платоновских диалогов, так и исторической фигуры, от чего позднее можно было бы дистанцироваться при случае, и если да, то где это зафиксировалось, оставив след, в филологии и философии, а также в учебниках и школьной литературе — например, в выборе текстов и их комментировании? Здесь следовало бы перепроверить, прежде всего, давно сделанное при исследованиях допущение, что программный спор с Платоном, выходящий за рамки историко-философских описаний или отдельных филологических вопросов, на рубеже ве-

34. Cp. dagegen *Ringer*, *Die Gelehrten*, S. 243–263, der den Diskurs um Platon und den Humanismus weitgehend auf jene orthodoxen oder aber «gemäßigt orthodoxen» Mandarine begrenzt sah.

ков шел только в неокантианской университетской философии, а Платон здесь опять-таки оценивался и интерпретировался исключительно как мыслитель, занимавшийся проблемами теории познания<sup>35</sup>, — это в значительной степени принимаемое по умолчанию, без проверки допущение проблематично не только потому, что оно в первую очередь отражает только полемику новых платоников против XIX века, который следует преодолеть, но и потому, что оно тем самым оказывается в явном противоречии поиску некой антиклассицистской или просто иной античности, который начался около 1900 года<sup>36</sup>. Так где же пребывал Платон? Был ли он уже частью неогуманистического бунта против «аполлонического», или воплощал, как теоретик познания и гуманистический школьный автор, как раз не аполлонический принцип Ницше и не один только презиравшийся молодым Вальтером Беньямином классицизм со всеми его «покрывшимися пылью чувствами»?

Второй шаг заключается в том, чтобы проследить различные пути, которые должны вывести из этого поля напряжений между неокантианством, школьным гуманизмом и неогуманизмом к программному и в широчайшем смысле «мировоззренческому» интересу к Платону. Что было причинами этого начинающегося изменения в мышлении? Какие группы участвовали в этом и были ли это новые вопросы, на которые теперь мог стать ответом Платон, или же это был новый Платон, который подходил для ответа на старые вопросы?

То, что он должен был стать этим ответом, — такова была общая основная тема ренессанса Платона в 1920-х и в начале 1930-х годов, что наконец надлежит исследовать в третьей части работы. И здесь тоже в первую очередь речь идет не о том, чтобы судить, нашли ли, платоновские работы в этом процессе «перестилизации» в том или ином случае герменевтическую «адекватность» или не нашли ее — об этом можно судить только в каждом отдельном случае и при взгляде на интерпретацию того или иного диалога; в первую очередь речь идет о том многообразно (и порой уже в названии работы) подчеркнутым интересе к современности при толковании Платона, а также о ведущих мотивах и стратегиях выбора и выделения актуализации либо историзирования в фокусе исследования. Если в первую очередь приходится отвлекаться от «для чего?», занимаясь исследованием «как?» тех или иных определенных интерпретаций, то и здесь снова встает центральный вопрос о том, что это были за проблемные ситуации, которые потре-

35. Ср. *Oehler*, *Der entmythologisierte Platon*, S. 100; *Canfora*, *Platon im Staatsdenken der Weimarer Republik*, S. 138; *Sieg*, *Aufstieg und Niedergang*, S. 269; *Kolk*, *Literarische Gruppenbildung*, S. 472.

36. Ср. *Aurnhammer/Pittrof* «Mehr Dionysos als Apoll».

бовали таких актуализаций. Что за образы Платона, кем были созданы и в каких взаимосвязях и с привязкой к каким стилям мышления это произошло? Кроме того, следует поинтересоваться формами публикаций, степенью их распространения, перекрестными их связями с другими дебатами и «ренессансами» времени, равно как и последствиями, которые это имело для изменения стиля на плоскости школы, то есть там, где изменившейся образ Платона должен был практически полностью сохраняться.

Вместо того чтобы при этом понимать ренессанс Платона и константируемую перемену образа Платона исключительно в связи с национал-социализмом — и, следовательно, в первую очередь как «самофашизацию классической филологии», как это сделала Тереза Ороцко<sup>37</sup> в рамках своего исследования о роли Ганса Георга Гадамера в национал-социализме, — здесь, таким образом, в первый раз всеохватывающим и всеобъемлющим образом будет поставлен вопрос о дискурсах и связях, которые возникли в борьбе за толкование Платона — и это, например, как раз и не позволит все же свести дискутируемую в связи с именем Платона критику индивидуализма и рационализма к органицистской заурядной риторике или к «благородному фашизму» (*Edelfaschismus*)<sup>38</sup>. Так как немало неоплатоников (и опять-таки совершенно различным образом) расценивало национал-социализм как родственное движение и из «символа недовольства» неоплатонизм превратился в символ приспособления и поддержки, следует освещать и последовательные изменения и приспособления его образов Платона, выходя за рамки 1933 года, и, наконец, поставить вопрос о таких позициях, которые противопоставлялись «новому» Платону с демократическими, социалистическими или даже республиканскими намерениями.

## СОСТОЯНИЕ ИССЛЕДОВАНИЙ

Предлагаемая работа в своем предмете и постановке вопросов вторгается в сферу различных исторических исследовательских направлений, которые до сих пор очень редко сводились вместе.

Если не принимать во внимание исследования в области истории филологии и истории философии в узком смысле, кото-

37. *Orozco*, Die Platon-Rezeption in Deutschland um 1933, und *dies*, Platonsche Gewalt.

38. Так, поначалу, в связи с толкованием Платона в кругу Георга *Löwith*, *Mein Leben in Deutschland*, S. 20. Ср в этой связи также *Großheim*, *Neuhumanismus als Individualismuskritik*, S. 202 f.

рые в последние 20 лет привнесли многое в историю предмета и историю институтов<sup>39</sup> и которые, наряду с политическим аспектом влияния наиболее ярких представителей по отдельности, приняли во внимание, прежде всего, особенности их восприятия Платона, следует упомянуть отчасти напоминающие жития святых, отчасти кризические исследования круга Георге<sup>40</sup> и «третьего гуманизма»<sup>41</sup> равно как и работы, посвященные истории культуры и истории идей в самом широком смысле, которые ставят вопросы о дискурсах, менталитетах и об интеллектуальном климате начала XX века в Германии<sup>42</sup>. Если отдельные историко-философские и историко-филологические исследования восприятия Платона обсуждают это восприятие скорее как отдельное, само по себе существующее, но по крайней мере относящееся к истории явление, то дискурс, который развернулся вокруг нового образа Платона и в котором филологические вопросы значительно меньше находились в фокусе интереса, чем вопросы о принципиальном значении античности для современности, о ее актуальной образовательной ценности или о наличествующем уже у Платона соотношении рационализма и иррационализма (или, иначе, науки и жизни), — этот дискурс привлек не так много внимания в исследованиях духовной и политической культуры 1920-х и 1930-х годов<sup>43</sup>.

39. Ср. только сборники: *Calder, Wilamowitz nach 50 Jahren; ders., Werner Jaeger reconsidered; Flashar, Altertumswissenschaft in den 20er Jahren*.
40. По целому ряду различных причин проблематичны, например, работы *Brecht, Platon und der George-Kreis von 1929* (Платон и круг Георге 1929 года) или возникшая под влиянием Хайдеггера и его герменевтики диссертация *Starke, Das Plato-Bild des George-Kreises. (Образ Платона в круге Георге)* Критическими исследованиями, напротив, являются: *Weigand, Von Nietzsche zu Platon. «От Ницше к Платону»* или *Groppe, Macht der Bildung, Гроппе «Сила образования»* S. 640–650.
41. Обзор литературы дан недавно в работе *Landfester, Dritter Humanismus*. См. после этого еще *Fritsch, Ein kritischen Rückblick auf den Dritten Humanismus* (Петроспективный взгляд на Третий гуманизм) или *Follak, Der «Aufblick zur Idee» «Взгляд вверх, на идею»*
42. В аспекте восприятия античности здесь, наряду с работой *Ringer, Die Gelehrten*, и работой *Marchand, Down from Olympus*, следует назвать отличное исследование *Sünderhauf, Griechensehnsucht und Kulturkritik* (тоска по грекам и критика культуры).
43. Исключения составляют здесь уже упомянутые исследования Ороско, которые, однако, не могут быть удовлетворительными, так как ограничены анализом категории «самофашизация», затем диссертация Марек Трояновского (Платон как вождь. Политический платонизм в Германии 1918–1945, Берлин 2006) *Marek Trojanowskis Dissertation (Platon jako Führer. Polityczny platonizm w Niemczech 1918–1945, Berlin 2006)*, которая, однако (при недостаточной источниковедческой базе) всецело ограничивается политическим аспектом, а также размышления у *Großheim, Neuhumanismus als Individualismuskritik* Гросхайма, «Неогуманизм как критика

Однако начиная с 2009 года в поле исследований, посвященных Георге, появилось несколько важных публикаций, которые делают сильный акцент на влиянии Платона не только на кружок Георге<sup>44</sup>. Так, Ульрих Раульфф, написавший ретроспективную историю кружка Георге, предложил вызывающее большой интерес исследование, которое указывает на платонизм как на нечто «духовно-растяжимое», которое по-разному толковалось мыслителями из кружка, не всегда свободными от противоречий. Но если Раульфф здесь большей частью ограничивается отдельными указаниями (например, на конфликты вокруг Платона между членами кружка Георге) и не может проследить за ними шаг за шагом, то предлагаемое нами исследование будет держать в центре внимания именно эти различия внутри сообщества. Другое, разнообразно пересекающееся с моей постановкой вопроса исследование недавно предложила Б. Стиве<sup>45</sup>. Она тоже исследует культурно-критические отсылки к античной Греции начиная с рубежа веков и вплоть до 1930-х годов; для этого она, правда малоубедительно<sup>46</sup>, пытается объединить кружок Георге, Вернера Йегера и Эдуарда Шпрангера под одной идеологической крышей «третьего гуманизма». Платон при этом обсуждается лишь походя.

С этого места хотелось бы начать предлагаемое исследование, чтобы оно, выходя за пределы дифференцированного описания основополагающих новых отношений к Платону, с одной стороны, анализировало связанные с околоплатоновским дискурсом проблемные ситуации и попытки ответа на фоне интеллектуальных дебатов веймарского времени, определяющих кризисную парадигму<sup>47</sup>, и понимало сам дискурс, как и стилизацию Платона, как альтернативную модерну картину и в то же время как попытку разрешения кризиса, которая была задумана с размахом в расчете на широкое воздействие и которая дискутировалась не только в пределах отдельных предметов, но и вне их границ как нечто, представляющее общий интерес, и это в основном было ориентировано на круг читателей, занятых гражданским образованием, и полностью соответствовало специфическим внешним и внутренним потребностям.

индивидуализма», который впервые сделал темой для изучения этот комплекс в качестве дебатов, выходящих за рамки отдельных дисциплин.

44. Ср. *Phole*, Rez. Gerstner, S. 257 sowie *ders.*, Rez. Köster.

45. *Stiewe*, Der «Dritte Humanismus».

46. Ср. *auführlicher Phole*, Rez. Stiewe, sowie auch schon Kluck, Rez. Stiewe.

47. Ср., несмотря на недавнюю критику при создании *Föllmer/Fraf*, Die «Krise» der Weimarer Republik, und *Graf*, Either Or. The Narrative of «Crisis» in Weimar Germany and in Historiography, die noch immer klassische, wenn auch in ihrem generationsgeschichtlichen Ansatz nicht ganz überzeugende Darstellung von *Peukert*, Die Weimarer Republik.

## 1. ДИСКУРС АНТИЧНОСТИ И ВОСПРИЯТИЕ ПЛАТОНА ОКОЛО 1900 ГОДА

### 1.1. Античность и гуманизм в обороне

40

Рихард Поле

Дискурс вокруг античности и дискурс вокруг гуманизма на рубеже веков, основополагающим для которых были те обстоятельства проблем, которым было суждено вылиться в возрождение Платона, были кризисными дискурсами, как и большинство проходивших около 1900 года дебатов в науках о культуре и гуманитарных науках<sup>48</sup>. А именно: под влиянием перехлестывающего через край прогрессистского оптимизма, социальной динамики и изменившихся притязаний общества, развитие которого с 80-х годов 19 века резко ускорилося, не только разработанные в неогуманизме образцы толкования античности, определявшие (само-) образование и культуру, которые до этих пор в точности соответствовали этике гражданской деятельности, пришли в противоречие с грубой действительностью «реальной политики», бурно врывающейся массовой культуры и кризиса гражданской квалификации<sup>49</sup>. Вместе с этим пошатнулся и канонизированный образ античности, временами даже выполнявший роль наглядного образца, которому должен был соответствовать идеал образования — и непреходящая идеальность постоянно растущего сословия классических филологов, на протяжении долгого времени имевшего непоколебимый социальный престиж, нередко персонально олицетворявших собою этот образец<sup>50</sup>. Правда, гуманисты и ученые, изучающие античность, именно в вопросах образовательной политики уже с конца 30-х годов XIX века подвергались атакам и нападкам с различных сторон; из их собственных рядов — со времен Якоба Буркхардта и Фридриха Ницше — раздавалось все больше критики состояния классической филологии, ее методов и целей, однако античность, как образец, задающий рамки и нормативы для культуры современности, всерьез была поставлена под сомнение только после 1900 года, в связи с нагнетавшей речью Вильгельма II, произнесенной на прусской конференции по проблемам школы в Берлине. Не только в дебатах о гуманистической гимназии, но и для всего дискурса, посвященного античности, эта речь знаменовала собой рубежный

48. Ср. aus der reichen Literatur zur Krise um 1900 von den älteren Sammelbänden nur *vom Bruch*, Kultur und Kulturwissenschaften um 1900, sowie von den neueren *Hardtwig*, Ordnungen in der Krise. Einen Überblick über neuere Zugänge bietet auch *Eckel*, Deutsche Geschichtswissenschaften, u. *ders.*, Geist der Zeit.

49. Об этом образце для толкования и его кризисе см. Болленбек, «Образование и культура» С. 235. *Bollenbeck*, Bildung und Kultur, S. 235.

50. Ср. Фур, «Ученый преподаватель». *Führ*, Gelehrter Schulmann.



знак<sup>51</sup>. В своем памятном выступлении молодой кайзер потряс собравшихся филологов и преподавателей школ, произнеся небывало ясную речь, впервые официально выразив широко распространенное мнение гражданского общества, которое более не интересовалось академической культурой, а все больше техникой и торговлей; он высказал недоверие к формальному гимназическому образованию и тем самым разжег еще больше дебаты, которые начались в 70-е годы XIX века и не только привели в 1901 году к прекращению фактической монополии на образование, принадлежащей гуманистической гимназии, но и заставило посмотреть в перспективу и прояснить причины, которые оправдывали бы занятия античностью. В своей речи на открытии конференции, которая должна была определить школьную политику рейха, Вильгельм подверг резким нападкам представителей гуманистической гимназии<sup>52</sup>; по его мнению, они, как *beati possidentes* («безмятежные владельцы») после 1870 года свели все к чисто учебному материалу и формальной гимнастике ума, упустив при этом из виду формирование характера и потребности жизни». Из-за этих ложных целей преподавания, недостаточно подчеркивающих национальное, стало реальной опасностью и без того пагубное в глазах Вильгельма «перепроизводство образованных», так как именно «абитуриентский пролетариат» слишком легко дает себя соблазнить и превратить в толпу «путаных, сбитых с толку улучшателей мира» (*unklarer, konfuser Weltverbesserer*). Итак, вместо того, чтобы самостоятельно давать «отпор социал-демократии или по меньшей мере формировать из молодых людей такой «материал», «с которым я (Вильгельм II) мог бы работать в государстве», чтобы быстро возглавить движение, гимназии держатся за бесполезные знания и устоявшиеся затеи вроде сочинений по латыни; Вильгельм заявил, что по личному опыту знает: на такой основе вряд ли можно достичь чего-то без «вспомогательных средств»:

Тот, кто был в гимназии и заглядывал за ее кулисы, знает, чего там не хватает. А там не хватает, прежде всего, национального базиса. Мы должны взять за основу для гимназии немецкое; мы должны воспитывать национальных молодых немцев, а не молодых греков и римлян.

Обвинения кайзера были, возможно, чересчур резки и убийственно-однозначны (*grobschlächtig*), а короткая речь — слиш-

51. Об этом рубеже см. Пройссе, «Гуманизм и общество». *Preuße, Humanismus und Gesellschaft*, S. 16 ff.

52. Речь напечатана в: *Preußisches Ministerium der geistlichen, Unterrichts — und Medizinal- Angelegenheiten, Verhandlungen*, S. 70–76. Folgende Zitate ebd., S. 71 f.

ком противоречива, чтобы не наделать шума и не привлечь внимания. Вдобавок авторитет кайзера, а также непредвиденная динамика конференции<sup>53</sup> также способствовали тому, что уже на ней определились существенные конфликтные линии дискурса вокруг античности и гуманизма — и в то же время они увязались между собой так, что гуманисты приобрели вид некоторой угрозы.

### 1.1.1. РЕАЛИЗМ И КОНКУРЕНЦИЯ В ОБРАЗОВАНИИ

Это был старый спор в образовательной политике между гуманистами и реалистами, то есть между защитниками гуманистической гимназии как единственной формы высшего общего образования и формирующегося в противовес ей движения за реальное образование, и в этом споре кайзер однозначно принял сторону реалистов. Этот спор, который велся с момента окончательной институционализации ориентированного на античность национального образования в 30-е годы XIX века, снова усилился в те два десятилетия, что последовали за основанием рейха, и, обострившись, превратился в форменную «школьную» войну между объединениями с различными интересами, примирению которых и призваны были послужить обе большие конференции по проблемам школы в 1890–1900 годах<sup>54</sup>. Перечень обвинений, которые предъявлялись в этом ожесточенном споре античности и гуманиз-

53. Собственно, гимназическая партия должна была, апеллируя к министру культуры фон Гесслеру, гарантировать себе большинство на конференции и затем ввести его в привычную колею. Однако эта партия под влиянием речи Вильгельма и под дополнительным нажимом представителей военного министерства распалась, так что очень скоро многие приверженцы гуманизма перешли на реалистически-национальную линию Вильгельма. Прежде всего, важным доводом реалистов стало то обстоятельство, что знание греческого языка уже не было необходимым условием для того, чтобы стать офицером, и в кадетских корпусах, в соответствии с распоряжением Кабинета от 13 февраля 1899 года, вообще предусматривался отказ «от всего излишнего формального из сферы латыни» в пользу физических упражнений. По поводу конференции ср. также *Ландфестер*, Гуманизм и общество, с. 155 / *Landfester*, Humanismus und Gesellschaft, S. 155 ff.

54. О «школьной войне» см., прежде всего, *Паульсен*, История научного урока / *Paulsen*, Geschichte des gelehrten Unterrichts, S. 544 ff., 617 ff., 725 ff. u. 737 ff., далее — фундаментальную работу *Фюр*, Прусские школьные конференции / *Füfr*, Die preußischen Schulkonferenzen и недавно вышедшую работу *Ванка*, Школьная война / *Vanca*, Schulkrieg. Относительно объединений по интересам ср. *Апель-Биттнер*, Гуманистическое школьное образование, с. 446 / *Apel/Bittner*, Humanistische Schulbildung, S. 446 f).

му, был, конечно, длинным<sup>55</sup>, но сводился к двум ключевым аспектам. Больше всего подвергалось критике доминирование латинского языка в учебном плане старших классов; даже после прусской реформы учебного плана 1882 года оба древних языка были сведены 10 часам, что <...> в сумме давало при 32 уроках в неделю сначала 9, а позднее 8 часов латыни. Этот огромный объем часов и сопровождающие его требования (прежде всего критиковавшееся Вильгельмом II латинское сочинение, равно как и активные практические занятия по латыни) и в самом деле уже давно не имели какого-то реального значения, ведь и в университетах после 1848 года латынь «сокращалась» и вытеснялась, превращаясь в поле для состязаний в красноречии, затем использовалась для защиты докторских диссертаций и хабилитационных работ, пока, наконец, не превратилась фактически в язык для врачебных рецептов<sup>56</sup>. Едва ли гуманисты в гимназии и школьные бюрократы сознательно отстаивали именно это, однако гуманистическая идея образования определенно выступала как модель, противоположная образованию Просвещения, ориентированному исключительно на практическую полезность<sup>57</sup>. К тому же оборонительная стратегия гимназии и, в частности, преподавателей латыни основывалась на совершенно современном аргументе в духе формализма, согласно которому этот учебный предмет, как никакой другой, способствовал «формальной» выучке ума и формированию личности (воспитывая выдержку, прилежание и т. д.), а потому только он единственно и может противостоять постоянно изменяющимся запросам профессиональной жизни<sup>58</sup>. Почему формальная выучка и «формирование характера» должны обеспечиваться именно посредством латыни, а не с помощью других предметов, способных заменить ее в этом качестве, к концу XIX века уже давно нельзя было объяснить достаточно убедительно<sup>59</sup>. И то, что в конце концов даже сами представители классической филологии стали сетовать на «необучаемость» абитуриентов, обладавших недостаточными познаниями в области древних языков, еще больше указывало на большой дефицит в легитимации гуманистических гимназий, где «формальное» образование давно превратилось в простую зубрежку<sup>60</sup>.

55. Ср. по этому поводу *Ландфестер*, Гуманизм и общество / *Landfester*, Humanismus und Gesellschaft, S. 67 ff., 94 ff. u. 173 ff., а также *Германн*, Педагогическое мышление / *Herrmann*, Pädagogisches Denken, S. 151 f.

56. Ср. *Ландфестер*, Гуманизм и общество, с. 174 / *Landfester*, Humanismus und Gesellschaft, S. 174 f.

57. Там же, с. 98.

58. Там же, с. 99, 177.

59. Ср. аргументы там же, с. 180, 209.

60. Ср. *Виламовиц*, Филология и реформа школы, с. 98–119, в особенности

Для реалистов, которые чувствовали себя носителями прогресса и выразителями общественного мнения<sup>61</sup>, с этим был связан второй существенный аспект. Если статус латинского языка никогда не оспаривался среди гуманистов, потому что греческое составляло культурное ядро неогуманистической реформы образования, и если латынь в трех старших классах должна была довольствоваться «только» 20 часами в неделю, то все равно (в особенности в соотношении с древними языками) объем математических и естественно-научных предметов (на которые отводился в совокупности 31 час в неделю) или современных иностранных языков (15 часов в неделю на французский, никакого английского) явственно указывал на оторванность от технически-промышленного мира. Находясь под впечатлением возрастающего значения естественных наук в процессе индустриализации и под влиянием расширения сектора услуг, а также возникновения новых профессиональных групп в индустрии и торговле, критики требовали также измененного, «соответствующего реальным соотношениям современной нравственной, научной и практической культуры», а потому только и заслуживающего названия «общего школьного образования»<sup>62</sup>, связанного напрямую с техническим и естественно-научным университетским образованием, которое тоже претерпевает обособление и дифференциацию.

Действительно, «общее образование — как о том было сказано программно в центральном органе, выражающем интересы реального школьного образования, — мы признаем за тем человеком, который в состоянии постичь современные формы государства и управления, общественные и политические состояния, эстетические и научные воззрения в их взаимосвязи и понять их обоснование»<sup>63</sup>. Для понимания современной культуры, как говорилось далее, нужно не декламирование Гомера и Горация, а изучение современных иностранных язы-

с. 99 / Wilamowitz, *Philologie und Schulreform*, S. 98–119, bes. S. 99 f., а также *Апель / Битнер*, Гуманистическое школьное образование, с. 45 / *Apel/Bittner*, *Humanistische Schulbildung*, S. 45 f.

61. Ср. *Ландфестер*, Гуманизм и общество, с. 205 / *Landfester*, *Humanismus und Gesellschaft*, S. 205 ff.; автор указывает лишь на ограниченный успех противников гуманизма не только в вопросах легитимации. Фактически гуманистская гимназия и среди граждан, занимавшихся хозяйством, в течение длительного времени после рубежа веков сохраняла высокий социальный престиж; многие естествоиспытатели и инженеры технических университетов тоже, будучи выпускниками гуманистических гимназий, связывали собственный успех именно с формальным образованием, полученным там.
62. Напр., *Каснер*, Немецкая реальная школа / *Kasner*, *Die deutsche Realschule*.
63. *Гишке*, Внутреннее обоснование реальной школы, с. 6 / *Gieseke*, *Die innere Berechtigung der Realschule*, S. 6.

ков, предпочтительно английского, — это необходимо, но точно так же требуется способность «понимать в сфере их деятельности Галилея, Кеплера, Ньютона, Уатта, Гумбольдта, героев естествознания, исследователей звездного неба [...]. Все, кто прокладывает пути, на которых мы сегодня покоряем природу, должны быть понятны тому, кто желает быть на самой стремнине современной жизни <sup>64</sup>».

К тому же, как утверждал в 1892 году Союз немецких инженеров, «невозможно не иметь последствий для международного положения Германии в мирное и военное время», если гимназия не будет учитывать и «важность высшего образования для профессиональных кругов, для эффективности немецкой индустрии, ведь основывающийся на прошлом, на изучении латинского и греческого языков, и тем самым, по существу, ориентированный только на изучение классической филологии и теологии учебный план гимназии не дает общего образования, соответствующего потребностям современности» <sup>65</sup>. Горячая фаза школьной войны, правда, была закончена после обеих конференций, посвященных проблемам школы, и достигнутого после них равноправия трех высших форм школы, то есть гимназии, реальной гимназии и высшей реальной школы, свободной от латыни, но дебаты еще долго не заканчивались: непримиримое противостояние коснулось не только союзов по интересам, была достигнута фактическая победа «реального образования», которая наметилась после реформы 1882 года, когда появилась возможность устройства общего свободного от латыни «первого этажа» у различных ответвлений школы (это была так называемая «франкфуртская модель»), и все это потребовало от гуманистов новых стратегий, направленных на ограничение и оправдание, чтобы укрепить свои позиции при ощутимом сдвиге акцентов и смещении центра тяжести от одного вида школ к другим <sup>66</sup>.

### 1.1.2. НАЦИОНАЛИЗМ КАК НОВЫЙ НАПРАВЛЯЮЩИЙ ОБРАЗ

То, что гуманизм по отношению к реальному образованию оказался в обороне и утратил античность как ту точку, с которой

64. Там же, с. 10.

65. *Verein Deutscher Ingenieure*, Die Reform des höheren Schulwesens, S. 556.

66. Это можно проследить, например, по тому, как продолжали свое образование обучающиеся в прусских университетах, где доля выпускников гимназии, составлявшая около 85% ко времени первых школьных реформ 1982 года, снизилась в 1911/12 учебном году до 68%. Ср. числа в работе *Titze*, Das Hochschulstudium, S. 208 f. Ср. в подтверждение победы реального образования также *Apel/Bittner*, Humanistische Schulbildung, S. 72.

можно связывать концепции образования, произошло также и потому, что реализм быстро научился связывать себя с новым национализмом, который в империи непременно должен был стать сильнейшим средством конкурентной борьбы за то, каким будет руководящий и направляющий образ для общества.

Высказанный в речи Вильгельма упрек в том, что у гимназии нет «национального базиса», обозначал поворотный пункт в дискурсе, связанном с античностью и гуманизмом<sup>67</sup>. Вплоть до основания рейха «национальная идея» была, правда, и для большинства гуманистов центральной составляющей их аргументации, однако она оставалась прочно включенной в старый концепт неогуманистического национального образования и воспитания, которое, в первую очередь было нацелено на формирование культурного единства нации. В то время как это единство, как заранее предполагалось, будет обеспечено счастливым взаимодействием античности и веймарской классики как вершины немецкой поэзии и рассматривалось как предварительная ступень при движении к «формированию человечества», политическое единство оставалось в значительной степени недооцененным. В многочисленных исторических аналогиях и при выявлении воображаемого родства, которые подтягивались для обоснования культурного единства<sup>68</sup>; таким образом, всегда оставалось пространство для либеральных и даже для республиканских моментов, пусть даже они после 1848 года и отошли на задний план и в значительной степени отклонялись от основополагающего монархического консенсуса. Когда затем политическое единство было достигнуто — и первая волна патриотизма схлынула, гуманистам все меньше удавалось убедительно интегрировать достигнутое состояние в их картину истории; античность просто не предоставляла им позитивных парадигм, на основе которых достигалось бы национальное единение, тогда как многие греческие полисы мало годились для того, чтобы подавать такой пример и даже по большей части давали пример противоположный, а именно пример того, как можно обеспечить куль-

67. Конечно же, этот упрек не мог быть абсолютно неожиданным, ведь уже за год до этого Вильгельм II взял на себя инициативу реформирования школьного образования в Пруссии и высочайшим распоряжением кабинета от 1 мая 1889 года настоял на том, чтобы посредством заботы о преподавании «отечественной истории» сделать высшую школу «полезной для того, чтобы воспрепятствовать распространению социалистических и коммунистических идей» — ср. это распоряжение, напечатанное в сборнике актов по вопросам образования в высшей школе от 1890 года, с. 3–5, цитата на с. 3.

68. Примеры приводятся у *Fuhrmann, Querelle, Rüegg*. *Die Antike als Begründung*, и в *Landfester, Griechen und Deutsche*.

турное величие, несмотря на отсутствие политического единства<sup>69</sup>. Но и великое толкование Римской империи Теодором Моммзенем, которое могло бы еще быстрее, чем что-либо, дать пример всемирно-исторического основания государства и государственных порядков, уже представляло собой, по крайней мере в глазах публики, не более чем историю упадка Рима, которое в сочетании со вновь открытым Арминием вряд ли было тем пунктом, к которому можно было позитивно привязаться, чтобы двигаться дальше<sup>70</sup>. Правда, начиная с Теодора Моммзена, был открыт также, наряду с принципом единства, еще и принцип власти в качестве решающего фактора образования государства как в античном, так и в современном мире; он и мог, таким образом, преподноситься как совершенно позитивный<sup>71</sup>, но все более шовинистическое выражение нового национализма поначалу едва ли можно было соединить со старой гуманистической концепцией всеобщего образования людей с помощью греков и римлян, то есть с помощью чужих или «родственных по выбору» народов или «наций»<sup>72</sup>.

69. Ср. по этому поводу *Pohle*, *Das Deutschland des Altertums*. Ведь если речь шла «о великолепии аттической империи», как называл Виламовиц свою речь по поводу дня рождения кайзера в 1877 году, то это могло относиться, как пояснил он сам несколько позднее, к выражению некоторого «настроения», а не к одной только науке. Ср. *Wilamowitz*, *Von des attischen Reiches Herrlichkeit*.

70. О причинах того, что воспрепятствовало восприятию Римской истории и моммзеновского ее толкования см. *Landfester*, *Гуманизм и общество*, с. 140–143 / *Landfester*, *Humanismus und Gesellschaft*, S. 140–143.

71. Там же, с. 143–144.

72. При всей своей выставленной напоказ «приближенности к государству» гуманисты снова и снова подчеркивали также «наднациональное» в своей миссии образования, как это сделал, например, Оскар Йегер, произнося речь на открытии 43-го Собрания немецких филологов и работников школ 25 сентября 1895 года в Кельне (*Jaeger*, *Rede*), подчеркивая, что древние языки вполне могут считаться живыми, так как они продолжают жить в европейских языках, и что они поэтому могли бы быть ценным средством, обеспечивающим понимание среди всех культурных наций. Гимназический союз с конца 90-х годов XIX века затем давал все больший отпор националистическим и расистским течениям и предъявлял многочисленные обвинения, например, в адрес «кровожадного сверхчеловечества» Ницше и примыкающих к нему фантазий о суровой муштре при возвращении молодежи, для которой ничто не годилось так, как занятие философией классической древности в гимназии. Ср. *Wisenthal*, *Friedrich Nietzsche und die griechische Sophistik*. Это заслуживает того, чтобы особо подчеркнуть: Фердинанд Фриденбург выступил против лозунга «Прочь от иудеев, эллинов, Рима»: «А когда вы осуществите это, что, собственно, у вас останется? Ничего, кроме тебя, мифического и мистического типа, первобытной обезьяны, в качестве которой ты будешь одновременно и древним, и супермодерновым, отделившись от евреев, эллинов и римлян, даже

Когда затем, начиная с 80-х годов XIX века, старонемецкий национализм обрел большее влияние и, якобы опасаясь происхождения принижения Германии, стал рассматривать «ориентацию на весь мир в целом» как отдельную культурную традицию, существующую и внутри страны, тяготеющую ко всему «не немецкому», то не было уже ничего удивительного в том, что гуманизм начали теснить все сильнее и с этой стороны тоже. Потому были не только возобновлены старые обвинения в космополитизме, но и веймарская классика, которая наряду с античностью выступала в роли второго фундамента неогуманистической традиции, тоже стала мишенью для народническо-националистических нападков и была вынесена на диспут под лозунгом «Поклонение Гете как поклонение идолам» (Юлиус Лангбен)<sup>73</sup>.

И на поле школьной политики, наконец, где гуманисты успели обрести особенно прочные позиции, именно как отклик на речь Вильгельма II, а еще сильнее после школьной реформы 1900–1901 годов начали появляться многочисленные реалисты, которые изображали свои модели школы как особенно национальные или просто как «немецкие» и толковали гуманизм как альтернативу им. Особенно здесь выделились (реформаторы-)педагоги из Союза «Немецкие воспитатели», такие как Лювиг Гурлитт или Артур Шульц, издатели «Листков за немецкое воспитание», которые пропагандировали «единую

не подозревающим о знании и искусстве, об идеале образования и школьной реформе, скачущим по высоким деревьям и довольно щелкающим свои желуди. Даже в твоих самых смелых мечтах тебе бы не пришло в голову, что ты когда-нибудь должен будешь выступать в роли идеала для далеких своих правнуков». И аргумент об «облагораживающем воздействии» немецкой нации и культуры с помощью греков и римлян далее защищался от нападков националистов, напр., в книге *Pome*, Гуманистическое и национальное воспитание, с. 28 / *Roethe*, Humansitische und nationale Bildung, S. 28 f.

73. Ср. *Лангбен*, Рембрандт как воспитатель, с. 30 / *Langbehn*, Rembrandt als Erzieher, S. 30., где указывается при соотнесении «немецкости и античности» на расколотость немецкого образования надвое, которое, как у Гете, слишком часто тяготеет «к чуждому и с немецкой точки зрения неестественному». Поэтому, как полагает автор, всякий раз надо точно различать: «Поклонение Гете может быть богослужением, Богу, но оно может быть и поклонением идолам». Подобным же образом на «пагубные пути», где оказался Гете, воскрешая античность, указывает и в работе *Ланге*, Чистая немецкость, с. 291 / *Lange*, Reines Deutschum, S. 291. Дополнительную остроту такие нападки обретают благодаря тому, что они у реалистов служат еще и другому дискурсу, в котором естественные науки обособляются от наук о духе и в котором Гете и неогуманисты как раз и упускают якобы важную цель. Ср., напр., известную ректорскую речь Дюбуа Реймона «Гете — без конца» / *du Bois-Reymond*, Goethe und kein Ende.



школу» для «способствования немецкому и национальному величию» и к тому же после 1900 года снова апеллировали к кайзеру<sup>74</sup>. Потому они уже в 1890 году выдвинули перед ним требование «воспитания характера» и направили это требование против гуманистической гимназии, которое как раз и «портит» этот характер своими предметами, и жалоба Вильгельма на то, что гимназия слишком мало дает будущим солдатам, зато производит близоруких очкариков<sup>75</sup>, лила воду на их националистическую мельницу... То, что они наконец, с их также антисемитски ориентированным боевым кличем «Прочь от иудеев, эллинов, Рима»<sup>76</sup>, тоже могли опереться на кайзера, дало ему понять в 1911 году, что он снова должен включиться в дебаты о целесообразном понимании античности. Потому он заявил, выступая перед школьниками кассельской гимназии, не только то, что занятие античной политической жизнью, собственно, излишне, так как она в сравнении «с сегодняшним временем» все же радикально изменилась, но и, сверх того, рекомендовал им обратиться к книге Горация Стюарда Чемберлена «Основы XIX века», которая, на его взгляд, давала надлежащее толкование античности, — к книге, которая, как известно, причислялась на рубеже веков к главным антисемитским и «расово-теоретическим» текстам и популяризировала эти идеи также в кругах немецких националистов<sup>77</sup>. Вплоть до мировой войны нападки на гуманизм и античное образование не прекращались и с этой стороны, и они перестали звучать, когда представители классической филологии — антиковеды и представители гуманистических гимназий — заняли во время Первой мировой войны открыто националистические позиции<sup>78</sup>.

### 1.1.3. АНТИЧНОСТЬ, ГУМАНИЗМ И ИСТОРИЗМ

Был и еще один аспект, ставивший под вопрос значимость гуманистических гимназий и особенно культивировавшееся там нормативное понимание греческой активности, — аспект, который в речи Вильгельма, правда, не является главным, однако все же очень глубоко укоренен в стиле мышления (если понимать его так, как его понимал Флекк). Этот аспект открывается там, где кайзер настаивает, что молодые выпускники гимназии, только «объективным образом» познакомив-

74. Ср. по этому поводу *Апель-Биттнер*, Школьное образование, с. 59 / *Apel/Bittner*, Schulbildung, S. 59 ff., dort auch die Nachweise.

75. *Verhandlungen über Fragen des höheren Unterrichts von 1890*, S. 75 f.

76. Siehe oben Anm. 25.

77. Vgl. *Uhlig*, Die Ansprache des Kaisers, S. 78 f.

78. Vgl. *von Brocke*, Wissenschaft und Militarismus.

пись с основными чертами новейшей отечественной истории и узнав, «как сложились и развивались обстоятельства», обретают понимание современных проблем (и тех решений, которые приняли Вильгельм и его правительство)<sup>79</sup>; кайзер аргументирует в смысле той исторической парадигмы, к установлению и проведению которой определяющим образом были причастны сами антиковедческие науки<sup>80</sup>, под влиянием успехов которых сложилась и «классическая» трактовка античного, на которую опирались гимназии, и идеи гуманистического образования. Как ни продуктивен был выдвинутый Августом Бекком и его учениками идеал тотальности филологических наук («познание познанного») для открытия новых источников и выработки новых методов, каким бы беспримерным ни был подъем все более и более дифференцирующихся при упорядочении «архивов прошлого»<sup>81</sup>, все же значение этой «модернизации» для науки, равно как и для школы в конце века, было невозможно переоценить.

Обсуждение универсальной методологии и научной теории, например, которая могла бы позволить осмыслить ее способность к синтезу или нормативность ее предмета, под впечатлением победного хода аналитически-исторического эмпиризма и его все более и более специальных операций, направленных на критику источников, не продвинулось с 40-х годов XIX века<sup>82</sup> и в значительной степени игнорировалось и отодвигалось в сторону из-за проведенной Ницше критики образования и науки, проведенной в ходе дискуссии об основах, после которой Ницше был уничтожен как филолог молодым Вилламовицем<sup>84</sup>. В антиковедении развилось — словно на круп-

79. *Verhandlungen über Fragen des höheren Unterrichts von 1890*, S. 73.

80. Историзм здесь (вслед за Шнадельбахом, автором книги «Философия в Германии», с. 51–52 / *Schnädelbach*, *Philosophie in Deutschland*, S. 51 f.) следует понимать как свободную от ценностей, эмпиристскую научную практику, а дальше как философскую позицию исторического релятивизма и, наконец, в самом широком смысле как стиль мышления, который поднимает историю до статуса, определяющего принципы и пытается понять и объяснить исторически все общественные и культурные феномены. Относительно историзма как принципа науки в антиковедении ср. *Rebenich*, *Историзм / Rebenich*, *Historismus*, bes. Sp. 477ff. в особенности.

81. *Mommsen*, *Akademische Antrittsrede*, S. 37.

82. Исключением, вероятно, был спор между филологией слов и филологией вещей, который едва ли имел продолжение после Бекка.

83. Ср. известный первый перевод, опубликованный под заголовком «Филология будущего!», цитированный по книге Грюндера: *Gründer*, *Der Streit um Nietzsches «Geburt der Tragödie»*, S. 27–55, hier der Schluß S. 55 (цитата из Вилламовица).

84. Дискуссия об основах и теории в эпоху бурно развивающегося крупного предприятия антиковедения — стоит вспомнить о многих собраниях сочинений, тезаурусах, справочниках — в значительной степени сошла на нет,

ном предприятии — разделение труда, и теперь требовалось доказывать его эффективность, а потому эвристика и интерпретация все сильнее расходились<sup>85</sup>, что также углубляло пропасть между университетом и гимназией. Поэтому на месте ученого, который мог окинуть единым взглядом античность и одновременно выступить посредником как школы, так и университета, появился новый тип ученого, портрет которого скорее соответствовал рабочему<sup>86</sup>. Последовательная историзация греческой античности в конце концов лишила ее всякой эстетической или этической идеальности и принципиально поставила ее на одну ступень с прочими эпохами и культурами; по этой причине Виламовиц на школьной конференции 1900 года, разумеется, не без полемического преувеличения, но все же с определенной гордостью смог провозгласить: античность, как единство и идеал, осталась позади, сама наука разрушила эту веру<sup>87</sup>.

что подтверждают наблюдения Куна и Флекка, согласно которым здесь нужен (внутринаучный) кризис. Правда, есть исключения, достаточно вспомнить сравнительное исследование Германа Узенера, посвященное истории религии, однако эти методические инновации за пределами его собственной Боннской школы были восприняты, за пределами филологии (у Макса Вебера, Эрнста Кассирера или Эбби Вардбурга). Ср. *Treiber*, *Эраны / Treiber*, *Der Eranos*.

85. Ср. Академическую речь Теодора Моммзена в 1858 году, при вступлении в должность профессора, где он объявил при упорядочении «архива прошлого», что собирание материала источников — самоцель: «Архивист не ставит в первую очередь вопрос о том, действительно ли заслуживает учета каждый кусочек, который он учитывает и должен учитывать. Если широкое поле латинских надписей когда-нибудь можно было бы обозреть, то глухой камень остался бы лежать невредимым...» *Zit. Nach ders.*, *Antrittsrede*, S. 37 f.
86. *Berühmt sind wiederum die Äußerungen Mommsens zum Leibniztag 1885*, *zit. Nach ders.*, *Ansprache*, S. 196: «Die Wissenschaft allerdings schreitet unaufhaltsam und gewaltig vorwärts; aber dem emporsteigenden Riesenbau gegenüber erscheint der einzelne Arbeiter immer kleiner und geringer. [...] Unser Werk lobt keinen Meisters Auge erfreut sich an ihm; denn es hat keinen Meister und wir sind alle nur Gesellen. [...] Wir klagen nicht und beklagen uns empfinden, daß wir Fachmänner geworden sind». Vgl. zu Mommsen auch *Rebenich*, «Unser Werk lobt keinen Meister». Ganz ähnlich, nur weniger nüchtern formuliert auch *Wilamowitz*, *Philologie und Schulreform*, S. 108 f.: «Wenn der Philologe von seiner kleinlichen Werkeltagsarbeit das Auge aufschlägt zu der Majestät der Wissenschaft, dann wird ihm zummut wie in der heiligen Stillen sternheller Nacht. Die Empfindung der Herrlichkeit und der Unendlichkeit und der Einheit des Allganzen zieht durch seine Seele. Demütig muß er sich sagen.
87. *Виламовиц*, *Урок греческого в гимназии*, с. 206 / *Wilamowitz*, *Der griechische Unterricht auf den Gymnasien*, S. 206 f. Время от времени эта цитата дополняется подходящим, но нигде не подтверждённым ссылкой предложением: «На место эстетического вступило историческое рассмо-

Этот историзм, который пропагандировался в особенности Виламовицем и который в полной мере проявился в его «греческой хрестоматии», не воплощался в реальное преподавание в гимназиях, где господствовал традиционализм, — свидетельством тому стали интенсивные дебаты вокруг этой хрестоматии<sup>88</sup>. Но в дебатах об образовательной политике сторонники «историзма» все же обрели больший вес даже среди представителей гуманистической гимназии — это было связано с уже описанными оборонительными боями, которые велись с реалистами и националистами; именно перед лицом требований реалистического школьного образования позиция далеко идущей историзации — от античности до современности — казалась вполне подходящим путем для примирения обоих лагерей<sup>89</sup>, которые благодаря тесной привязке к антиковедению могли подчеркнуть еще и актуальность подхода гуманистической гимназии, ее соответствие требованиям современности. Аргументация сторонников историзма состояла здесь по большей части из трех шагов<sup>90</sup>.

Исходя из понимания исторического происходящего как прогрессивной, органической взаимосвязи и «подлинного времени как продукта истории»<sup>91</sup>, они прежде всего отбрасывали представления о классической античности, существующей вне времени, но при этом не хотели совершенно отказываться от ее нормативности. На место античного образца для подражания поэтому было поставлено представление о доступном научному исследованию «праобразе» всей последующей культуры, «которая связана с древностью тысячами нитей», без которой, как написал Виламовиц в предисловии к своей хрестоматии, «мы не поймем ни того, что мы собой представ-

твление». Так, в начале сказано в работе *Кауфора*, Виламовиц и школьная реформа, с. 101 / *Canfora*, Wilamowitz und die Schulreform, S. 101.

88. Напр., ссылка на историзм у Али «Гуманизм или историзм» *Aly*, Humanismus oder Historismus. Относительно дебатов об этой хрестоматии, которая явственно выражает раздражение по отношению к университетским реформаторам. См. *Кауфора*, Школьная реформа и *Prouse*, Гуманизм и общество, с. 52–59 / *Canfora*, Schulreform u. *Preuße*, Humanismus una Gesellschaft, S. 52–69.

89. Ср., напр., *Арним*, Ценность образования, с. 34 / *Arnim*, Bildungswert, S. 34: «Исторический смысл — это примирение идеализма и реализма». Подобное также читаем у *Рилля*, Гуманистические цели, с. 29 / *Riehl*, Humanistische Ziel, S. 29: «Гуманизм и реализм больше не представляет собой единство противоположностей; они оба снова найдены на почве древней культуры, из которой они выросли, как и все другие существенные обладатели нашего духовного наследия».

90. Ср. по этому поводу *Prouse*, Гуманизм и общество, с. 61 / *Preuße*, Humanismus una Gesellschaft, S. 61. А также другие ссылки.

91. *Арним*, Ценность образования, с. 29 / *Arnim*, Bildungswert, S. 29.

ляем, ни того, каков наш долг»<sup>92</sup>. Именно в том, обретем ли мы лучшую обозримость отношений так понятой античности и ее влияние на определенные структуры («нити») исторически обусловленных общественных форм и сможем ли посредством типологических аналогий сделать их доступными для исторической критики современности, чтобы это стало подтверждением того, «что мы продвинулись столь далеко» — во всем этом Вилламовиц понимал, как никто другой.

За отказом от античности как классики, от руководящего образца которой и в самом деле осталось нечто вроде «скелета-костяка»<sup>93</sup>, последовал второй шаг, имевший решающее значение для «примирения» с реализмом. Возобладало мнение, что на уроке должна обсуждаться не только классическая греческая античность V и IV веков до н. э., но весь период «эллинизма», что означает: то тысячелетие от VI века до н. э. и вплоть до IV века н. э., когда греческое было определяющей средой для образования. Сюда относились не только римские и христианские текстовые источники, которые (как это подтверждалось во время всех дискуссий) должны быть «перезиты» только в оригинале, но (и в этом состояло второе расширение) все аспекты греческой жизни и знания, причем акцент делался на происхождение естественных наук, равно как и на нравственные и на обеспечивающие сообщества силы государства. Цель и польза такого урока — как можно было бы описать третий шаг — заключались бы не только в усвоении канона немногих классических произведений и в заботе о следовании этому канону, а в том (здесь уже звучит фиксация современной компетенции), чтобы сформировалась способность «видеть исторически» и понимать современность, исходя из ее становления; следовательно, дело в формировании того исторического стиля мышления, релятивирующие последствия которого уравнивались и оно выступало как преимущество, ведь решающий шаг современной науки рассматривался через призму Платона и образования античности, с выходом за их пределы<sup>94</sup>.

92. Вилламовиц, Греческая хрестоматия, с. VI / *Wilamowitz*, Griechisches Lesebuch, S. VI.

93. Рюегг, Античность как направляющий образ, с. 104 / *Ruegg*, Die Antike als Leitbild, S. 104.

94. Вилламовиц, Греческая хрестоматия, с. V / *Wilamowitz*, Griechisches Lesebuch, S. V. Ср. также *Арним*, Ценность образования, с. 32 / *Arnim*, Bildungswert, S. 32.: «Человек, который научился понимать величие античных героев и поэтов, даже если они не были великими и достойными удивления, если бы они сделали, сказали и написали то, что они сделали, сказали и написали вчера или позавчера для нас, — все это дает ему новый, светлый взгляд на мир, который его окружает, и он обретает исторический смысл».

Воспитательная ценность классической античности, которую гуманисты рассчитывали обрести, работая с немногими классическими авторами, таким образом, отодвигалась на задний план; при гуманизме, забота о котором отражала личные интересы, а также для сторонников историцизма на протяжении еще какого-то времени было непонятно, что притязание на превращение античности в обязывающий общественный образец трудно осуществимо.

#### 1.1.4. СОЦИАЛЬНАЯ ДИНАМИКА И КРИЗИСЫ КВАЛИФИКАЦИИ.

Упомянутый выше четвертый аспект в речи Вильгельма II имел большое значение для дискурса вокруг гуманизма, гимназии и античности на рубеже веков, а именно слова о «слишком сильном перепроизводстве» образованных, что было выражением социальной динамики кайзеровского рейха и неоднократно анализировались как «квалификационный кризис»<sup>95</sup>. Неогуманистическая концепция гуманистической гимназии в Пруссии изначально имела цель — создавать новую эффективно действующую элиту для государства, управления и университета, которая не отличалась бы происхождением и сословными привилегиями, а должна была исключительно на основе образования и индивидуальных качеств прийти в состояние «свободы для государства»<sup>96</sup>. Это завершало разделенную на ступени, но социально прозрачную систему образования, равно как и нормирование содержания образования, которое приводило к этой свободе, — и этим содержанием для Гумбольдта, равно как и для большинства реформаторов образования, после 1800 года были греческая культура и язык. Даже если не принимать во внимание избыток идеализма в этих реформах, который достаточно рано был уравновешен тем, что в различных школах имелись разные возможности преподавания античных языков, таким образом утверждалась сущность образования и суть ее обоснования, при которой гимназия во многих местах стала «интегрированной» общей школой<sup>97</sup>. Гимназия предлагала, с одной стороны, шан-

95. «Доклады по вопросам высшего образования 1890 года», с. 74; основополагающей для этого аспекта является работа *Мюллер*, Социальная структура и школьная система / *Müller*, Sozialstruktur und Schulsystem. Ср. в дальнейшем также инструктивную статью *Гронне*, Дискурсивации восприятия античности / *Gronne*, Diskursivierungen der Antikerezeption.

96. Относительно контекста этого идеалистического подхода к реформе ср. *Ниппердей*, Немецкая история, с. 33 / *Nipperdey*, Deutsche Geschichte, S. 33 f.

97. Ср. *Мюллер*, Квалификационный кризис и школьная реформа, с. 13–14 /

сы карьерного роста для представителей нижних и средних слоев общества, с другой же стороны, она создавала впечатление полученного элитарного образования буржуа у тех, кто покинул ее досрочно, как огромное большинство всех гимназистов, или довольствовался аттестатами более низкого уровня либо статусом так называемого «одногодичника», а оставался в гимназии вплоть до ее окончания. Это можно иллюстрировать одним примером<sup>98</sup>. Когда Вильгельм Флитнер, позднее ставший ученым-педагогом, занимавшимся проблемами воспитания, поступил в высшие три класса своей Веймарской реальной гимназии, он не только констатировал, что сменилось две трети ученического контингента, но и обнаружил, будучи сыном начальника вокзала и, следовательно, сыном чиновника среднего уровня, что он наряду с некоторыми другими учениками оказался включенным в буржуазную элиту «молодых господ»: «Те, от кого я ушел, были сыновьями почтовых и транспортных чиновников, учителей народных школ, зажиточных крестьян и пекарей, тогда как новый состав учащихся представлял собой детей банкиров, фабрикантов, владельцев недвижимости, директоров школ, благородных камергеров».

Следовательно, эта по крайней мере относительно открытая многофункциональная структура прусской гимназии функционировала до тех пор, пока имевшиеся профессиональные позиции могли соответствовать ожиданиям выпускников школ и университетов. Однако из-за того, что многие вновь созданные места на прусской государственной службе были заняты именно этими молодыми выпускниками, оказалось, что они на долгую перспективу блокировали карьерный рост для последующих поколений... и это привело к тому эффекту, который рассматривался современниками как «академическая пролетаризация» и «переполненность»<sup>99</sup>. В то время как угрожающий «абитуриентский пролетариат» кайзер интерпретировал как резервуар, откуда берутся недовольные журналисты и «улучшатели мира», мешающие его борьбе против социал-демократии и «подкальывающие» правительство, образованные граждане видели в этом пролетариате угрозу девальвации их квалификации, а также возможностям

*Müller*, Qualifikationskrise und Schulreform, S. 13 f., а также *Heйсман*, Прусская гимназия, с. 155 / *Jeismann*, Das preubische Gymnasium, S. 155, в которой он выступает как раз против термина «общая школа», хотя в остальном в значительной степени согласен с ее описанием.

98. Пример происходит от *Gronne*, Дискурсивация в восприятии античности, с. 35, прим. 10, там же цитаты / *Gronne*, Diskursivierungen der Antikerezeption, S. 25 Anm. 10.

99. О комплексном механизме «цикла академического образования» ср. основополагающую работу *Titze*, Цикл академического образования / *Titze*, Der Akademikerzyklus.

их воспроизводства как специфического слоя. В той же мере, в какой высокие образовательные патенты требовались в качестве условия для занятия более высоких профессиональных позиций, что способствовало росту спроса на них, возрастала готовность заканчивать гимназию, но это, естественно, понижало ее социальный престиж, а вместе с ним — способность выполнять функцию институции, образующую и сохраняющую элиту<sup>100</sup>. Сохранить элитную позицию гимназии в рамках общей системы, не расширяя ее и не ограничивая путем введения основной гимназии первой ступени (равно как и посредством формально равноправных, но фактически выборочных вариантов окончания) доступа к академическим профессиям, требующим высшего образования, — именно в этом и состоял основной смысл достигнутого консенсуса на обеих конференциях по проблемам школы; он и составил базу, позволившую закончить «школьную войну» и дебаты о реальном и гимназическом образовании, несмотря на их идеологическую остроту, по крайней мере на время удалось найти удовлетворительное разрешение противоречий<sup>101</sup>.

Особенного внимания заслуживает смелый доклад директора гимназии Пеллера, в котором он отразил возникшие изменения в связи с увеличившимся наплывом в гимназию детей ремесленников и низших чиновников: «Я сказал себе: ты должен установить для себя такой порядок. Вот приходит к тебе какой-то ремесленник или, скорее, его жена. Ее обязательно следует спросить, чем занимается муж. Женщина обычно отвечает: мой муж — отвратительное создание, он просто невыносим, мальчик должен быть хоть в чем-то лучше его. Тогда я смотрю свидетельсто и, если вижу, что у него оценки «очень хорошо» или «хорошо» по всем предметам, то продолжаю разговор; если же нет (а в большом количестве случаев оценки средние или пло-

100. Мюллер /Цимек, Социальная история и статистика школьной системы, с. 51 / Müller/ Zymek, Sozialgeschichte und Statistik des Schulsystems, S. 51. Это демонстрируется на примере почтового инспектора, для занятия поста которого в 1870 году было достаточно окончить средние классы (терция), а в 1880-е уже требовалось получить полноценное образование в гимназии, чтобы сохранить свой пост.

101. Анель/Битнер, Школьное образование, с. 56 / Apel/Bittner, Schulbildung, S. 56 f. Констатируют и после июньской конференции 1900 года известное «утомление» и «нивелирование аргументов», правда, не ставя вопрос о причинах, которыми они вызваны. Ср., напротив, Мюллер, Квалификационный кризис и школьная реформа, с. 29 / Müller, Qualifikationskrisis und Schulreform, S. 29 f., а также прозвучавшие на обеих конференциях неприкрыто протекционистские доклады Тилля (Thiel, Verhandlungen über Fragen des höheren Unterrichts von 1890, S. 114), Альбрехта (Albrecht, ebd., S. 734) и Пеллера (Paehler, ebd., S. 412 u. 486), а также Хаука (Hauck, Verhandlungen über Fragen des höheren Unterrichts von 1900, S. 11 ff.) и Гарнака (Harnack, ebd., S. 17).



хия), то я говорю матери: так не пойдет, ты только повредишь своему ребенку [...] Будет лучше, если он пойдет в элементарную школу. А днем позже он добавил, что не хотел бы, чтобы его поняли так, будто он против «духовного обновления и омоложения высших слоев общества посредством привлечения талантливых учеников из нижних сословий». Но все же «на это я мог бы возразить, что сплошь и рядом ремесленники и низшие чиновники ведут своих детей в элитные школы из глупого зазнайства и гордыни»). Гуманисты вынуждены были согласиться с тем, что их претензия на общее образование урезана и влияние их представителей на школьную политику ограничено, но они вынуждены были согласиться, понимая, что так смогут обеспечить на дальнюю перспективу доминирование античных языков в учебном плане гимназии и при социализации высших чиновников. Для их предмета (то есть для образования в среде (греческой) античности, которое после реформы 1900 года должно было стать «отличительной особенностью» гуманистической гимназии) это значило, что он еще больше, чем до образовательных реформ, становится отличительным признаком для выделения элиты и ориентиром для будущего вождя нации. Пауль Наторп со всей ясностью заявил об этом еще до выступления кайзера, в январе 1901 года:

«Тому, кто признает, что наша нация остро нуждается в высокой культуре, и более всего в настоящий момент, ясно, что требуется обеспечить противовес стремлению к разъединению и обособлению, которое реализуется быстро и почти уже бесцельно; это должно обеспечить центральное руководство. Тот, кто полагает, что глаза, которым доверено руководство нации, должны быть зрячими глазами, а не слепой должен вести слепых и что, по завещанию Платона благородный радикализм науки и нравственности должен руководить делами человеческими, — тот, полагаю я, разделит с нами мнение, что мы еще не выросли из школы греков и едва ли когда-нибудь вырастем из нее». И далее, отодвигая в сторону старый гуманистический подход и идею национального образования, которая охватывает все слои, он добавляет (правда, в порядке общего пожелания, которое нельзя реализовать немедленно): надо, «чтобы каждому была создана возможность соединить наилучшее содержание образования, какое только есть, с обязательной работой по профессии. Но действительный коммунизм образования на базе греческого в обозримом будущем недостижим; в какой-то мере эллинистическое образование всегда сохраняет аристократические черты: едва ли можно избежать того, что его аристократизм поначалу будет только возрастать»<sup>102</sup>.

102. *Natorp*, Что для нас греки, с. 16–19 / *Natorp*, Was uns die Griechen, S. 16 f. u. S. 19 f. Здесь обращается внимание ссылки на Платона — с. 9, 13, 25.

Рамочные условия восприятия античности не в последнюю очередь были изменены школьными реформами, которые стали реакцией на социальную динамику. Поэтому для гуманистов было важнее всего обеспечить свою «избранность» для образования<sup>103</sup> и, следовательно, придание более высокого смысла не только протекционизму, который оказывает государство образованным гражданам; надо было также ликвидировать ненадежность академических карьер, которую не устранили реформы. Во всяком случае речь Наторпа дала понять, в каком направлении должен развиваться приведший к этому положению дискурс об элите, а именно к сужению ориентации на греков до ориентации на Платона и к поиску спасения в его городском радикализме.

## 2.2. Возрождение Платона из духа Георге

Бесспорно, среди феноменов духовной культуры начала XX века кружок, сформировавшемуся вокруг Стефана, принадлежит выдающееся, если не уникальное место. Возникнув на периферии швабингской<sup>104</sup> богемы, как еще не вполне определенное объединение, стремившееся к обновлению немецкой поэзии, этот кружок — отчасти благодаря влиянию «духовного Эроса», а отчасти благодаря столь же осмотрительной, сколь и непрозрачной «кружковой» политике — привлек к себе немалое число интеллектуальных дарований эпохи, развившись при этом (в зависимости от того, как на это посмотреть) в идеальный тип харизматической интеллектуальной секты либо в «государство поэтов» и неформальное сообщество «тайной Германии», существование которого — пусть даже и вообразимое, продолжавшееся в течение длительного времени после смерти главы кружка и еще сказывавшееся в Федеральной Республике — служило основой для последующей жизни в сфере образования<sup>105</sup>. Важной причиной, благодаря кото-

103. *Gronne*, Дискурсивации в восприятии античности, с. 40 / *Gronne*, Diskursivierungen der Antikerektion, S. 40. Каролл Гронне подробно исследует это как проект «реконструкции образования» в качестве примера кружка Георге. Ср. в особенности «Силу образования».

104. Швабинг — район Мюнхена, расположенный к северу от центра. — *Прим. пер.*

105. Число исследований, посвященных в особенности социологии и идейной истории кружка Георге, в последние годы увеличилось на порядок; первым голосом в этом хоре следует считать *Aurnhammer/Braungart/Breuer/Oelmann* (Аурнхаммер/ Браунгарт/ Броер/ Ольман (словарь-справочник по Георге). Ср. также важные исследования *Breuer, Ästhetischer Fundamentalismus* (Броер, Эстетический фундаментализм), *Gronne, Die Macht der Bildung* (*Gronne*, Сила образования); *Kolk, Literarische Grup-*

рой кружок не только пережил большинство проектов, связанных с реформаторством и философией жизни начала XX века, но и очень рано выделился на фоне этих проектов, было восприятие кружком Платона, повлиявшее и на членов кружка, и на его окружение<sup>106</sup>. Начиная с посвященных критике времени «Ежегодников в поддержку духовного движения» (1910–1912), Платон получил функцию исторически легитимирующего «главного свидетеля» кризиса: использовались центральные платоновские категории, описывающие строй картины мира, которая до сих пор не отличалась большой однородностью; члены кружка все больше ориентировались на платоновские примеры и образы<sup>107</sup>. Для описания внутренних отношений в кружке главным пробразом служила модель, списанная с платоновского Сократа: эротически-педагогическая модель наставника в окружении учеников, но важным было и «обожествление» прекрасного (юношеского) тела, которое продолжало традицию «Федра» и «Пира» — этот юноша в образе Максимиана стал культовым центром кружка<sup>108</sup>. Кроме того, было принято устраивать в самом кружке такие же пиры-симпозиумы<sup>109</sup>, а при основании следующих кружков решили следовать платоновской модели дочерних школ-ответвлений, руко-

penbildung (*Кольк*, Образование литературных групп), *Norton*, Secret Germany (*Нортон*, Секретная Германия); *Karlauf*, Stefan George (*Карлауф*, Стефан Георге), *Raulff*, Kries ohne Meister (*Раульфф*, Кружок без наставников), а также сборники *Heftrich/ Klussman/Schrimpf* Хефтрих/Клуссман/Шпримф, коллоквиум, посвященный Стефану Георге, *Braun-gart/Boeschstein* Браунгарт/Беешенштайн, Труды и влияние; *Mattenklott/Philipp/Schoeps* Маттенкломт/Филлипп/Шонс, Братья, *Schlieben/Schneider/Schulmeyer* Шлиберн/Шнайдер/Шульмайер, Портреты в кружке Георге; *Boeschstein/Egyptien/Schefold/Graf Vitzthum* Беешенштайн/Египтиен/Шефольд/Граф Витцхум, Ученые в кружке Георге, *Köster/Plumpe/Schefold/Schönhärl* Кестер/Плюмпе/Шефульд/Шёнхэрль, Идеал прекрасной жизни, *Lane/Ruehl* Лэйн/Рухль, Царство поэта.

106. Это уже описано в *Weigand*, Von Nietzsche zu Platon (*Вейганд*, От Ницше до Платона), S. 69 и, наконец, *Oestersandfort*, Antike-Rezeption (*Ёстерсандфорт*, Восприятие античности), S. 679. Выдающаяся роль Платона для кружка Георге была исследована, кроме названных отдельных монографий и сборных томов, также в книгах *Brecht*, Platon und der George-Kreis (*Брехт*, Платон и круг Георге), *Starke*, Plato-Bild (*Штарке*, Образ Платона) и *Rebenich*, Dass ein strahl von Hellas auf uns fiel (*Ребенич*, Что это луч Эллады пал на нас).
107. *Kolk*, Literarische Gruppenbildung (*Кольк*, Образование литературных групп), S. 465 ff.
108. Ср. *Gundolf*, George (*Гундольф*, Георге), S. 204 ff.
109. Самой известной является, по всей видимости, встреча в 1919 году на Гейдельбергерской вилле Лобштайн, которая описана Перси Готейном, по аналогии с академией Платона. Ср. его же праздник душ, в особенности Das Seelenfest, bes. S. 29. В кружке, организованном в Нидершонхаузене во-круг Курта Брайсега и Фридриха Вольтерса, было отпраздновано не-

водить которыми должны были старшие ученики; сам кружок в остальном тоже совершенно сознательно строили по образцу платоновской академии, которая, в свою очередь, понималась как то место, где будет основано «новое царство», и это царство, порожденное падением луча, станет совершенно подобным платоновскому государству: оно будет и «духовным царством» поэта, и конкретным государством будущего, которое будет рождено из духа Георге и из «государства» Георге<sup>110</sup>. Отождествление Георге с Платоном, которое в той же мере было «платонизацией» Георге, в какой и «георгезацией» Платона, заходило при этом так далеко, что некоторые пассажи из платоновских диалогов читались в кружке как «изображения» чего-то лично пережитого, и даже такого, что оно — как это ни тривиально — смешивалось с изображениями Платона<sup>111</sup>. Хорошим примером этого может послужить Ганс Браш, который описывает, вероятно, типичное переживание ученика-апостола Георге, относящееся ко временам после выпуска «Ежегодников» — переживание, вызванное первоначальным совместным бытием с «наставником»:

«Лишь позднее мне пришло в голову, насколько похожи были эти часы на побуждающую к полету атмосферу диалогов Платона, в которых самые малейшие оттенки порой выказывали самое ядро усердия и любви. Как Сократ однажды погладил по голове одного из друзей, или порассуждал о вине и трапезе, или похвалил тенистую прохладу того места, где они расположились, так и Георге хвалил греческий табак, прежде чем с большим искусством свернуть из него сигарету, и в точности так же он рассуждал об окрестном ландшафте или купании в южной бухте»<sup>112</sup>.

Если способность наполнять смыслом даже самое банальное и незаметное, придавать ему ореол неповседневного, не-

что подобное, устроенное Гильдебрандтом. Ср. *Hildebrandt*, *Erinnerungen* (*Гильдебрандт*, Воспоминания), S. 28.

110. Ср. сказанное о роли Фридриха Вольтера при введении терминологии, описывающей это государство: *Groppe*, *Die Macht der Bildung*, S. 247 ff.

111. *Wolters*, Stefan George, (*Вольтерс*, Стефан Георге), S. 43c. Ср. также *Karlauf*, Stefan George (*Карлауф*, Стефан Георге), S. 404 f., равно как и (правда, более поздняя, но всегда еще дающую подходящие примеры для идентификации Георге с Платоном или, если выразиться иначе, его кружка с платоновским миром) работу *Boehringner*, *Ewiger Augenblick* (*Берингер*, Вечный миг), которая не только передает содержание многочисленных дискуссий, затрагивающих Платона, но и делает это — совершенно последовательно — в форме платоновского диалога. См. там же с. 33, вложенное в уста одному из участников (то есть Валтерсу) высказывание: «Когда мы говорим «государство», то он [читай: Платон] пребывает вместе с нами в комнате».

112. *Brasch*, *Bewahrte Heimat* (*Браш*, Сохраненная родина), S. 26.

рутинного была выражением харизмы Георге<sup>113</sup>, многократно засвидетельствованной и признанной не кем иным, как самим Максом Вебером, то платонизм кружка давал возможность выразить все это; диалоги Платона позволяли ученикам Георге толковать это и, если следовать выражению Вебера, учили подвергать рационализации и пониманию (*Verstetigung*) регулярно происходившее, которое воспринималось ими как глубокое потрясение.

И все же не только внутри кружка, но и вне его не осталось незамеченным превращение кружка поэтов, сгруппировавшегося вокруг журнала *Blätter für die Kunst* в платонизирующее государство поэтов. Яснее и четче всего это можно увидеть по той поднятой «Ежегодниками» волне, которая лишь на короткий период была прервана войной, — по волне переводов и толкований Платона, которая оставила в глубокой тени всех других предков — прародителей кружка, от Пиндара до Гёльдерлина. Если следовать получившему широкую известность подсчету Ойгена Штарка, то в кружке и непосредственно примыкавшем к нему поле за три десятилетия было опубликовано по меньшей мере 26 произведений о Платоне, пусть даже только два из них — *intra muros*, то есть как бы в официальных местах публикации членов кружка<sup>114</sup>. Если еще добавить к этому газетные статьи, в заголовках которых стояло имя Платона или главной темой которых был Платон, то при самых сдержанных подсчетах можно говорить о пятидесяти работах, заголовки которых бросаются в глаза, и это еще не принимая во внимание многочисленные неопубликованные переводы и работы, посвященные Платону<sup>115</sup>. Общим для всех этих

113. Ср. *Weber*, *Wirtschaft und Gesellschaft* (*Вебер*, Экономика и общество), а также S. 140 ff. *Karlauf*, *Stefan George* (*Карлауф*, Стефан Георге), S. 410 ff., биография, написанная им, по существу, опирается на теорему Вебера.

114. Это книга *Friedemann*, *Platon* (*Фридеман*, Платон), которая появилась в 1914 году под видом четвертого «Ежегодника», оформленная в том же виде, и в издательстве «Листы по искусству», а также *Hildebrandt*, *Platon* (*Хильдебрандт*, Платон) — книга, которая в 1933 году стала последней, на которой был поставлен знак и которая была издана в издательстве Бонди, ее курировал сам Георге в серии *Geistbücher* (*Гайзбухер*, Духовные книги).

115. Ср. *Starke*, *Plato-Bild*, S. 9 u. 221, *Штарке*, *Образ Платона*. Поскольку достаточно большое число названий принадлежало работам, которые выходили *extra muros* («вне пределов»), то есть не то чтобы против воли Георге, но часто без его явного одобрения, вопрос об определении критерия принадлежности к кружку затруднен; тем более что в самом «кружке» он долго не мог решиться на так называемых «Защитников государства», которые должны были решать статусные вопросы. Штарке поэтому перенимает (там же, с. 9) следующую, столь же храбрую дефиницию, которую дал Курт Хильдебрандт, обосновывая свой способ подсчета, с тех пор никогда не ставившийся под сомнение: «Дан факт, что только тот,

кто видел героя в деле как современника, двигаясь вспять через века, может толковать героя и впряме это делать.

Только тот, кто пишет в этом духе, а это исключительно ученики Георге, тот способен, побуждаемый новым переживанием, которое внушает им наставник, повлиять на изображение образа Платона». Но как же отличить ученика-апостола от того, кто просто «георгин»?

Только два примера: Штарке (с. 8) причисляет к произведениям о Платоне, выпущенным в кружке, и произведение Йозефа Лигля, которое не было опубликовано, но правда и не сожженное, как утверждал автор произведения, которое было удостоено премии в 1933 году, — произведение, посвященное «Мифу Политик» (*Politikos*), хотя Георге к этому времени уже далеко отошел от Лигля и порвал с ним. Диссертация Лигля (*Untersuchungen zu den platonischen Lebensformen*, Diss. Heidelberg 1923. Лигль «Исследование о платоновских формах жизни» (Диссертация в Гейдельберском университете), 1923 год) к возникновению которой кружок был причастен финансово, поскольку специально собрал средства для поддержки Лигля, наоборот, отсутствует в этом списке. Другой случай, обычно тоже не причисляемый к числу работ о Платоне, которые были выполнены в кружке, но которые, безусловно, принадлежат к ним, — это диссертация Вальтера Трича из марбургского кружка, сложившегося вокруг Фридриха Вольтера (*Das künstlerische Element in der platonischen Philosophie als erste idealistischen Formen des Daseinsproblems*, Diss. Jena 1916/17 / Художественный элемент платоновской философии как первая из трех идеалистических форм проблемы существования. Диссертация. Йена 1916–1917 годы). Его работа о Платоне признается одной из первых, которые были открыты для нового образа Платона Фридемана и Хильдебрандта, который с похвалой упомянул ее в третьем издании своего «Пира» (Лейпциг, 1920, с. 112). В окружении Вольтера и Георге тоже одобрили работу *Friedländer, Platon (Фридлендер, Платон)*, S. 20 f., и в воспоминаниях *Gadamer, Philosophische Lehrjahre* (Гадамер «Философское ученичество»), S. 16 точно так же, как это не в последнюю очередь произошло в позднейших рецензиях Трича на соответствующие книги в газете «Фоссишен Цайтунг» (*Vossischen Zeitung*) или в его же книге *Erneuerung einer Nation* («Обновление нации»), где были высказаны призывы к возрождению Германии из духа «тайной Германии» и из языка Георге. Еще один случай, не учтенный у Штарке, — это книги Роберта Борингера об образах Платона, которые точно так же старались создать на этот раз совершенно пластическую трактовку его образа как гения. Ср. *Boehringers, Platon u. ders. Das Antlitz des Genius (Бёрингер, Платон и он же, Облик гения)*. Если к тому же еще присовокупить переиздание и новое издание прежде всего Фридемана и перевода «Пира», осуществленного Хильдебрандтом, равно как и узкое изложение вопроса у Штарке, с какого времени Платон стал «Темой» для произведений (что есть, например, *законы* актуализирующих «нормативных книг» Хильдебрандта?), то его перечисление — подсчет, следовательно, придется считать в высшей степени консервативным, больше ясности об обхождении с произведениями Платона и еще неопубликованным материалом обещает Бильфельдский проект Христиана Остерзандфорта, посвященный специфическому толкованию Платона в кружке Георге. Пример более крупных и еще не опубликованных исследований Платона представляют работы Хельмута фон Штайненса, см. в дополнение к этому *Hartmann* (Хартман), равно как и недавнее новое издание его «Платоники» («*Platonica*») Торстеном Израэлем, где вышло два тома.

толкований Платона было то, что они, как и все прочие «духовные книги» кружка, постоянно были ориентированы на Георге, все время имели его в виду, в перспективе; следовательно, читатель не получал презентации только «исторического» Платона, но и обретал его в особом, «двойственном» освещении — как Платона в свете Георге, где — в зависимости от того, как падал свет или какой интерес двигал автором, — на передний план выходил то один, то другой<sup>116</sup>.

Первое указание на эти особые «соотношения света» в кружке обнаруживается у Гуго фон Гофмансталь. Несмотря на то что переписка между ним и Георге прервалась начиная с 1906 года, оба оставались, нанося друг другу травмы, тесно связанными друг с другом, и литературно продолжали влиять друг на друга.<sup>117</sup> Краткий пассаж о Платоне в «Мгновениях в Греции», созданных около 1914 года, показывает, что в это время центральным пунктом, к которому адресуется автор, выступает Георге и его кружок. Как уже упоминалось выше, Гофмансталь в 1908 году вместе с Гарри Графом Кеслером и Аристидом Майолем отправились в поездку в Грецию, которая как раз вошла в то время в моду, но которая при этом с самого начала была отягощена недоразумениями и различием ожиданий участников и которую Гофмансталь по этой причине прервал десять дней спустя<sup>118</sup>. Статьи из «Мгновений в Греции», которые были написаны после этого, были, как он писал Паулю Циффереру, лишь «по-видимости» путевыми заметками<sup>119</sup>. На самом же деле они вели «от застывшего Внешнего к раскаленному Внутреннему» автора, и там Георге все еще оставался составной частью этого Внутреннего, но на этот раз — в облике Платона, который явился ему в виде привидения после разочаровавшего посещения Акрополя:

«Солнце уже почти совсем село: тени стали длинными; и тут явилось мне видение — снаружи ли оно пришло или изнутри? Оно было глубоким и неоднозначным, как тень проходящего мимо. Призрак шел, отведя свой взор в презрении и от меня, и от этого города, — города, в котором он был рожден. Его взгляд раскрыл мне и меня самого, и его тоже; это был Пла-

116. Так у *Raulff*, *Kries ohne Meister* (Паульф «Кружок без наставника»), S. 121 f. *Groppe*, *Die Macht der Bildung* (Гроппе «Сила образования»), S. 630, где в связи с Эрнестом Остеркампом сходным образом говорится о «Криптобиографиях».

117. Ср. *Koch*, *Hofmannsthal* (Кох «Хофмансталь»), S. 1447–1454.

118. Ср. *Volke*, *Unterwegs mit Hofmannsthal*, S. 87 (*Волке*, По пути к Хофмансталью), где содержится письмо Кеслера к своей сестре Вильме от 1.6.1908; «Хофмансталь в Греции провалился [...], после десяти дней моральных страданий он оставил нас, к нашему взаимному удовлетворению».

119. *Hofmannsthal/Zifferer*, *Briefwechsell*, S. 35, переписка, оттуда же и следующая цитата.

тон. На устах изобретателя мифов, с презрением относившегося к богам, была высокомерная улыбка. Он шествовал в роскошных белоснежных одеждах, свободно ниспадавших до пят: не гражданин, но лицо из царствующего дома; он свободно парил, словно духи, которые плывут мимо, не шевеля ногами. Он с презрением миновал это время и это место; казалось, он пришел с востока и исчез на западе». <sup>120</sup>

Речь здесь не идет о Георге, пожалуй, сказано нечто о платоновско-георгеанском двойственном свете или, иначе, высказан первый критический комментарий на эту тему. Уже время возникновения этого произведения — около 1914 года — и долгая и скрупулезная работа над этим текстом позволяют предполагать с большой вероятностью спор с Георге/Платоном в период между выходом «Ежегодников» и «Платоном» Генриха Фридемана <sup>121</sup>, и даже эскизно набросанный образ Платона здесь больше напоминает не его, а «призрак» Георге в самом Гофманстале. Столь же глубокий, сколь и неоднозначный взгляд «проходящего мимо» вполне соответствует впечатлению от знакомства с Георге, которое, как известно, с самого начала выбило из колеи и лишило покоя (*verstören*) обоих, а тут еще добавляется Георге в платоновском облачении: кто же еще, кроме него, может быть этим заносчивым, презирающим мир «негражданином», который со времени изобретения своего «Максимиана» также стал явным «изобретателем мифов», но, прежде всего, кто тот, кто носит такое одеяние, читай: кто говорит таким языком — «роскошным», «белоснежно-незапятнанным», то есть как раз явно нацеленным на то, чтобы избежать наметившейся фиксации на гомосексуальности? Если присмотреться более пристально, можно наверняка найти и дальнейшие черты сходства <sup>122</sup>, но это толкование подходит и для вопроса, относящегося к самому тексту, вопроса о возможности и невозможности новой встречи с античностью, где наряду с проекцией на гражданское воспитание (Софокл) и продуманно-рефлектированной дистанцией в сознании сконструированности всей традиции (Гофмансталь в музее) существует та особая духовная связь с Элладой, питаюсь которой,

120. *Hofmannsthal*, *Augenblicke (Хофмансталь, Мгновения)*, S. 619.

121. Вероятнее, как выражение отношения к Эрвину Роде, который в связи с книгой, *Schings, Hier oder nirgends*, S. 378 f. (Шингс «Здесь или нигде»), привязываясь к нарисованному образу аскета, который бежал от мира, заявляет, что ему не подойдет пышное облачение. Ср. в связи с возникновением этого образа *Meid, Griechenland-Imaginationen (Майд, Воображаемое представление о Греции)*, S. 85.

122. Платон, как влекомый далее на «запад», но который в отличие от Хофманстала презирает «родной город» и его светские связи; Платон, как посвящающий дух, подобный Георге в первом стихотворении, — благословение, которое он дает местам, оказавшимся пустыми, и т. д.



жил круг Георге, но которая, как явственно о том говорит Гофмансталь в приложении, есть всего лишь «невозможная античность». Ведь, несмотря на всю посвященность, которую эта связь сулит и которая должна еще больше подчеркиваться в будущем платоновской инсценировкой, ему остается только «вкус лжи на языке». <sup>123</sup>

С ростом числа работ о Платоне принцип двойственной фигуры-проекции Платон/Георге, на который указывал Гофмансталь, глядя на одни только «Ежегодники», становится все заметнее, и его осознает и Франц Йозеф Брехт в своем первом анализе образа Платона в кружке: «Понимание Георге как царственного правителя своего духовного царства дает конкретную априорную схему для исторического толкования Платона и его круга». <sup>124</sup>

123. *Hofmannsthal*, *Augenblicke (Хофмансталь, Мгновения)*, S. 621.

124. *Brecht*, *Platon und der George-Kreis* (Брехт «Платон и кружок Георге»), S. 34. Ср. также *Wladrey*, *Stefan George und sein Kreis* (Вандрей «Стефан Георге и его круг»), автор которой проводит шесть параллелей, или полемику с кружком у Иоганна Баптиста Шюемана под красноречивым заголовком «Стефан Георге, проясненный Платоном Курта Синегра».

# Понятие истины в греческом неоплатонизме

ЛЮДВИГ ФЛАДЕРЕР

*Fladerer L. Der Wahrheitsbegriff im griechischen Neuplatonismus // Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit. Enders M., Szaif J. (hrgs). Berlin; New York. С. 33–48. Перевод с немецкого Э. Н. Сагетдинова*

Для прояснения понятия истины необходимо очертить границы нашего предмета с двух сторон. Во-первых, мы исследуем то измерение истины (*alétheia*), которое охватывает чистое бытие истины, как его трактовал Платон в Софисте (240 b 2) в качестве отождествления действительного бытия и истинного (*to aléthinon*). Истина в этом понимании появляется как тот структурный признак бытия, критерием которого является познаваемость<sup>1</sup>. Даже если онтологический аспект из-за направленности мышления на бытие и истину неотделим от гносеологического, вопрос о критерии познания или истины здесь принципиально не разбирается. При этом речь идет о субъективных диспозициях, которые определяют корректное восприятие того или иного положения дел, то есть его правильную оценку как истинного или ложного явления. Мы почти не будем здесь говорить об интерференциях между нашей темой понятия истины и выражением «истинность», ведь в последнем подразумевается некое характерное свойство, противопоставленное лжи, которое было отрефлектировано прежде всего в контексте классического учения о добродетелях<sup>2</sup>.

## ОНТОЛОГИЯ ПЛОТИНА

Лоренц Бруно Пунтель трактует понятие истины как некое структурно-системное понятие, которое прежде всего внедре-

1. *W. Beierwaltes*, 1980, 18.

2. *Платон*, Государство, 487 а 5; 490 с 2 слл.; *Аристотель*, Евдемова этика, 1234 а 23–24, Никомахова этика 1108 а 9–23; ср. J. Szaif, 2002.

но в силовое поле бытия и языкового знака<sup>3</sup>. Даже если таким образом в рамках естественного предпонимания истину понимают как соответствие между мышлением и действительностью (бытием), необходимо прояснять, что скрывается под термином «мышление» (другими возможными вариантами были бы «суждение», «высказывание», «постижение», «представление» и т. д.) или «действительность» (либо «положение дел», «факт» и т. д.) и в какой вообще духовный универсум следует эти два понятия включать<sup>4</sup>. Следовательно, предпосылкой определения этого структурно-системного понятия является уже достигнутое прояснение онтологии, как она должна быть изложена в постоянном соотношении с *alétheia* Плотина.

### Душа (*psyché*) — Ум (*nus*) — Единое (*hén*)

Философии как движению мысли к действительности, по Плотину, ставится задача через аналогии и абстракции в мире опыта познать присутствие формообразующего единства, которое есть причина, а значит, реальное и вечное, как независимый от него предмет. Сущность, постоянно обращающаяся к миру становления, действует вездесуще (*omnipräsens*), опосредуя единство, в котором она лишь соучаствует, не владея им в полноте, Плотин называет ее душой<sup>5</sup>. Как теперь эмпирический мир обязан своей жизнью душе и в ней упраздняется, то и сама душа сотворена также чем-то, что было над ней, что несет в себе в высшей степени единство и никак не связано с телесными данностями. Плотин называет эту сущность Умом (*nus*). В противоположность душе Ум занимает не среднюю позицию между умопостигаемыми принципами и становящимся миром, а пребывает исключительно сам по себе. Так как все бытие, понятое как конечное число идей/форм, он полностью содержит в себе, то не подвержен никакому движению, направленному к чему-то вовне, он вне времени и вечен. В качестве соотношенного с самим собой принципа Ум нуждается исключительно в самом себе как объекте рассмотрения, так как Ум, мышление и мыслимое тождественны<sup>6</sup>, но все же в основе этого тождества созерцающего субъекта и объекта ги-

3. L.V. Puntel, 2001, 929.

4. L.V. Puntel, 1995, 19.

5. Плотин, Эннеады IV 7, 11, 1–18; VI 2, 6, 6–13 (тождество души и жизни); IV 9, 4, 1–5, 7 (все души, мировая душа и отдельная душа есть единство); IV 8, 8, 1–23; 3, 9, 1–41 (схождение души в тело); W. L. Gombosz, 1997, 160 сл.; H. Dörrie/M. Baltes, 2002, I 257 сл., 284 сл.; II 202–216.

6. О равенстве Ум = мыслимое: Плотин, Эннеады V 3, 5, 22.

потетически лежит делимость и тем самым дуализм<sup>7</sup>, который должен брать свое начало в еще ранее предшествующем единстве. Единство Ума при мышлении самом по себе следует понимать не как противоположность к множеству, а как единство во множестве его умопостигаемых сущностных моментов<sup>8</sup>. Это Единое — источник всякого бытия — существует над всем бытием, над формой, границей, мышлением и языком, поэтому ни рационально не познаваемо, ни выразимо. Таким образом, бытие и Ум тождественны, но не тождественны Единое и бытие. Это бытие есть лишь след Единого<sup>9</sup>. Даже в термине «Единое» не схватывается специфика этого сущностно иного, несоотносительного тождества<sup>10</sup>. Ибо Единое как нечто сущностное есть до любого сущего и ничего не говорит об этом сущем, а в любом высказывании о нем его единство (Ein-heit) может быть расколото самим фактом соотнесения сказывающего и сказанного, и истина, местопребыванием которой объявляется высказывание, не может быть категорией Единого. Без всякого для себя ущерба или — формулируя положительно — в полноте своей власти Единое производит умопостигаемый мир в форме вечного процесса, ни в коей мере не уменьшаясь при этом и не теряя свою силу<sup>11</sup>. Первая конкретизация этого порождения есть Ум<sup>12</sup>. Полнота этой действующей от Единого до Ума силы препятствует тому, чтобы этот процесс порождения успокоился уже в ипостаси Ума. Распространение Единого осуществляется, таким образом, опосредованно на каждой ступени видимого космоса. В тонком сплавлении платоновской метафорике света и сияния с аристотелевской моделью потенциальности и актуальности Плотин отстаивает концепцию, согласно которой Ум, выступающий из Единого в фазе его актуализации, мыслит самоё себя, и правящий в нем свет зрит самого производителя. Сам Ум конституируется таким образом вследствие того, что обращение на самоё себя совпадает

7. Плотин, Эннеады VI 9, 2 13 слл.

8. Плотин, Эннеады V 1, 8, 26; 3, 15, 11. Об этом *J. Halfwassen*, 1994, 9.

9. Плотин, Эннеады V 5, 5, 13. Ср. *Th. Leinkauf*, 2002, 69 сл.

10. Плотин, Эннеады V 4, 1, 5–16; VI 8, 10, 16–21. Единое не есть нечто, разумеется, ничто из того, изливающимся источником и истоком чего оно является: Эннеады III 8, 10, 74 сл.; V 2, 1, 1–3; ср. *W. L. Gombosz*, 1997, 169. О Едином и его единстве, его благодати, его власти, совершенстве и актуальности ср. *J. Bussanich*, 1996, 42–45.

11. Плотин этот неисчерпаемый процесс порождения выражает метафорами никогда неиссякаемого, непрестанно бьющего водой источника и солнца, которое излучает свет, никогда не угасая: Плотин, Эннеады III 8, 10, 2–12; V 2, 1, 7–9; 3, 12, 39–45.

12. Плотин, Эннеады III 8, 9, 1–4; V 4, 2, 1–9. О возникновении Ума ср. *Th. A. Szlezak*, 1979, 52–72.

с обращением к Единому как своему истоку<sup>13</sup>. Тем самым процесс исхождения (*próodos*) превращается в возвращение (*epistrophé*) к сверхсущему Единому. Стремление мышления к производящему это благу конституирует в качестве содержаний мышления, которые никогда не могут быть немислимым Единым, идеи или формы: если мышление (*nóesis*) располагает содержаниями, то Ум осуществляется<sup>14</sup>. Так как трансцендентный Ум вечен, он мыслит свои содержания без перехода от одной ступени к другой или без уменьшения своей целостной полноты. Эти содержания, как вечно мыслимое, могут равным образом находиться вне трансценденции, они находятся в Уме и они есть Ум, мышление Ума есть, таким образом, исключительно самосозерцание<sup>15</sup>.

### Истина и образ

Представленная здесь онтология Плотина будет вести нас в центр его понятия истины, существенные черты которого сохраняются до конца неоплатонизма в VI веке. Хотя Плотин никогда и не упускает из своего внимания приближение к Единому, он осуществляет позитивные высказывания лишь о второй ипостаси, об Уме. Здесь то место, к которому он привязывает истину, *alétheia* живет в Уме и есть Ум<sup>16</sup>. Исходя из этой онтологической позиции, Плотин этим включением истины в Ум преследует ясную эпистемологическую цель: если божественный Ум располагает полным знанием<sup>17</sup>, то его мыслительное действие должно фундаментально отличаться от чувственного восприятия, которое воспринимает лишь отображение (*eidolon*) действительного положения дел (*práγμα*), но не само это положение дел, остающееся за рамками воспринимающих чувств<sup>18</sup>. Направленное вовне чувственное восприятие есть функция души, которая эти воспринятые образы сравнивает с имманентными ей умопостигаемыми формами и оценивает<sup>19</sup>, причем в случае согласованности «внешнего» с понятийным мышлением перед нами истина в расхожем смысле. Эта истина как суждение восходит, таким образом, к умственному движению души, которое зависит от пространства и времени, фик-

13. Плотин, Эннеады VI 9, 2, 35 сл., ср. *J. Halfwassen*, 1994, 10.

14. Он же, Эннеады V 6, 5, 7–11.

15. Он же, Эннеады II 9, 1, 46–52, ср. *J. Halfwassen*, 1994, 56.

16. Он же, Эннеады V 5, 2, 11.

17. Плотин (Эннеады V 5, 1, 33–37) сформулировал это как *quod erat demonstrandum* [что требовалось доказать].

18. Он же, Эннеады V 5, 1, 15–19.

19. Он же, Эннеады VI 7, 6, 3 слл.

сировано на том, что вовне, до и после, действует обосновывающая, но само обосновывается Умом<sup>20</sup>. Но в таком случае для оценивания этих всего лишь образов, не стремлений души, вызванных действительно сущим, требуется вышестоящая, сущностно другая духовная сила — к примеру, Ум. Если эту модель перенести на функцию Ума и его мышление понять как постижение внешних, духовных образов или отпечатков, то та же самая проблема переносится лишь на другой, разумеется, более высокий уровень: Ум воспринимает нечто онтологически иное, что требует вновь какого-то прояснения, или он мыслит образы, из-за которых его мышление точно так же остается в плену внешних впечатлений, как и восприятие («мышление внешнего такое же, как восприятие» — *Плотин*, Эннеады, V 5, 1, 26 сл.), и вновь приходится искать вышестоящий критерий блага, прекрасного и справедливого. В любом случае умственная сама по себе, следовательно, и истина, постоянное овладение которой является сущностной задачей Ума, остаются вне его<sup>21</sup>. Гипотетически сформулированная Плотинем в этом пассаже и явным образом отвергнутая теория основана на представлении, что «образ — бытие» имплицитно некое онтологическое умаление, что полное понимание образа обеспечивается только после заранее открытого доступа к праобразу, архетипу явления<sup>22</sup>. В этом отношении и восприятие духовных, умопостигаемых образов, которые мыслит Ум, и продолжающийся *ad infinitum* поиск критерия, трактующий тот или иной образ благодаря знанию его причины, не могут прекратиться. Решение Плотина основано на идее, согласно которой только благодаря имманентности умопостигаемых форм в Уме любая дистанцированность между образом и восприятием образа преодолевается, так что образ, который теперь есть и в Уме, и как мыслимое Ума, не подвержен никакому онтологическому искажению. В качестве принципа суждения на основании реального тождества познающего и познаваемого функционирует лишь опирающийся только на самого себя Ум, который, избавленный от любой не направленной на познание ориентации и тем самым любой ошибки, и есть истина<sup>23</sup>. Это владение истинным становится в таком случае состоянием самой истины, которая есть Ум, которой он является неизмен-

20. *Плотин*, Эннеады V 3,3; 34; 6, 21: *Diánoia* как мышление через Ум (= *diánoia*); об этом *W. Beierwaltes*, 1991, 32 сл.

21. *D. Roloff*, 1970, 95; *J. Halfwassen*, 1994, 24 сл.

22. *E.K. Emilsson*, 1996, 239.

23. *Плотин*, Эннеады V 5, 1, 31 сл. приводит *alétheia* как синоним для принципов суждения (*hai tés kriseos archai*). Ср. *J. Halfwassen*, 1994, 12 сл., который называет Аристотеля (О душе 407 а 6–8; 430 а 2–5; 431 а 1–5; Метафизика 1075 а 1–5) предтечей платиновского учения идей.

но: истина Ума как его сущностного Что не может быть тем самым утеряна, умалена или увеличена<sup>24</sup>. Проходящая через весь трактат V 5, 1 оппозиция между истиной, с одной стороны, и эйдолоном — с другой, проясняет понятие истины, которое не нацелено на правильное восприятие, а именно принципиально рискует через восприятие образов чувственного или духовного рода пройти к восприятию самого сущего. Именно потому что чувственное восприятие довольствуется образными впечатлениями, эстетизм и абсолютная истина есть контрадикторные противоположности<sup>25</sup>.

Содержание чувственных впечатлений фундаментально отличается от умопостигаемого содержания мышления, потому что первое в качестве *poïon ti* [какого-либо Что] схватывает лишь качественный аспект, но не Что<sup>26</sup>. Знание в Уме достигает, таким образом духовных оснований всех выведенных чувственных феноменов. Мышление умопостигаемого не нуждается в опосредовании умозакljučающего применения доказательств, оно не ищет и не забывает<sup>27</sup>. При этом истина мышления Ума основана не на абстрактной концепции, индуктивно извлеченной из образных чувственных миров, а мышление «справедливости» [к примеру], напротив, гораздо раньше и более действительно, чем его неудовлетворительные конкретизации в мире опыта. Как и любое ноэматическое, справедливость полностью объясняется из самой себя так, что Плотин может Ум как систему этого мыслимого назвать самоочевидной и само собой разумеющейся<sup>28</sup>. Ум знает, что он знает, и он знает, кто есть он, который это знает. Тем самым мы приближаемся к центральному определению чистой истины как самоотнесенного мышления Ума, которую он непосредственно после этого излагает: «Таким образом, действительная истина согласуется не с чем-то иным, а с самой собой. Она ничего не высказывает, кроме самой себя, и не является ничем иным; и что она говорит, это есть и она» (*Плотин*, Эннеады V 5, 2, 18 слл.). Истина есть, следовательно, понятие для акта отождествления самоотнесенного мышления и мыслимого. Достоинно внимания здесь то, что Плотин полностью исходит из расхожего понятия истины в смысле согласованности мыслящего субъекта с мыслимым объектом, но перетолковыва-

24. При мышлении внешних содержаний Ум может обманываться: *Плотин*, Эннеады V 5, 1, 50–53. Ум никогда не покидает ниву истины: Эннеады VI 7, 13, 34 сл.

25. *Плотин*, Эннеады V 5, 1, 62–65.

26. *Плотин*, Эннеады V 5, 2, 6. Ср. *E. K. Emilsson*, 1996, 222. *Плотин*, Эннеады VI 3, 15, 27–33.

27. *Плотин*, Эннеады V 5, 2, 9–12; 14.

28. *Плотин*, Эннеады V 5, 2, 15: «*enargès autòs hautò*» [самоочевидный].

ет его применительно к абсолютной истине как соответствию мышления и бытия. Истина, как и раньше, согласованность, но согласованность двух уже тождественных данностей, мыслимого и мышления<sup>29</sup>. Чистая истина указывает уже не на внешнее, она обращена к нему или с ним сливается, более того, она есть само самоочевидное бытие. Дефиницией истины как мышления самого-себя Ума Плотин соединяет концепцию истины как высказывания с концепцией истины как истинного бытия и тем самым истолковывает более радикальным образом классическую теорию соответствия Платона и Аристотеля как согласованность мышления и мыслимого<sup>30</sup>. Дефиниция чистой истины как согласованности не становится, таким образом, устаревшей, а благодаря тезису о тождестве поднимается на более высокий уровень. Если теперь Ум есть полная реальность, то и истине полагается атрибут действительности, бытия-самого-по-себе, не существует ничего кроме нее, истина *есть*<sup>31</sup>. Истина как явное свидетельствует, она говорит, что она есть, и есть, что она говорит. Ум, в противоположность к Единому, определен относительно, он есть единственное место этого говорения об истине и говорения истины. Так как кроме нее не существует ничего действительного, содержание этого послания состоит в самом себе, бытие и значение представляют собой два лишь мысленно делимых аспекта одной истины, которые в рефлексии направлены на самих себя<sup>32</sup>. Истина высказывает только саму себя, никоим образом что-то другое. В трактате V 8, 4 Плотин углубляет мышление очевидности умопостигаемых форм в Уме, когда констатирует, что эти формы смотрятся в известной степени прозрачными даже во всех других формах. В мире Ума все есть во всем, в свете есть свет<sup>33</sup>. Умопостигаемое мышление создает и сохраняет активной действительность сущего, Ум, таким образом, есть непрерывное осуществление (*enérgeia*), которое никогда не достигает состояния покоя, потому что мышление, которое пришло бы в состояние покоя, не мыслило бы и вообще не существовало бы<sup>34</sup>. И наоборот: если бы Ум, как орган чувственности, воспринимал различные впечатления в хроно-

29. W. Beierwaltes, 2001, 36.

30. W. Beierwaltes, 1991, 195 сл.; J. Halfwassen, 1994, 25 приводит в качестве примера классической корреспондентской теории истины: Платон, Сократ 240 b слл.; 263 b слл. и Аристотель, Категории 4b 8–10; 14b 17 слл.; Об истолковании 19a 33; Метафизика 1011b 27; 1051b 3–5.

31. E. K. Emilsson, 1996, 237: «this „truth“ is not merely supposed to say something, but to be something» [«эта „истина“ должна не просто что-то говорить, а быть чем-то»].

32. W. Beierwaltes, 2001, 35. Прим. 58

33. Плотин, Эннеады V 8, 4, 4.

34. Он же, Эннеады VI 7, 13, 28–40.



логической последовательности, то он подпал бы также под категорию пространства и времени и продвигался бы ощупью в некоем контурном движении от одного познания к другому познанию, так что уже никак не был бы всезнающим<sup>35</sup>. Истина как Ум тем самым должна быть постигнута не как некий акт мышления, идущий от посылки к выводу, а она есть действительное вещи, вездесущее в космосе (*omnipräsente*), непосредственно выявляющееся, освещающее и освещенное, несокрытое в смысле Платона<sup>36</sup>.

В трактате III 7 это уже замеченное соединение чистой истины и согласованности с самой собой еще может быть уточнено. «И истина не есть согласованность применительно к чему-то иному там, а принадлежит ко всякому отдельному, о котором истина есть истина» (*Плотин*, Эннеады III 7, 4, 11 сл.). В этой дефиниции истины Плотин делает акцент на «применительно к чему-то иному там» в том смысле, что в противоположность к самосозерцанию духа ничего не существует кроме бытия, которым вообще может объясняться целое бытия<sup>37</sup>.

### Истина и свет

Привязывание истины к Уму, который познает имманентные мыслительные предметы, требует более подробного рассмотрения взаимосвязи между собой таких умопостигаемых содержаний (*Sachverhalte*), как истина, красота или справедливость. Особенную роль при этом играет богатая метафорика света и излучения в текстах Плотина. Шагающий вперед по пути познания человек не заботится, как это проповедовали эллинистические школы, о правильном критерии, согласно которому можно было бы судить о чувственном мире аутентично, а идет по пути вовнутрь, чтобы узреть Ум, который охватывает «вечным вечное» (*Плотин*, Эннеады IV 7, 10, 34). Там вид на «всё» умопостигаемого космоса ничем не заслонен и ясно сияет. Эта очевидность может быть названа истиной, она вспыхивает от блага:

Человек будет созерцать Ум, который не видит ничего чувственного и ничего из этих смертных вещей, а охватывает вечным вечное и все в духовном мире, тот, кто сам стал духовным и лучезарным универсумом, освещает истиной, которая приходит от блага, по-

35. Ср. *D. Roloff*, 1970, 96.

36. *Платон*, Государство 508 d5; ср. *J. Halfwassen*, 1992, 254 слл.

37. К единству Ума и мыслимого в имманентности мышления ср. *Плотин*, Эннеады III 9, 1–21.

звolyющего истине освещать все духовное (*Плотин*, Эннеады IV 7, 10, 32–37).

74

Людвиг  
Фладдерер

Наряду с фактом, далее здесь не прослеживаемым, а именно фактом того, что это последнее и окончательное прояснение восходит к некоему пассивному становлению в освещенности, следовательно, к некоему милостиво предданному и недоступному со стороны умопостигаемого космоса акту, получает для вопроса о понятии истины эта триада истина — свет — благо центральное значение. Мышление в образах света и отражения нацелено теперь не на ориентированную на платоновский символ пещеры репрезентационную модель бытия, согласно которой первообраз репрезентируется его отображениями в телесном мире исключительно через посредство теней, но реально не существует<sup>38</sup>. Наоборот, Плотин понимает это отношение между Единым (=Благом) и многим как отражение вечной и совершенной активности Единого, которое дарует себя как свет, никогда при этом не теряя в силе и яркости. Нижестоящие ступени бытия воспринимают этот свет, отражают его как зеркало, никогда не теряя при этом непрерывности по причине вечности этого источника<sup>39</sup>. Свет освещает и служит указыванию, но также дает знать о самом себе как свете. Место, на котором может осуществляться это созерцание умопостигаемых форм также и самого света и обращение к нему, есть Ум, мыслительные содержания которого, умопостигаемые формы, аутентично принимают и воспроизводят свет Единого. Эта передача действительности как чередования передачи и приема света проявляется в том, что всякая отдельная форма, к примеру, содержание «справедливость», принимает образы других форм и сама обнаруживает в других формах отраженным свой собственный образ в качестве отображения. По причине полной ясности умопостигаемых форм познание соответственно других форм может осуществляться без какого-либо препятствия и совершенным образом<sup>40</sup>. Красота познает глубочайшую сущность справедливости, но равным образом она в справедливости видит саму себя как в зеркале. Мыслимое в отраженном тождестве есть само мыслящее<sup>41</sup>. Мир ставшего светом Ума представляется как Все-в-Одном (*Alles-in-Einem*), отдельное несет в себе всё и видит из-за прозрачности умопостигаемого в других опять же всё<sup>42</sup>,

38. Ср. *Schroeder*, 1996, 339–347.

39. Связь остающегося самого по себе источника и восходящих к нему отображений может быть разъяснена, таким образом, без использования имплицитующей все же телесность концепции эманации.

40. О прозрачности ср. *Плотин*, Эннеады V 8, 4, 4–11.

41. *W.Beierwaltes*, 1991, 109.

42. *Плотин*, Эннеады V 8, 4, 6 слл.

так как сущее не есть какой-то случайный (*erratischer Block*) камень, а имеет многое в себе<sup>43</sup>. Жизнь, вечность, красота и истина — это всё многие сущностные моменты одной сущности *Ум*, и они тождественны с ним. При этом умопостигаемые формы в *Уме* не схватываются как абстракции, а есть в качестве конкретизации всеобщего космоса идей в одной отдельной идее. Все идеи *Ума* проникают друг в друга, но каждый из его сущностных моментов имеет в своем отношении к другим идеям свою собственную сущность<sup>44</sup>. Делющее всё видимым просвечивание этой целостности в действительном бытии и есть истина. Таким образом, истина в смысле Плотина оказывается сверхрациональным становлением света, внезапным отражением, которое не нуждается ни в какой предварительной дискурсивной операции мышления<sup>45</sup>. Как и мышление *Ума*, с которым истина совпадает, освещение ею — это последний этап на пути к благу и первое условие для созерцания Единого. В примечательной притче<sup>46</sup>, в которой Плотин невысказываемое Единое или Благо уподобляет великому царю, истину же, или *Ум*, он отождествляет с самым благородным человеком царской свиты, который в процессии идет перед правителем. Как и этот царь с самого начала неузнаваем для стоящих вдоль пути, но тут же становится зримым после достойнейшего из его свиты, так и истина/*Ум*, и то и другое как второе божество<sup>47</sup>, должны показаться до того, как «бог оттуда», Единое, «царь истины» будет узнан. Он король истины благодаря своей королевской власти над спутниками, о которых мы затем узнаем, что это его потомки. Таковым об-

43. Плотин, Эннеады V 3, 13, 24–31.

44. Ср. *J. Halfwassen*, 1994, 21 о классической формуле *Прокла* о единстве идей в *Уме*: «Всё во всем, но и особенным образом в каждом отдельном» (Первоосновы теологии, 103).

45. Сюда включается высокая оценка Плотинем пиктографических символов египетской иероглифики, в которых Плотин предполагает целостное созерцание духовного мира, и дискурсивного буквенного письма, оцениваемого как деградация. Ср. *Schroeder*, 1996, 346 сл. Плотин, Эннеады V 8, 6, 1–12.

46. Плотин, Эннеады V 5, 3, 8–20: «[...] как в шествии перед великим царем сначала идут наименее значительные и дальше за ними следуют соответственно более значительные и достойные и после них — уже гораздо более приближенные к царю, но уже после них идут самые почитаемые: после всего этого внезапно является великий царь, люди кланяются ему, падая на колени, если они его дождались и не ушли раньше. Здесь в нашем примере царь — это иной человек, а те, кто шли до него, не принадлежат ему: но царь иного мира правит не чужими, а обладает справедливейшей и естественной властью, истинной царской властью, так как он есть царь истины, по природе своей господин над всем своим родом и своей божественной свитой [...]»

47. как второе божество у Плотина, Эннеады V 5, 3, 1–4.

разом объясняется происхождение истины от блага, которая, как нечто сотворенное, всегда указывает на творца и исключительным образом открывает к нему доступ. Явление Первого Бога описывается при этом как переживание эпифании, после иерархически выстроенного шествия, как растянутого во времени процесса, вдруг является Он, истинный царь, который согласно своей бытийной полноте стоит над истиной, которая ему принадлежит так же, как члены царского двора являются его подданными [родственниками]<sup>48</sup>.

### Порфирий — Ямвлих — Прокл

Даже если на фоне авторитета Платона и рационализма «классического» неоплатонизма сочинения халдейских оракулов вместе с Ямвлихом и участие в теургических ритуалах все больше выходили на передний план<sup>49</sup> и Прокл весьма тонко иерархически децентрализовал Ум, последователи Плотина остались верными его метафизической системе, в частности, его мышлению реального тождества мышления и бытия<sup>50</sup>. Исследователи понятия истины в школе после Плотина могли сконцентрироваться на теперь уже более явном слиянии понимания истины с этическими вопросами, в особенности с учением о добродетели.

В «Письме к Марцелле» Порфирий призывает свою супругу к философскому образу жизни, тем самым он пытается особенно заинтересовать ее равновесием между духовными убеждениями и богослужением, добродетелью и молитвой. В этой связи Порфирий конкретизирует те четыре внутренние установки по отношению к Богу, к которым человек должен стремиться, а именно к вере (*pístis*), истине, любви (*éros*) и надежде (*elpís*)<sup>51</sup>. Согласно этому вера состоит в убежденности в необходимости

48. Истина здесь в Genetivus objectives по отношению к королю. *W. Beierwaltes*, 2001, 40, отрицает этот образ царской метафорике во Втором письме Платона. О царской метафорике *H. Dörrie*, 1976, 390–405.

49. Мышление выполняет пропедевтическую функцию для восхождения души, полное познание богов достигается только через ритуалы (*theia érga*, отсюда понятие «теургия»). Ср. *Ямвлих*, *Myst.* II 10, 90, 17 слл. определяет божественное как истину, которая открывается как огонь. Находящийся в связи с богами теург может обратиться с просьбой овладеть истиной, которая считается теургической добродетелью (*Jamblichos*, *Myst.* II 9, 87, 14–88, 16).

50. *J. Dillon*, 1996, 249. Ср. *J. Halfwassen*, 1994, 62 сл. об этом *Прокл*, *Первоосновы теологии*, 168; Комментарий к «Пармениду» Платона 900, 25 сл.

51. *Порфирий*, *Письмо к Марцелле* 24, 376–384. Этот мотив, вероятно, восходит не к новозаветной триаде вера — любовь — надежда (1 Кор. 13, 13), а возникает из халдейских оракулов. Ср. *K. O'Brien Wicker*, 1987, 110.

обращения к Богу, которая с необходимостью сопровождается знанием истины о нем, что в свою очередь связано с любовью к познанному. Но любящий питает свою душу доброй надеждой, благодаря которой он превосходит дурного человека. Если также, по всей видимости, в последовательности мыслей Порфирия каждое из четырех качеств вытекает соответственно из предыдущего, то тем не менее обоснование восхождения остается странно неопределенным: почему эрос в смысле платонической веры в стремление человека к красоте не становится началом, а понимается как будто как конечная точка некоего восхождения, мотивация которого не проясняется? К тому же указание о том, что нужно сначала верить, ни в коей мере не охватывает космологические и онтологические аспекты платоновского учения об эросе. Функция доброй надежды как питания души на всю жизнь объясняется не в последнюю очередь тем, что эрос именно не может быть той универсальной силой, той тоской по высшему, которой обладал Плотин<sup>52</sup>.

Теперь мы вновь обнаруживаем в метафизике Прокла, который испытал большое влияние Ямвлиха и в то время, когда он в качестве схолаха афинской школы (примерно с 437 года до своей смерти в 485-м) решающим образом формировал неоплатонизм, три из четырех добродетелей Порфирия (любовь, истина, вера)<sup>53</sup>, но кроме этого мы видим здесь разработанную онтологическую систему. Исходя из охватывающей весь порядок бытия триады *moné — próodos — epistrophé* (причина — исхождение — возвращение) Прокл понимает Единое как невысказываемо Прекрасное, которое, оставаясь самим собой, передается как благо и своей красотой пробуждает на всех уровнях действительности любовь к себе<sup>54</sup>. Этот эрос проявляется в возвращении к изначальному Единому и в удалении того, что присоединилось в ходе растекания первого прекрасного на множество<sup>55</sup>. Это возвращение, и восхождение, упорядочено, оно создает пропорциональное тождество причиненного и причиняющего и непосредственно дано и именно в дорефлексивных формах сущего<sup>56</sup>: эротическая тоска по по-

Триада Ямвлиха любовь — надежда — вера также объясняется влиянием халдейских трактатов: *G. O'Daly*, 1994, 1254.

52. Плотин, Эннеады III 5, 5с.

53. Прокл, Комментарий к «Тимею» I 212, 21 слл.; Платоновская теология I 109, 4–16.

54. *W. Beierwaltes*, 1979, 275 слл.; 313–319; 367 слл.

55. Прокл, Комментарий к «Алквиаду» I 51, 15 слл.; 52, 1с.

56. Прокл по Платону (Кратил 416 b 6 слл.) выводит понятие прекрасного (*kalón*) из «звать» (*kaleîn*) или из «очаровывать» (*keleîn*). Без человеческого посредничества божественно Прекрасное зовет космос к себе ввысь: Комментарий к «Алквиаду» I 328, 11 сл., Платоновская теология I 108, 7 слл. Ср. *W. Beierwaltes*, 1997, 86 сл.

рождающему и неморальное увещание, как в письме Порфирия, запускают по Проклу динамику обращения и познания. Мышление может при этом себя упразднить, совпадая с верой<sup>57</sup>. Таким образом, вера, истина и любовь могут быть определены как три причины, которые находятся в начале восхождения сущего к божественному. Эти три направленных ввысь движения выходят на три цели, причем истина ведет к божественной мудрости или к освещению знания всего бытия и соединяет мыслящее с мыслимым<sup>58</sup>, а любовь обращает прекрасное мира к божественно прекрасному и дает ему там приют<sup>59</sup>. Вера, которую Прокл пытается освободить от привязанности к мнению с нулевой степенью знания, ведет к бессловесной и невысказываемой благодати (*agathótes*) божественного, которая к тому же как мудрость и красота составляет его подлинное бытие. Согласно пропорции, вера внутри этой триады умопостигаемых причин воплощает высшую силу: именно потому, что не развертывает свое мистическое действие средствами гнозиса, именно потому, что она находится не у нас и не есть наша вещь, а превосходит наше познание<sup>60</sup>, именно потому, что единение с единым есть бессловесное священнодействие, а не дискурсивная операция мышления, эта вера приобретает в причине (*Verharren*), молчании, в отрешении от мышления и действия свою силу. Истина также и в этой концепции есть совпадение мышления и мыслимого, там, где речь идет о единстве, она должна уступать первое место вере, самоотдаче божественному свету<sup>61</sup>. В то время как понятие истины еще остается прикрепленным к философии и имплицитно некий умопостигаемый акт, вера считается ритуалом единения с непознаваемым как таковым благом. Тем не менее вера, любовь и истина не должны пониматься как три дивергентные или даже друг с другом конкурирующие силы (*Entwürfe*). Наоборот, Прокл подчеркивает космическое воздействие этой триады, когда эрос, проникая от умопостигаемого к мировому, все обращает к божественной красоте, истина освещает всю целостность бытия, а вера каждое отдельное закрепляет в благе. При этом выявляющееся здесь онтологически универсальное понимание триады, которая в противоположность к Порфирию развивается не из морально-философского импульса, тем не менее может быть использовано для этических задач. Прокл подчеркивает (Платоновская теология I 112, 4–15) род-

57. Прокл, Платоновская теология I 109, 17–11 16. Ср. *W. Beierwaltes*, 1997, 87.

58. Прокл, Платоновская теология I 109, 15–22. Комментарий к «Тимею» I 51, 19–52, 1.

59. Там же, 109, 9–15.

60. Там же, 110, 10.

61. Там же, 112, 21–24.

ство веры, истины и любви тем, что он через отождествление лживого (*philopseudés*) и неверного (*áapistos*) в обратном выводе приходит к эквивалентности правдолюбивого (*philaléthes*) и верующего (*pistós*). Эрос как третий аспект этой триады после замечания о том, что относящееся к вере более всего подходит для дружбы (*phília*), вводится в некоторой степени произвольно и при неартикулированном отождествлении эроса и дружбы. Как уже было прослежено, и вера занимает здесь самое высокое положение, поскольку она как добродетель единения снимает всякую раздвоенность, вызывающую расколы, и устраняет войны. Здесь перед нами вера в своей ослабленной форме как элемент *conditio humana*, но она, как и платонические добродетели благоразумия (*sophrosýne*), справедливости (*dikaíosýne*) и знания (*epistéme*), которые она все в себе содержит<sup>62</sup>, действительно находит себе приют в космосе богов. В конце концов мистическая сила каждой добродетели, освещает ли она как истина или инициирует путь наверх как эрос, обеспечивает спасение мира становления<sup>63</sup>. Таким образом, добродетель истины — в полной противоположности к определяемой каждый раз нормативно истинности — выступает вовне самопроизвольно в качестве витального космического принципа, касаясь на человеческом уровне Ума тем, что, всё освещая, делает явным прозрение, исходящее из Единого<sup>64</sup>.

### Поздний неоплатонизм

После Прокла, влияние которого оставалось решающим до конца платонизма, осуществляется возвращение (*epistrophé*) духа к самому себе, поскольку Ум не был подвержен никакому изменению и тем самым всегда мог постигать себя самого. Это *epistrophé* ведет к гармоническому сродству (*oikeíosis / epharmosis*) с умопостигаемым, так что Прокл может описывать истину также как *epharmogé*, как прилаживание познающего Ума к познанному (Комментарии к «Тимею» 2, 287, 3 слл.). Но разум, занявший место Ума, обнаруживает себя в конфронтации с постоянной изменчивостью действительности, ставшей объектом. Филопон в своем Комментарии к «Категориям» Аристотеля перенимает эту прокловскую концепцию истины как *epharmogé* и использует ее также для дискурсивного мышления: логос, правда, изменяется столь же мало, как и Ум, но он определяет мир становления из-за его изменчивости как объект своего обращения, независимо от того, является логос ис-

62. Там же, 113,4–7.

63. Там же, 109, 9–15.

64. Прокл, Комментарий к «Алквиаду» I 52, 1.

тинным или ложным. Высказывание «Сократ сидит», к примеру, в своей силе не является самодостаточным, а зависит от действий Сократа. Поэтому истина имеет место не в самих содержаниях [Sachverhalten] (*prágmata*), не в высказываниях, а в прилаживании (*epharmogé*) логосов и содержаний<sup>65</sup>. Истина есть тем самым относительное понятие. Как правильное зашнуровывание ботинка не зависит исключительно ни от ноги, ни от ботинка, а состоит в прилаживании ботинка к ноге, так и истина понимается как модус удавшегося прилаживания логоса и содержания, при том что она не имманентна соответственно ни тому, ни другому<sup>66</sup>.

Это в значительной степени ориентированное на корреспондентную теорию понятие истины представляет собой лишь по видимости отклонение от учения об Уме и истине в классическом неоплатонизме и есть результат интенсивного комментирования Аристотеля и особенно его логических трактатов. Таким образом, в комментариях к Органону этой оппозиционной паре истина/ложь отводится место в области высказывания<sup>67</sup>, но ни простое слово, ни вещь не подлежат этой паре противоположностей, так как, следуя Аристотелю, истину рассматривают как согласованность двоицы – мышления и вещи<sup>68</sup>. Однако комментаторы-неоплатоники перенимают также и не тематизированную Аристотелем более высокую истину, которая не постигается как согласованность между мышлением и мыслимым. Они при этом помимо учения Аристотеля, интерпретированного как имманентная логика и введение в философию, развивают дальше уже при Плотине нормативно определенную соразмерность Ума и истины: также у неоплатоников из Александрии истина есть сама по себе не *adaequatio rei ad intellectus* [соответствие вещи и ума], а активное, не результат дискурсивного мышления и восприятия чего-то внешнего, а неделимое созерцание Единого<sup>69</sup>.

Это высшее бытие не могло бы быть постигнуто, если бы оно само не было бы чистой и высшей истиной — Асклепий говорит

65. *Филопон*, Комментарии к «Категориям» Аристотеля 81, 25–31.

66. *Филопон*, Комментарии к «Категориям» Аристотеля 81, 29–34. Илия, как и Филопон, представитель школы Аммония, также сравнивал истину с отношением пригодности ботинка к ноге: *Elias*, In Cat. [Комментарии к «Категориям» Аристотеля] 184, 16–22.

67. *Дексипп* [Dexippos], Комментарии к «Категориям» Аристотеля 60, 15 сл.; *Аммоний*, Комментарии к «Категориям» Аристотеля 52, 21 сл., In. Int. [Комментарии к «Об истолковании»] 2, 24; *Филопон*, Комментарии к «О душе» 544, 18–29; *Симпликий*, Комментарии к «О душе» 206, 30 сл., Комментарии к «Категориям» 119, 10 слл.

68. *Аммоний*, In. Int. [Комментарии к «Об истолковании»] 21, 8 слл.; 82, 16–20.

69. *Аммоний*, In. Int. [Комментарии к «Об истолковании»] 27, 26–33; *Филопон*, Комментарии к «О душе» 72, 25 сл.; 544, 29–545, 15.



о некоей истине в умопостигаемых вещах (*prágmata*), лишь благодаря которым и возможна истина<sup>70</sup>. В качестве причины передающаяся истина умопостигаемого мира стоит над зачисляющей от нее истиной нашего познания (*alétheia en gnósei*).

Согласно нередкой в позднем неоплатонизме тенденции к иерархизации умопостигаемого Ум разделяется на два существенных момента, причем *nus theoretikós* нацелен на истину бытия, а *nus praktikós* — на добродетели<sup>71</sup>, но и здесь надо учитывать влияние Прокла, который говорил о двойственном обращении Ума, цель которого с одной стороны, в сущем, с другой — в благе<sup>72</sup>.

При этом истины эмпирического мира понимаются как разделенные на множество индивидуальности, которые свое бытие получают как долю от некоей первой божественной истины (*próte theía alétheia*, Симпликий, К «Руководству» Эпиктета 35, 23). Эта божественная истина как первая монада (*archiké monás*) и лежащее-в-основе всего стоит над индивидуальными формами истины и создает род «истина». Вследствие этого выведения из одного единого принципа истины эмпирического мира не могут пониматься как противоположности к создающей их божественной причине, первоистине.

Дискурсивное мышление может, таким образом, выправляться по Уму и в конце концов после многого истинного созерцать свет умопостигаемой истины<sup>73</sup>. Эту ориентацию души на действительно сущее Дамаский, учитель Симпликия, подчеркивает как правильную духовную установку<sup>74</sup>. Что касается теперь вопроса о доступности истины, то Ум хоть и признается любым человеком в качестве функции души, но не каждый использует эту силу для познания истины<sup>75</sup>. Ее величие и великолепие все же позволяют надеяться на то, что человек сможет уже здесь и сейчас ее постичь хотя бы в отдельных аспектах. Ибо так же, как и стрелок из лука почти не может промахнуться мимо больших ворот, так и человек не может пройти мимо истины, совсем ее не заметив.

На одном частном случае философа Симпликий показывает, что истина может быть фактически реализована как осуществление некоей просветленной жизни<sup>76</sup>, и тем самым в конце античности он дает пристанище истине и в этом мире.

70. *Асклепий*, Комментарии к «Метафизике» 115, 16 сл.

71. Он же, Комментарии к «Метафизике» 115, 16 сл., *Филопон*, Комментарии к «О душе» 194, 18–26; 241, 9–14.

72. *Прокл*, Комментарий к «Тимею» 2, 287, 5–11.

73. *Дамаский*, Комментарий к «Федону» 1, 87.

74. Он же, Комментарий к «Федону» 3, 92.

75. *Асклепий*, Комментарии к «Метафизике» 114, 10–15; 116, 16–30.

76. *Симпликий*, К «Руководству» Эпиктета 32, 206–210.

## Литература

82

Людвиг  
Фладдерер

- Beierwaltes, Werner, 1979, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main. Beierwaltes, Werner, 1980, *Deus et veritas. Zur Rezeption des griechischen Wahrheitsbegriffes in der frühchristlichen Theologie*, in: E. Daßmann / K.S. Frank (Hrsg.), *Pietas* (FS B. Kötting), JbAC, Erg. Bd. 8, Münster, 15–29.
- Beierwaltes, Werner, 1991, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3. Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen*, Frankfurt am Main.
- Beierwaltes, Werner, 1997, *Dionysios Areopagites — ein christlicher Proklos?*, in: Th. Kobusch / B. Mojsisch (Hrsg.), *Platon in der abendländischer Geistesgeschichte*, Darmstadt, 71–100.
- Beierwaltes, Werner, 2001, *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*, Frankfurt am Main.
- Bussanich, J., 1996, Plotinus's metaphysics of the One, in: L. P. Gerson (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge, 38–65.
- Dillon, J., 1996, *Iamblichos*, in: F. Ricken (Hrsg.), *Philosophen der Antike II*, Stuttgart etc., 244–263.
- Dörrie, H., 1976, *Platonica Minora*, München.
- Dörrie, H. / Baltes, M., 2002, Der Platonismus in der Antike. Grundlagen — System — Entwicklung. Die *philosophische Lehre des Platonismus. Bd. 6.1/2*. Von der «Seele» als der Ursache aller sinnvollen Abläufe, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Emilsson, E. K., 1996, *Cognition and its object*, in: L. P. Gerson (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge, 217–249.
- Gombocz, W. L., 1997, *Die Philosophie der ausgehenden Antike und des frühen Mittelalters*, München.
- Hadot, I., 2002, Die Stellung des Nettplatonikers Simplicios zum Verhältnis der Philosophie zu Religion und Theurgie, in: Th. Kobusch / M. Erler (Hrsg.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*, BzA 169, München / Leipzig, 323–343.
- Halfwassen, J., 1992, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, BzA 9, Stuttgart.
- Halfwassen J., 1994, *Geist und Selbstbewußtsein. Studien zu Plotin und Numenios*, in: Akad. der Wiss. und der Lit. Mainz, Geisteswiss. und sozialwiss. Kl., Nr. 10, Stuttgart.
- Leinkauf, Th., 2002, *Die Bestimmung des höchsten Prinzips als reines Sein — (Porphyrios), Victorinus, Boethius*, in: Th. Kobusch / M. Erler (Hrsg.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*, BzA 169, München / Leipzig, 63–97.
- O'Brien Wicker, K., 1987, *Porphyry the philosopher. To Marcella*, Atlanta.
- O'Daly, G., 1994, «Jamblich», *RAC*, 16, 1243–1259.
- Puntel, L. B., 1995, «Der Wahrheitsbegriff in Philosophie und Theologie», *ZThK*, Beih. 9, 16–45.
- Puntel, L. B., 2001, Art. «Wahrheit. I Begriff», *LThK*, 10, 926–929.
- Roloff, D., 1970, *Plotin. Die Großschrift III,8 — V,8 — V,5 — II, 9*, Berlin.
- Schroeder, 1996, *Plotinus and language*, in: L. P. Gerson (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge, 339–347.
- Szaif, Jan, 2002, *Die Aletheia in Platons Tugendlehre*, in: D. O'Meara / J. Schüsler, *Verité: Antiquité — Modernité*, Lausanne.
- Szlezak, Th. A., 1979, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel / Stuttgart.

# Сущность языка

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР

*Heidegger M. Band 12, Frankfurt am Mein, 1985, ss.148–204.*

*Перевод с немецкого К. Северцева*

## I

Следующие три доклада объединены под заголовком «Сущность языка».

Они могли бы дать нам возможность произвести некий опыт с языком.

С чем-то, будь оно вещь, человек, Бог, иметь опыт означает, что оно выпало на нашу долю, чем-то нас задело, нам досталось, нас опрокинуло и изменило. Речь о «проведении опыта» предполагает в этом выражении, что мы не производим опыт на себе; произвести означает здесь: нечто перенести, претерпеть, вслушиваясь, воспринять, принять, поскольку мы ему покоряемся. Это происходит, это случается, это устраивается.<sup>1</sup>

Произвести опыт с языком тогда означает: позволить нам преднамеренно затребовать язык благодаря тому, что мы на него вступаем, себя им связываем. Если это истинно, что человек имеет подлинное местопребывание своего бытийствования (Daseins) в языке, независимо от того, знает он об этом или нет, тогда опыт, который мы производим с языком, затрагивает нас в самом внутреннем порядке нашего бытийствования. Мы, которые говорим языком, можем тогда через такие опыты измениться, сразу или со временем. Теперь, однако, вероятно, опыт, который мы имеем с языком, даже тогда уже велик для нас сегодняшних, если он задевает нас хотя бы настолько, чтобы мы стали внимательны сначала к нашему отношению к языку, чтобы помнить отныне это отношение<sup>2</sup>.

Ибо если предположить, что мы были бы спрошены в лицо: «В каком отношении вы всё же находитесь к языку, на котором вы говорите?» — мы вынуждены бы были не откладывать

1. Es macht sich etwas, es schickt sich, es fügt sich.

2. Без рефлексии. — *Прим. автора.*

ответ; мы тотчас нашли бы помочи и опору, которые бы позволили нам вывести вопрос на надежный путь.

Мы говорим языком. Как иначе мы можем быть близки к языку, чем не через говорение? Тем не менее отношение к языку неопределенно, темно, едва ли не безмолвно. Если мы задумаемся такому диковинному положению вещей, то едва ли удасться избежать того, чтобы каждое замечание об этом чувствительно удивляло нас и звучало непонятно. Поэтому было бы хорошо, чтобы мы отучили себя слышать всегда только то, что мы уже понимаем. Эта уступка действительна не только для каждого отдельного слушателя, она действительна еще больше для того, кто пытается говорить о языке, особенно тогда, когда это говорение подчинено единственному намерению — показать возможности, которые позволят нам стать вдумчивыми к языку и нашему отношению к нему.

Однако теперь это, то есть произвести опыт с языком, есть нечто другое, чем приобретать знания о языке. Такие знания поставляются нам языкознанием, лингвистикой и филологией различных языков, психологией и философией языка и постоянно расширяются до необозримого. В последнее время научное и философское исследование языков все решительнее нацеливается на построение того, что называют «метаязыком». Научная философия, которая пускается на построение этого сверхязыка, логично понимается как металингвистика. Это звучит как метафизика, и не только так звучит, но и *есть*; так как металингвистика суть метафизика сплошной технологизации всех языков для самостоятельно функционирующего межпланетного информационного орудия. Метаязык и спутник, металингвистика и ракетная техника суть одно и то же.

Теперь, конечно, не может войти в моду мнение, которое бы пренебрежительно оценивало научное и философское исследование языков и языка. Это исследование имеет свое особое право и свой собственный вес.

Оно во всякое время дает возможность изучать пригодное для использования своим способом. Но одно дело — научное и философское знание о языке, другое — опыт, который мы имеем с языком. Удастся ли нам попытка явить возможный опыт, простирающийся настолько далеко, чтобы удовлетворить каждого из нас? Такой синицы в руках никто из нас не имеет.

Что остается еще сделать, так это указать пути, которые ведут к возможности иметь опыт с языком. Такие пути имеются с давнего времени. Они очень редко складываются таким образом, что через них возможный опыт с языком приходит к языку. В опытах, которые мы производим с языком, язык сам заводит речь о себе. Можно предположить, что такое будет происходить в любое время в каждом разговоре. Однако, когда бы и как мы ни говорили языком, сам язык при этом на язык нико-

гда не приходит. На язык в разговоре приходит всевозможное, прежде всего то, что мы обсуждаем: положение дел, какое-либо происшествие, вопрос, просьба. Только благодаря тому, что в повседневной речи язык не заводит речь о самом себе, скорее удерживает себя, мы в состоянии говорить именно языком, вести речь о том и о сем, не прерывая разговора.

Но где сам язык приходит на язык и как язык берет слово? Как ни странно, там, где мы для чего-то, что нас касается, привлекает нас, затрудняет, теснит или подбадривает, не находим слова. Мы оставляем тогда то, что подразумеваем, невысказанным и при этом проходим, как следует не обдумывая, через мгновения, в которые нас сам язык вместе со своей сущностью дотронулся издали и мельком.

Где, однако, нужно заводить речь о чем-то, что до сих пор никогда не говорилось<sup>3</sup>, там всё зависит от того, дарит ли язык подходящее слово или

отказывает. Один из этих случаев — это случай поэта. Так как поэт может попасть в ситуацию, когда он должен заводить речь об опыте, который производит с языком, преднамеренно и, что называется, поэтически.

Среди поздних, простых, почти песенных стихотворений *Стефана Георге* находится одно, которое надписано: *Слово*. Стихотворение появилось в 1919 году и позже было включено в томик стихов, который озаглавлен «*Новое царство*» (S.134). Стихотворение состоит из семи двустрочных строф. Первые три ясно контрастируют с другими тремя, обе триады снова в целом контрастируют с седьмой, заключительной строфой. Способ, которым мы здесь кратко, но в то же время во всех трех докладах беседуем со стихотворением, не поднимается до уровня научности. Стихотворение гласит:

#### С Л О В О

Из далей чудеса и сны  
Я нес в предел моей страны  
Ждал норны мрачной чтоб она  
Нашла в ключе их имена —  
  
Схватить я мог их цепко тут  
Чрез грань теперь они цветут...  
  
Раз я из странствий шел назад  
Добыв богатый дивный клад  
  
Рекла не скоро норна мне:  
«Не спит здесь ничего на дне».

3. «Время и бытие» — невынесенное здесь 1923–1926 годов нужное для осмысления языка — и к неопубликованному сразу набросанному отрывку. — *Прим. автора.*

Тут клад из рук моих скользнул  
Его в мой край я не вернул...

Так я скорбя познал запрет:  
Не быть вещам где слова нет<sup>4</sup>.  
(Перевод Вл. Бибихина)

После этих кратких осторожных замечаний мы соблазняемся остановиться на заключительной строке стихотворения: «Не быть вещам где слова нет». Ибо она приносит слово языка, это слово само преднамеренно приводит к языку и говорит кое-что об отношении между словом и вещью. Содержанию последней строки можно придать другую форму — в виде высказывания, которое гласит: не существует вещи, где отсутствует слово. Где чего-то нет, существует брешь, выступило место разлома. Совершить разлом вещи означает: чего-то её лишить, заставить чему-то отсутствовать. Лишена — значит: отсутствует. Нет вещи, где слово отсутствует, и именно слово, которое соответствующим образом называет вещь. Что означает «называть»? Мы можем ответить: нечто снабдить именем. И что значит имя? Некое обозначение, которое нечто придает вместе со звуковым и письменным знаком, вместе с шифром. И что значит знак? Он некий сигнал? Или какой-то ярлык? Некая примета? Или какой-то намек? Или всё это и ещё другое? Мы стали очень неряшливыми и машинальными в постижении и использовании знаков.

Является ли имя, является ли слово знаком? Всё заключается в том, как мы мыслим то, что говорят слова «знак» и «имя». И мы замечаем уже в этих незначительных указаниях, в каком течение мы попадаем, если слово как слово, язык как язык приходит к языку. О том, что заслушанное стихотворение при слове «слово» мыслит имя, говорит вторая строфа:

#### 4. D A S W O R T

Wunder von ferne oder träum  
Bracht ich an meines landes saum  
Und harrte bis die graue norn  
Den namen fand in ihrem born —  
Drauf könnt ichs greifen dicht und stark  
Nun blüht und glänzt es durch die mark. . .  
Einst langt ich an nach guter fahrt  
Mit einem kleinod reich und zart  
Sie suchte lang und gab mir kund:  
«So schläft hier nichts auf tiefem grund»  
Worauf es meiner hand entrann  
Und nie mein land den schätz gewann ...  
So lernt ich traurig den verzieht:  
Kein ding sei wo das wort gebricht.

Ждал норны мрачной чтоб она  
Нашла в ключе их имена.

Между тем названные здесь искательница имени — норна, а также место её поисков — ключ заставляют нас колебаться в том, чтобы понимать «имя» в качестве простого наименования.

Возможно, под именем и называющим словом подразумевается известный оборот: именем царя, именем Бога. Готфрид Бенн начинает свое стихотворение так: «Именем того, кто дает время». «Именем» здесь означает: приказом, по приказу. Слова «имя» и «слово» другие в георгиевском стихе, ибо помыслены глубже, чем голые знаки. Однако что я говорю? Неужели в стихотворении в самом деле ещё и думают? Конечно, в стихах такого уровня думают, хотя и без науки, без философии. Если это так, то мы можем, мы должны, конечно с известной скромностью и осторожностью, более осмысленно разобраться также и с выбранной нами заключительной строкой стихотворения, которое озаглавлено «Слово». Строка гласит:

Не быть вещам, где слова нет.

Мы отваживаемся перефразировать: не существует вещи, где отсутствует слово. Вещь здесь понимается в традиционном широком смысле, который подразумевает произвольно любое, которое как-либо существует. Так понятой вещью будет также и Бог. Лишь где слово найдено для вещи, вещь суть какая-нибудь вещь. Таким образом, *она* существует. Следовательно, мы должны подчеркнуть: никакой вещи нет, где слово, то есть имя, отсутствует. Слово приобретает для вещи лишь бытие. Всё же, как голое слово может совершить то, чтобы заставить нечто быть? Истинное положение дел тем не менее заключается в другом. Посмотрите на спутник Земли. Эта вещь, если нечто такое есть, *существует* независимо от имени, которое прибавилось к ней дополнительно. Но, возможно, она состоит в родстве с вещами от рода ракет, атомных бомб, реакторов и подобных им, но не с теми, которые поэт называет в первой строфе первой триады:

Из далей чудеса и сны  
Я нес в предел моей страны.

Все же бесчисленное число людей даже считают эту «вещь» — спутник Земли — чудом, эту «вещь», которая неистовствует там и тут в безмировом «мире» — пространстве; и для многих это было и есть еще мечта: чудо и мечта современной техники, которая меньше всего могла бы быть готова признать мысль, что слово доставляет вещам их бытие. Не слова, а дела засчи-

тываются в счете планетарного исчисления. Для чего поэты?.. И тем не менее!

Но давайте один раз откажемся от поспешности в мыслях. Не находится ли даже и эта вещь, что она есть и как она есть, в имени своего имени? Конечно. Если бы гонка в смысле величайшего технического увеличения скоростей, в чьем потоке времени единственно и могут современные машины и аппараты быть тем, чем они есть, не определена была бы человеком и не была бы представлена<sup>5</sup> к исполнению в его приказанию, это приказание к такой гонке не вызвано бы было и не утверждено человеком, слово не высказывало бы этого положения, и тогда спутник не был бы вещью: нет вещи, где отсутствует слово. Итак, остается одна загадочная вещь: слово языка и его отношение к вещи, к чему-либо, что есть, — что оно есть и как оно есть.

Поэтому мы считаем целесообразным подготовить возможность для того, чтобы произвести опыт с языком. И мы сейчас еще внимательнее вслушиваемся в то, где такой опыт обсуждается высоким и благородным способом. Мы слушаем прочитанное стихотворение. Услышали ли мы его? Едва ли. Мы выхватили только — и то довольно грубо — последний стих и даже переделали его в непоэтическое высказывание: нет вещи, где отсутствует слово. Мы могли бы сделать ещё больше и подробно разложить высказывание по полочкам: нечто существует лишь там, где подходящее и ответственное слово называет нечто как сущее и, таким образом, учреждает соответствующее сущее как таковое. Означает ли это в то же время: бытие бывает лишь там, где говорит подходящее слово? Откуда слово берет для этого свою пригодность? Поэт ничего не говорит об этом. Но все же, заключительный стих содержит высказывание: бытие всего, что есть, жительствоует в слове. Поэтому справедливо положение: язык — это дом бытия. Так подходя, мы привели бы для прежде когда-то очевидного положения мышления самое прекрасное подтверждение из художественного слова — и на самом деле всё перемешали бы. У нас художественное слово умалилось бы до ссылки, и мышление далось бы легко, и даже уже забылось, от чего оно зависит, именно от опыта с языком. Поэтому мы водворяем сначала выхваченные и переписанные заключительные строки стихотворения обратно в строфу неприкосновенными:

Так я скорбя познал запрет:  
Не быть (sei) вещам где слова нет.

После «запрета» очень скупой на знаки поэт поставил двое-точие. Поэтому можно было бы ожидать, что должно последо-

5. Die Ge-Stellnis — по-ставленное. — *Прим. автора.*



вать то, что, будучи охарактеризовано грамматически, сказывается в прямой речи:

Так я скорбя познал запрет:  
Не существует (ist) вещи где слова нет.

89

*Сущность  
языка*

Однако Стефан Георге вместо «существует» говорит: быть; и он мог бы пропустить двоеточие согласно стилю, по обыкновению им практикуемому. Это было бы более соответствующим косвенной речи последнего стиха, будь это так. Стиль же Георге можно, вероятно, иллюстрировать многими примерами; например, местом из Гёте «Вступление к наброску учения о свете». Там стоит:

«Но чтобы не показалось, что мы уж очень трусливо уклоняемся от объяснений, мы следующим описательным образом изложим сказанное: цветом пусть будет<sup>6</sup> элементарное явление природы, которое раскрывается чувству зрения...»

То, что следует за двоеточием, Гёте понимает как объяснение того, что является цветом, и он говорит: «Цветом пусть будет...» Как, однако, вещь объясняется в последней строфе стихотворения Георге? Здесь речь идет не о теоретическом объяснении феномена, а об отказе:

Так я скорбя познал запрет:  
Не быть вещам где слова нет.

Сообщает ли то, что следует за двоеточием, содержание отказа? Отказывает ли поэт в том, что никакая вещь не бывает, где слова нет? С точностью до наоборот. В усвоенном отказе заключено, что он как раз допускает, что никакой вещи не бывает, где слова нет.

К чему эта церемония изощренных объяснений? Дело ведь ясно. Нет, ничего не ясно; но все значительно. Насколько? Насколько необходимо слышать, как созывается в последней строфе стихотворения Целое того опыта, который поэт имел со словом и, таким образом, одновременно с языком; так как мы должны следить за тем, чтобы колебание поэтической речи не осело на неподвижный рельс однозначного высказывания и не разрушилось таким образом.

Тогда последняя строка «не быть вещам где слова нет» имеет еще и другой смысл, нежели смысл переименованного в косвенную речь высказывания для констатации, которая гласит: не существуют вещи, где слова нет. И смысл этот следующий.

Когда после двоеточия «отказывается» слову, называется не то, в чем отказывается, а называется область, в которую должен быть впущен отказ, называется предписание к впуску-

6. Die Farbe sei... — *Прим. пер.*

нию-себя в познанное сейчас отношение между словом и вещью. От чего поэт был научен отказаться — это есть когда-то заповеданное воззрение на отношении вещи и слова. Отказ касается до сих пор привычного поэтического отношения к слову. Отказ — это готовность к другому отношению. В таком случае в строке: «Не быть вещам где слова нет», если выразить грамматически, «быть» (sei) будет не конъюнктивом к «есть», а видом императива, повеления, которому следует поэт, чтобы сохранить это в будущем. В таком случае в стихе: «Не быть вещам где слова нет» это «быть» говорит не что иное как: впредь никакую вещь не считай существующей, где нет слова. В этом как предписании понятием «быть» поэт сулит себе выученный отказ, в котором он отбрасывает мнение, что нечто также тогда есть и уже было, если даже слово еще отсутствовало. Что означает отказ? Слово «отказ» (Verzicht) принадлежит к глаголу «прощать» (verzeihen); старый оборот гласит: «простить некое дело (вещь)», сдать нечто, от чего отказываются. Находят то же самое в латинском слове dicere — *сказать*, греческом δεικνύμι — *показывать*, старонемецкое sagen: современное sagen — *сказать*. Отказ — это отречение. В своем отказе поэт отказывает своему прежнему отношению к слову. Только это? Нет, в объявленном отказе ему уже посулено некое предписание, по которому он больше не в состоянии служить.

Теперь было бы похожем на насилие утверждать повелительную интерпретацию как единственно возможную. Вероятно, в художественной речи это «быть» колеблется между одним и другим смыслом: предписанием как требованием и самоподчинением этому.<sup>7</sup>

Поэт научен отказу. Он приобрел опыт. С чем? С вещью и ее отношением к слову. Но заголовок стихотворения звучит: Слово. Подлинный опыт поэт имел со словом, и именно со словом, поскольку лишь слово предоставляет какое-либо отношение к вещи. Мысля яснее: поэт испытал, что лишь слово допускает являться и, таким образом, присутствовать вещи как вещи, какой она есть. Слово обещается<sup>8</sup> поэту как то, что содержит и соблюдает вещь в ее бытии. Поэт имеет опыт с властью слова, с достоинством слова, насколько это может мыслиться широко и высоко. Однако слово в то же время такое благо, которое доверительно и доверено поэту в необычном смысле.

Поэту дана поэтическая профессия в смысле призвания к слову как кладезю бытия. Отказ, которому учится поэт, есть вид того исполненного самоотречения, которому одному причитается это долго Скрываемое и подлинно уже Посуленное.<sup>9</sup>

7. Gelassenheit — покорностью. — Прим. автора.

8. Sagt sich zu — досказывается, сулится. — Прим. пер.

9. Zugesagte — букв. досказанное, перенос. обещанное. — Прим. пер.

Таким образом, поэт должен был бы приветствовать такой опыт, приносящий ему наибольшую из всех радостей, которые только могут быть дарованы поэту. Вместо этого стихотворение извещает: «Так я скорбя познал запрет». Таким образом, поэт удручен отказом как потерей. Но отказ — как обнаружилось — не является потерей. То «скорбное» касается не отказа, а обучения отказом. Скорбь все-таки не подавленность и не хандра. Настоящая скорбь бывает согласна с самым радостным, но для него, поскольку лишена его, в лишении медлит и накапливается. В то время как поэт учится такому отказу, он приобретает опыт высокой власти слова. Он слышит изначальную весть о том, что поручено поэтической речи. Он никогда не мог бы проходить опыт, который имеет со словом, если бы не был настроен на скорбь, не пребывал в настроении недозволенности для пребывания рядом с Отнятым, но в то же время для первоначального прихода Накопленного.

Немногих указаний может хватить, чтобы стало яснее, какой опыт поэт произвел с языком. Следует понять, что означает в точном смысле слова *eundo assequi* (лат.): в шествию, по пути что-то настигнуть, в течение пути овладеть этим. Чего достигает поэт? Не одного лишь знания. Он попадает в отношении слова к вещи. Это отношение, однако, не есть отношение между вещью на одной стороне и словом — на другой. Само слово — это отношение, которое, соответственно, удерживает в себе вещь так, что она «есть» некая вещь.<sup>10</sup>

Однако эти указания хотят увести уж слишком далеко, тогда как мы подводим еще только итог опыта, который поэт произвел со словом, вместо того чтобы нам вступить в сам опыт. Как произошел опыт? Ответ на этот вопрос может указать словечко, которое мы при указании на последнюю строфу оставили нерассмотренным:

Так я скорбя познал запрет:  
Не быть вещам где слова нет.

«Так я познал...» Всё же как? Так, как это сказывают стоящие впереди шесть строф. Из того, что только что говорилось о последней строфе, мог бы упасть некоторый свет на эти шесть строф. Они должны, однако, говорить из Целого стихотворения сами за себя.

В шести строфах говорит опыт, который поэт соделывает с языком. Ему посылается нечто такое, что затрагивает его и изменяет его отношение к слову. Поэтому прежде любого отношения к языку должно быть названным то, в чем пребывал поэт перед опытом. Об этом сказано в первых трех строфах.

10. Тем самым названо лишь сомнительное. — Прим. автора.

Последняя строка третьей строфы оканчивается многоточием и характеризует, таким образом, снятие первой триады относительно второй. Тогда с четвертой строфой вступает в действие вторая триада; а именно внезапно словом «раз», которое здесь по старому значению означает то же самое что и: однажды. Вторая триада сказывает, что поэт узнает раз и навсегда. Опыт — это прохождение пути. Путь ведет через местность. К ней принадлежит как страна поэта, так и место обитания мрачной Норны, то есть древней богини судьбы. Она живет на краю, на границе поэтической страны, которая, как рубеж, сама является пограничной областью. Мрачная Норна охраняет свой ключ, то есть источник, в котором она ищет на глубоком дне имена, чтобы зачерпнуть их. Слово, язык, входит в область этой таинственной местности, где художественная речь граничит с судьбоносным источником языка. Сначала и еще некоторое время кажется, будто поэт нуждается лишь в чудесах, которые его очаровывают, или снах, которые у него исчезают, чтобы из них в безмятежной уверенности можно было черпать слова, которые годятся для всего, что вообразилось ему в чудесных мечтах. Прежде поэт, благодаря своим удавшимся поэтическим произведениям, почитал чудеса и мечты, которые уже по собственному почину сами по себе весьма достоверно располагались в бытии, требовалось лишь искусство найти для них слово, которое их описывает и изображает. Сначала и некоторое время это казалось таким, как будто бы слова были как ухваты, которые обхватывают уже сущее и считающееся сущим, делают плотным, ваяют его и спешат таким образом сущему в красоте:

Из далей чудеса и сны  
Я нес в предел моей страны  
Ждал норны мрачной чтоб она  
Нашла в ключе их имена —  
Схватить я мог их цепко тут  
Чрез грань теперь они цветут...

Здесь чудо и мечты, там хватающие имена, и то и другое слипалось — в итоге получался художественный вымысел. Соответствовал ли он тому, что принадлежит поэту, что он учреждал именно как то, что оставалось бы, тем самым бы оно продолжалось и было?

Однажды тем не менее приходит для Стефана Георге мгновение, где прежнее, верное ему художество внезапно изменяет ему и заставляет его задуматься над словом Гельдерлина:

Но то, что остается, учреждается поэтами.<sup>11</sup>

11. Was bleibt aber, stiften die Dichter.

Однажды поэт опять-таки добрался, после удачной поездки и еще полный надежды, до старой богини судьбы и требует имен для богатого и драгоценного клада, который у него на руках. Это не «чудеса из далей» и не «мечты». Богиня ищет долго, но напрасно. Она оповещает его:

«Не спит здесь ничего на дне»

Тут клад из рук моих скользнул  
Его в мой край я не вернул...

Дивный богатый клад, уже находясь в руках, не попадает в бытие вещи, он не становится сокровищем, то есть поэтически хранимой собственностью страны. Поэт умалчивает о кладе, который не смог стать сокровищем его страны, но ему, однако, при всем том дарован опыт с языком, случай, который учит отказу, в таком самоотречении отказ сулит отношение слова и вещи. «Богатый и дивный клад» отличен от «чудес из далей и снов».

Если стихотворение — художественное выражение собственного поэтического пути Стефана Георге, мы можем предположить, что под кладом он имел в виду нежное изобилие Простого, которое приходит к поэту в последние годы его жизни как по-Суленное. То, что он научен отказу, свидетельствует это само стихотворение, которому посчастливилось стать собственным опытом языка, поющей песней.

Для нас тем не менее должно оставаться открытым, в состоянии ли мы принять участие в этом поэтическом опыте с языком должным образом. Опасность состоит в том, что мы одному такому стихотворению даем слишком высокую цену, то есть слишком много думаем о нем умом и отгораживаем себя от поэтической взволнованности. Еще большая, конечно (что сегодня признают неохотно) опасность в том, что мы думаем слишком мало и противимся мысли, что подлинным опытом с языком мог бы быть только мыслящий опыт, тем более что высшее искусство весьма несхожей великой поэзии неизменно пульсирует в какой-то мысли. К чему тогда, однако, если это прежде всего зависит от мыслящего опыта с языком, указание на художественный опыт? Да к тому, что мышление опять-таки по соседству с искусством идет своим путем. Поэтому хорошо рядом с соседом, который живет по близости, думать об этом. Оба, искусство и мышление, всегда по-свойски нуждаются друг в друге, когда оказываются на самом краю. В какой области<sup>12</sup> само соседство имеет свое пространство, бывает для искусства и мышления хоть разными способами, но так определенно, что они находятся в той же самой области. Но так как держит-

12. Ortschaft — местность. — *Прим. автора.*

ся столетиями питаемое предубеждение, что мышление — это вещь *ratio*, то есть расчета в самом широком смысле, то уже не доверяют речи о соседстве мышления с искусством.

Мышление — это не средство для познания. Мышление тянет борозды в пашню бытия. В 1875 году Ницше однажды записывает (формат в восьмую долю листа WW XI, 20): «Наше мышление должно крепко пахнуть как нива в летний вечер». Сколько еще сегодня у нас осталось чувств для этого аромата?

Теперь можно повторить оба положения, с которых начинался доклад, более отчетливо: три доклада стоят под заголовком «Сущность языка». Они хотели бы поставить нас перед возможностью произвести мыслящий опыт с языком. Важно заметить: перед возможностью. Это так и останется начальной попыткой. Об этом заголовок, конечно, ничего не говорит. Заголовок «Сущность языка» звучит по содержанию скорее самонадеянно, точно здесь должно быть объявлено достовернейшее сообщение о сущности языка. Кроме того, по форме заголовок звучит слишком привычно, как: сущность искусства, сущность свободы, сущность техники, сущность истины, сущность религии и т. п. Мы проявляем великую неумеренность со всем этим производством сущности, по причинам, о которых мы сами едва ли внятно догадываемся. Но что, если мы самонадеянность и тривиальность заголовка устраним простой мерой предосторожности? Давайте дадим заголовку вопросительный знак, и именно таким образом, что весь заголовок встанет под этим знаком и вследствие этого зазвучит иначе. Тогда он зазвучит: Сущность? — языка? Теперь не только язык находится под вопросом, но в то же время то, что называется сущностью, ещё больше: находится под вопросом, принадлежит ли сущность и язык друг другу и как. Сущность? — языка? Благодаря вопросительному знаку все самонадеянное и привычное заголовка становится неустойчивым. Но в то же время вопрос называет другое. Сначала поднимаются следующие два вопроса:

Как мы должны запрашивать у языка, если наше отношение к нему запутанно, в любом случае неопределенно? Как должны мы осведомляться о сущности, если тотчас может стать оспариваемым то, что называется сущностью?

Мы можем выдумывать всевозможные пути, чтобы, так сказать, сноровистее сделать запрос у языка и расспрос о его сущности, но все потуги останутся напрасными до тех пор, пока мы игнорируем точки зрения, которые ни в коем случае не ограничиваются начатым сейчас вопрошанием.

Если мы запрашиваем у языка, и именно о его сущности, тогда сам язык должен уже подсказать и хотя бы шепотом одобрить нас<sup>13</sup>. Точно так же если мы хотим осведомиться

13. Dann muß uns doch die Sprache selber schon zugesprochen sein.

о сущности, и именно языка, то должно уже быть подсказано и одобрено нам также и то, что называется сущностью<sup>14</sup>.

Запрос и расспрос заранее нуждаются здесь и везде в одобрении того, о чем они, расследуя, ведут речь, чему они следуют. Любая ставка любого вопроса содержится уже внутри посула того, что ставится под вопрос.

Что мы узнаем, если достаточно глубоко продумаем это? Что вопрошание не есть подлинная хватка мышления, но подлинная хватка мышления — это слушание посула того, что должно быть поставлено под вопрос. Теперь вопрошание, однако, с древнейших времен истории нашего мышления считается авторитетной линией мышления, и это не случайно. Мышление настолько более мыслящее, чем более радикально оно ведет себя, чем больше идет от *radix*<sup>15</sup>, от корня всего того, что есть. Вопрошание мышления всегда остается поиском первых и последних оснований (Gründen). Почему? Потому что оно вопрошает о том, что нечто есть и чем оно есть, потому что Сутствующее сущности<sup>16</sup> с древних времен определилось как почва (Grund). Поскольку всякая сущность имеет характер почвы, поиск сущности является исследованием почвы и разработкой почвы. Мышление, которое направлено на так определенную сущность, есть в своей основе вопрошание. В конце доклада с заголовком «Вопрос о технике», прочитанного недавно, я сказал: «Всё же вопрошание — это благочестие мышления». Благочестивость здесь подразумевается в старом смысле: покорность, здесь именно тому, что должно продумывать мышление. Это принадлежит к волнующим опытам мышления, что оно подчас именно богатству предчувствия недостаточно сочувствует и не следует ему соответствующим способом. Так обстоит дело также с приведенным положением, что вопрошание бывает благочестием мышления. Упомянутый доклад, чье заключение развивает это положение, двигается уже с учетом того обстоятельства, что подлинной хваткой мышления не может быть вопрошание, но должно иметься настоящее слышание того посула, причем всякое вопрошание начинает им быть лишь тогда, когда расспрашивает сущность. Соответственно, заголовок наших докладов, даже если мы снабдим его вопросительным знаком, благодаря этому не станет именованием опыта мышления. Тем не менее он стоит там и ждет своего прояснения в том смысле, в котором только что было замечено о подлинной хватке мышления. Независимо от того, как мы запрашиваем у языка о его сущности, прежде всего необходимо, чтобы язык посулил нам себя

14. So muß uns auch, was Wesen heißt, schon zugesprochen sein.

15. Начало, корень (лат.). — *Прим. пер.*

16. Das Wesende des Wesens.

сам<sup>17</sup>. В этом случае сущность языка превращается в послужное слово сущности, то есть язык сущности<sup>18</sup> (см. П. Доклад).

Теперь заголовок «Сущность языка» теряет даже роль заголовка. То, что он говорит, есть созвучие думающему опыту, к возможности которого мы пытаемся себя подвести: сущность языка — язык сущности.

В случае если это положение, раз уж оно такое есть и может существовать, представляет собой, быть может, не напускное и поэтому не пустое переворачивание, тогда оно может дать наконец возможность, чтобы мы, когда придет пора, в обороте «язык сущности» не только для «языка», но и для «сущности» поставили другое слово.

Целое, которое нами сейчас затребовано, — сущность языка: язык сущности, — не есть ни заголовок, ни готовый ответ на вопрос. Пусть это будет ключевой фразой, которая могла бы вести нас по пути. При этом на нашем мыслительном пути нас должен сопровождать вначале уже воспринятый на слух художественный опыт слова. Мы с ним уже завязали беседу, которая показала: заключительный стих «не быть вещам где слова нет» указывает на отношение слова и вещи таким образом, что само слово есть отношение, поскольку оно удерживает каждую вещь в бытии и сохраняет там. Стало быть без удерживающего слова Целое вещей, то есть «мир», изнемогает, погружается в темноту, увлекая за собой и то «Я» из стиха, которое, встречающееся ему в чуде и мечте, несет в край своей страны к источнику имен.

Чтобы нам услышать голос Стефана Георге из поэтического опыта со словом в другом тоне, я прочитаю в заключение состоящее из двух строф стихотворение Готтфрида Бенна из сборника «Статические стихотворения» (S. 36). Тон этого стихотворения более напряженный и одновременно более горячий, он то спадает, то решителен до крайности. Стихотворение надписано характерным и предположительно сознательно измененным заголовком:

#### С Л О В О

Слово, фраза —: Из шифона растут  
узнанная жизнь, внезапный смысл,  
солнце стоит, небеса молчат  
и все сгущается до слова.

Слово — блеск, полет, огонь,  
бросок огней, звездная черта —

17. Daß sich uns die Sprache selbst zusagt.

18. In diesem Falle wird das Wesen der Sprache zur Zusage ihres Wesens, d. h. zur Sprache des Wesens.



и снова темнота, чудовищная,  
в пустом пространстве вокруг мира и Я.<sup>19</sup>

## II

Три доклада хотели бы подвести нас к возможности произвести опыт с языком. Иметь с чем-то опыт — значит: овладеть им по пути, на пути. Произвести с чем-то опыт — значит, что туда, куда мы добираемся по дороге, чтобы достичь чего-то, это само нас влечет, нас встречает и нагружает, и в этом отношении оно обращает нас к себе.

Поскольку наша цель состоит в том, чтобы иметь опыт в пути, нам следует обдумать сегодня путь перехода от первого к третьему докладу. Для этого требуется предварительное замечание, так как большая часть из вас занята преимущественно в научной мысли. Науки знают путь к знанию под именем метод. Последний, в особенности в науке нового времени, не простой инструмент, служащий науке, но как метод сам взял науку на службу себе. Это положение вещей было со всеми его последствиями впервые изведено Ницше и изложено в следующих заметках. Они взяты из его наследия под номерами 466 и 469 в «Воле к власти». Первый гласит: «То, что отличает наше 19-е столетие, — это не победа *науки*, а победа научного *метода* над наукой».

Другая запись начинается с предложения: «Самая ценная способность проникновения в суть получена позднее всего: но самая ценная способность проникновения — это *методы*».

Также и у самого Ницше это проникновение в отношение метода и науки произошло в самую позднюю пору, а именно во время последних лет его сознательной, непомраченной жизни, в 1888 году в Турине.

В науках благодаря методам сама тема не только спроектирована, но в то же время встраивается в метод и остается в нем подчиненной. Неудержимая гонка, которая увлекает сегодня науки, причем неизвестно куда, приходит из усиленного метода, все больше и больше стимулированного техникой и ее

### 19. EIN WORT

Ein Wort, ein Satz —: Aus Chiffren steigen  
erkanntes Leben, jäher Sinn,  
die Sonne steht, die Sphären schweigen  
und alles ballt sich zu ihm hin.

Ein Wort —, ein Glanz, ein Flug, ein Feuer,  
ein Flammenwurf, ein Sternenstrich —,  
und wieder Dunkel, ungeheuer,  
im leeren Raum um Welt und Ich.

возможностями. В методе заключена вся сила знания. Тема входит в состав метода.

Иначе, чем в научной установке, обстоит дело в мышлении. Здесь нет ни метода, ни темы, а некая область, которая называется так потому, что она то, над чем властвует, освобождает для того, чтобы дать мышлению это обдумать. Мышление задерживается в области потому, что бороздит путь по местности. Здесь путь принадлежит местности. Это отношение заметить научным взглядом не только трудно, но и вообще невозможно. Если мы поэтому далее на пути обдумываем мыслительный опыт с языком, мы не предлагаем методологического соображения. Мы идем уже по местности, в области, которая продвигает нас.

Мы говорим и говорим из языка. То, из чего мы говорим, язык, уже всегда раньше нас. Мы постоянно только вторим тому, что говорит язык. Таким образом мы постоянно висим у него на хвосте и отстаем от него, от того, что мы должны были бы сначала настигнуть, чтобы говорить об этом. Следовательно, мы остаемся, говоря из языка, впутанными каждый раз в незавершенный разговор. Эти путаница скрывает от нас то, что должно предъявлять себя мышлению. Однако эта путаница, которую мышление никогда не сможет легко разрешить, уменьшается, как только мы обращаем внимание на специфику хода мысли, то есть оглядываемся в местности, в которой мышление держит себя открытым. Эта местность повсюду открыта соседству художества.

Осмысление по ходу мысли должно обдумать это соседство. Если рассмотреть с внешней стороны и перечислить это, первый доклад разрабатывает троякое.

Во-первых, указание на поэтический опыт с языком. Указание ограничивается несколькими замечаниями к стихотворению «Слово» Стефана Георге.

Затем доклад характеризует опыт, который здесь для нас должен быть подготовлен в качестве мыслящего опыта. Где мышление ощущает свое подлинное призвание, там оно сосредоточивается на слушании посула, который говорит нам то, что слушание дает мыслить для мышления.

Любой запрос о деле мышления, любой расспрос о его существовании становится уже посулом того, что должно быть принято в расчет. Поэтому подлинной хваткой нужного сейчас мышления является слушание посула, а не вопрошание. Так как тем не менее слушать — это прислушиваться к ответному слову, слушание посула того, Что-должно-мыслить, разворачивается всегда в вопрошание через ответ. Характеристика мышления как слушания звучит так странно, что даже трудно уразуметь, что от нас здесь требуется. Однако это то, что составляет особенность слушания: оно получает свою определенность и яс-

ность из того, что ему становится ясным через посул. Но одно ясно уже теперь: названное здесь слушание вверено посулу (Die Zusage) как Говорящему Преданию (die Sage), с которым родственна сущность языка. Если удастся заглянуть в возможный мыслительный опыт с языком, тогда одна эта ясность может прояснить, в каком смысле мышление — это слушание посула.

Наконец, первый доклад содержит еще и третье: переворачивание названия, то есть заголовка, нашей серии докладов. Это переворачивание прежде всего устраняет самонадеянность и тривиальность заголовка, добавляя вопросительный знак, который ставит под сомнение как язык, так и сущность и превращает заголовок в вопросительный речевой оборот: Сущность? — языка?

Теперь входит в силу наша попытка подготовить мыслительный опыт с языком. Но поскольку мышление прежде всего есть слушание, позволить высказаться и не спрашивать, мы должны, если нам важен мыслительный опыт с языком, снова вычеркнуть вопросительный знак, хотя мы все же не можем просто возвратиться к начальной форме названия. Если мы должны продумать природу языка, язык должен сначала нам себя посулить или уже посулил. Язык, ему присущим способом, должен подсказать и своим шепотом одобрить нам свою сущность. Язык существует как этот одобряющий шепот. Мы постоянно уже слышим его, но мы не думаем о нем. Если бы мы не слышали шепота одобрения языка, то мы не могли бы использовать ни одного его слова. Язык существует как это одобрение шепотом. Сущность языка оповещает о себе как изречение, как крылатое слово, как язык его сущности. Но мы не можем слышать этого исконного вещания, тем более «прочсть». А оно гласит: существо языка: язык существа.<sup>20</sup>

Теперь сказанное — это притязание. Если бы это было просто утверждением, то мы могли бы доказать его правоту или ошибочность. Это было бы, безусловно, легче, чем вынести претензию или примириться с ней.

Существо языка: язык существа. Притязание познать это разумно, как может показаться, происходит из доклада, который нам это притязание предъявляет. Но на самом деле притязание исходит из другого источника. Переворачивание заголовка — всего лишь то, что позволяет этот заголовок отодвинуть в сторону. То, что следует за ним, это никакой не трактат о языке с изменившимся названием. Это попытка

20. Die Sprache west als dieser Zu-spruch. Das Wesen der Sprache bekundet sich als Spruch, als die Sprache ihres Wesens. Aber wir können diese Ur-Kunde weder recht hören noch gar «lesen». Sie lautet: Das Wesen der Sprache: Die Sprache des Wesens.

первого шага в местность, которая подготавливает нам возможности для мыслящего опыта с языком. В этой местности мышление сталкивается со своим соседом — художественным вымыслом. Мы слышали о художественном опыте со словом. Он, подытоживая, говорит в последней строфе стихотворения:

Так я скорбя познал запрет:  
Не быть вещам где слова нет.

Посредством краткого изъяснения двух предыдущих триад мы попытались увидеть поэтический путь этого опыта. Это только взгляд издалека на путь поэта — мы не воображаем, что сами прошли этот путь. Тогда художественный сказ Стефана Георге, в этом стихотворении и в других, которые тяготеют к нему, суть шаг, который равен уходу, после того как прежде поэт говорил как законодатель и провозвестник. Таким образом у стихотворения «Слово» справедливо есть свое место в изданной Георге последней части книги поэзии «Новое царство», которая появилась в 1928 году. Эта последняя часть называется «Песня». Песня поется, но не после того, как она была сочинена, а скорее: в пении песнь начинает быть песней. Поэт песни — певец. Художественный вымысел — пение. Гёльдерлин, следуя предкам, любит называть художественный вымысел «пением».

В недавно найденном гимне «Праздник мира» Гёльдерлин поет в начале восьмой строфы:

Много с утра,  
С тех пор, как стали мы разговором и слышим друг друга,  
Испытал человек; но скоро станем пением.<sup>21</sup>

Слышат «друг друга» — одни и другие — люди и боги. Пение — это праздник прихода богов — в таком приходе все стихает. Пение — это не антитеза разговора, а глубочайшее родство с ним; потому что пение — это речь. В предшествующей седьмой строфе Гёльдерлин говорит:

Закон судьбы таков, что все себя узнают,  
И то, что тишину разбудит, будет речью.<sup>22</sup>

В 1910 году Норберт фон Хеллинграф, который в 1916 погиб под Верденом, впервые издал Пиндара в переложении Гёль-

21. Viel hat von Morgen an,  
Seit ein Gespräch wir sind und hören voneinander,  
Erfahren der Mensch; bald sind aber Gesang (wir).  
22. Schicksaalgesez ist diß, daß Alle sich erfahren,  
Daß, wenn die Stille kehrt, auch eine Sprache sei.

дерлина по рукописям. Затем в 1914 году последовало первое издание поздних гимнов Гёльдерлина. Тогда и то и другое подействовало на нас, студентов, как землетрясение. Сам Стефан Георге, который указал Норберту фон Хеллинграфу на Гёльдерлина, теперь, в свою очередь, получил решающее вдохновение от тех первых выпусков, впрочем, как и Рильке. С тех пор художественный вымысел Стефана Георге приближается все больше и больше к пению. При этом у поэта уже на слуху, что говорит Ницше в третьей части «Так говорил Заратустра» в конце отрывка, который озаглавлен: *От великой тоски*. «О моя душа, теперь я дал тебе всё, и даже мое последнее, и все мои руки стали пустыми: — то, что я велел тебе петь, смотри, это было моё Последнее!» (WW VI, 327).

Последняя часть книги стихов Стефана Георге «Новое царство» начинается с заголовка «Песня», с предисловия, которое гласит:

То, о чем я ещё мечтаю, и то, что я ещё делаю,  
То, что я ещё люблю, несёт в себе те же самые черты.<sup>23</sup>

Поэт выступил за пределы своего прежнего «круга», все же не отказавшись от слова; ибо он поет, и пение остается разговором. Отказ поэта касается не слова, а скорее отношения слова к вещи, точнее: таинственного из того отношения, которое обнаруживается как тайна, когда поэт хочет назвать клад, который лежит на его руках. Поэт не говорит, какой это клад. Мы можем вспомнить, что «клад» означает драгоценность; драгоценность в старом употреблении означает изящный подарок, предназначенный для гостя; или также подарок как знак особой благосклонности, который одаренный носит отныне при себе. «Драгоценность» принадлежит благосклонности и гостю. Если мы обратим внимание, стихотворение «Слово» подходит под основной заголовок последней части «Песня», также как и стихотворение, которое озаглавлено «Морская песнь» и начинается так:

Когда вдали на горизонте в медленном падении  
Погружается пылающий красный шар:  
Тогда я делаю на дюнах привал  
И жду, не покажется ли дорогой гость.<sup>24</sup>

23. Was ich noch sinne und was ich noch füge  
Was ich noch liebe trägt die gleichen züge.

24. Wenn an der kimm in sachtem fall  
Eintaucht der feurig rote ball:  
Dann halt ich auf der düne rast  
Ob sich mir zeigt ein lieber gast.

И солнца луч у кромки дня  
Уж гаснет в зареве огня —

Последняя строфа называет гостя и в то же время не называет его. Как и гость, драгоценность (клад) хранит себя в Незванном. Незванное полностью остается тем, что подступает к поэту как наивысшая благосклонность. Последнее стихотворения заключительной части произносит её (благосклонность), оно поет её и все же её не называет.

Драгоценность, благосклонность и гость произнесены, но не названы. Итак, их замолчали? Нет. Ведь мы можем замалчивать только то, что мы знаем. Поэт не замалчивает имен. Он их не знает. Он признает это даже в одном стихе, который звучит как бассо остинато через все песни:

Где ты завис, ты этого не знаешь.

Опыт нашего поэта со словом проходит в темноте и при этом сам остается еще покровенным. Мы должны оставить это так; но в то время как мы обдумываем художественный опыт таким образом, мы при этом помещаем его уже по соседству с мышлением. Между тем мы не должны думать, что мыслительный опыт с языком привел бы нас вместо художественного опыта к ясности скорее и смог бы снять покрывала. То, что здесь в состоянии сделать мышление, зависит от того, слышит ли оно и как слышит посул, в котором существо языка говорит как язык существа. То, что всё же наша попытка, чтобы подготовить возможность для мыслящего опыта с языком, производит поиск по соседству с искусством, ни в коем случае не является просто паллиативом, а происходит из предположения, что искусство и мышление находятся по соседству. Вероятно, это предположение соответствует притязанию, которое мы слышим только неявно: Существо языка: Язык существа.

Мы ищем соседство, чтобы тем самым появилась возможность иметь мыслительный опыт с языком, то соседство, в котором живут искусство и мышление. Странное начинание, где мы и в том и другом малоопытны. Тем не менее мы знаем обоих. Под именами «поэзия» и «философия» нам известно о искусстве и мышлении многое. На нашем пути мы разыскиваем соседство искусства и мышления также не вслепую; ибо мы уже имеем на слуху стихотворение «Слово» и вследствие этого имеем в перспективе художественный опыт с языком. Мы можем объединять опыт с языком со всеми оговорками в речи отказа: «Не быть вещам где слова нет». Как только мы начинаем обдумывать, что здесь называлось бы отношени-

И я опять шепчу волне:  
«Гостей сегодня ждать ли мне?»  
(Перевод Нины Кан)

ем вещи и слова и, таким образом, отношением языка к какому-либо существу как таковому, мы уже имеем Художественное званием в соседство мышления. Мышление, однако, не видит ничего странного в этом. Так как с самым ранним, что достигает западноевропейское мышление в слове, существует отношение вещи и слова, а именно в виде отношения бытия и речи. Это отношение ниспадает на мышление ошеломляюще, и это потому, что оно извещает о себе в одном-единственном слове. Оно звучит: *λόγος*. Это слово служит в качестве имени сразу для бытия и для речи.

Но еще тревожнее для нас то, что при этом никакого мыслящего опыта с языком не производится, именно так, чтобы сам язык согласно тому отношению и приходил бы на язык. Из этого наблюдения мы заключаем: художественный опыт Стефана Георге называет что-то древнее, с чем уже мышление столкнулось и держит его с тех пор под стражей<sup>25</sup>, хотя способом, который нам стал настолько же знакомым, как и неузнаваемым. Ни поэтический опыт со словом, ни мыслящий опыт с речью не говорят о языке в его существе.

Таково положение дел; и это несмотря на то, что с ранней эпохи западноевропейского мышления вплоть до эпохи поэзии Стефана Георге благодаря мышлению помыслено глубокое о языке, сочинено волнующее в искусстве речи. От чего это теперь зависит, что при всем том существо языка нигде не заводит речь о себе как языке существа, мы можем только предполагать. Кое-что говорит за то, что существо языка как раз отказывается выразиться в речи, а именно в речи, в которой мы делаем высказывания о языке. Если язык везде уклоняется выразить свое существо в этом смысле, тогда это уклонение принадлежит к существу языка. Тем самым язык не только удерживает себя там, где мы говорим привычным ему способом, но это его в-себе-удержание определяется из того, что он удерживает в себе со своим собственным происхождением, и, таким образом, его существо отрицает то, что соответствует обычным нашим представлениям<sup>26</sup>. Для этого случая мы также больше не можем тогда сказать, что существо языка — это язык существа, если слово «язык» во втором обороте не говорит что-то другое, фактически такое, в чем говорит уклонение существа языка. Соответственно этому существо языка заводит речь о себе своим собственнейшим образом. Мы больше не можем уклоняться от проблемы, напротив, должны про-

25. Gefangen — пойманым, уловленным. — *Прим. пер.*

26. Somit hält die Sprache nicht nur dort an sich, wo wir sie gewohnterweise sprechen, sondern dieses ihr An-sich-halten wird von daher bestimmt, daß die Sprache mit ihrer Herkunft an sich hält und so ihr Wesen dem uns geläufigen Vorstellen versagt.

должать строить догадки, от чего же это может зависеть, что собственный «язык» языкового существа слишком легко прослушивается и пропускается мимо ушей. Вероятно, это зависит от того, что оба исключительных способа речи, художества и мышление, разыскивались не в их надлежащей среде и, таким образом, их соседстве. Но все же достаточно часто говорят о художестве и мышлении. К настоящему времени, эта фраза стала пустой и банальной формулой. Возможно это «и» в обороте «художество и мышление» получит свой полный смысл и определенность, если мы допустим такую мысль, что это «и» могло бы подразумевать соседство художества и мышления.

Мы, конечно, немедленно потребуем объяснение того, что должно называться здесь соседством, на каком основании о чем-то таком здесь может идти речь. Соседом является тот, кто сам говорит нам слово, кто живет поблизости к кому-то другому и с другим. Этот другой будет вследствие этого также соседом первому. Соседство — это, таким образом, отношение, которое получается из того, что один притягивает<sup>27</sup> в близость другого. Соседство является следствием и событием факта, что один поселяется подле другого. Следовательно, речь о соседстве художества и мышления предполагает, что оба живут напротив друг друга, один поселился подле другого, один втянут в близость другого. Это указание на отличительный признак соседства двигается в иносказательной, образной манере. Или мы говорим уже кое-что о сути? Что же означает «образная манера разговора»? С такими сведениями мы, не подумавши, быстры дать ответ, что мы не можем ссылаться на них надежным образом до тех пор, пока остается неопределенным, что является речью и каким образом язык говорит в образах, если язык вообще так говорит. Поэтому здесь лучше оставить все открытым во всю ширь. Нам нужно удержаться в Нужнейшем, а именно в том, чтобы обнаружить соседство художества и мышления, то есть теперь: стояние одного против другого лицом к лицу. К счастью, мы не должны всего лишь искать это соседство или разведывать о нем. Мы уже удерживаемся в нем. Мы двигаемся в его пределах. Стихотворение поэта говорит к нам. Мы продумали относительно стихотворения некоторые вещи, хотя еще только в сыром виде.

Не быть вещам где слова нет —

говорит отказ поэта; и мы добавили к этому, что здесь могло бы обнаружиться отношение вещи и слова; сказали и больше, что вещь здесь может означать всякое, что как-нибудь существует, какое-либо сущее. О «слове» мы, кроме того, сказали, что оно не только могло бы находиться в отношении с вещью, но что слово соответствующую вещь как сущее, ко-

27. Zieht — тянет, привлекает, манит. — *Прим. пер.*



торое есть, вначале могло бы внести в это «есть», соблюдать в нем, хранить ее, предоставить ей как бы поддержку, чтобы вещь была<sup>28</sup>. Согласно этому, сказали мы, слово не только могло бы находиться в отношении к вещи, но слово «будет» (sei), собственно, тем, что блюдет вещь как вещь и хранит, будучи как бы этим Относящим: самим отношением.

Для некоторых это Помысленное о стихотворении может казаться излишним и как бы навязанным и насильственным. И все же здесь нужно найти, в соседстве с художественным опытом со словом, возможность для *мыслящего* опыта с языком. Это сейчас и прежде всего означает: учиться обращать внимание на соседство как такое, в чем живут искусство и мышление. Однако странно — само соседство остается невидимым. Так это есть обычно и в повседневности. Мы живем в нем и все же мы будем сбиты с толку, если должны будем сказать, в чем же соседство состоит. Но это затруднение — это только особенный, возможно, исключительный случай того старого широко распространенного затруднения, в котором наше мышление и речь находятся везде и всегда. Какое затруднение мы имеем в виду? Вот это: мы не в состоянии, а если в состоянии, то очень редко и при этом только чуть-чуть, можем знать для себя то отношение, которое главенствует между двумя вещами, между двумя существами, чисто из него самого. Мы тотчас представляем себе отношение из того, из чего оно состоит. Мы мало осведомлены о том, как, вследствие чего и откуда отношение появляется и как оно существует как данное отношение. Таким образом, остается верным, если мы представляем соседство как отношение. Это представление оправдывается также на соседстве искусства и мышления.

Но это представление ничего не говорит нам о том, выдвигается ли поэзия в соседство к мышлению, или последнее в соседство к первому, или оба подвигаются в соседство друг к другу. Искусство движется в стихии речи, равно как мышление. Когда мы размышляем над искусством, то мы в то же самое время уже оказываемся в той стихии, в которой движется мышление. Здесь мы не можем решить определенно, является ли искусство действительно своего рода мышлением, а мышление — действительно своего рода искусством. Остается темным, чем определяется их подлинное отношение и откуда, собственно, происходит то, что мы называем достаточно небрежно Подлинным. Но независимо от того, как мы будем рассуждать о искусстве и мышлении, мы в любом случае уже

28. Das Wort das jeweilige Ding als das Seiende, das ist, erst in dieses »ist« bringe, darin halte, es verhalte, ihm gleichsam den Unterhalt gewähre, ein Ding zu sein.

вступили в ту самую стихию: речь, обращаем мы сознательно на это внимание или нет.

Более того: искусство и мышление двигаются не только в стихии речи, но они в то же время обязаны своей речи разнообразными опытами с языком, для нас едва заметными, не говоря уже чтобы собранными и осмысленными. Где же мы действительно замечали и осмысляли их, не хватало достаточно внимания как раз к тому, что касается нас через настоящее осмысление ближе всего: это соседство искусства и мышления. Все же, вероятно, соседство — не просто результат того, что искусство и мышление вступают друг с другом в собеседование; ибо они принадлежат друг другу уже прежде, чем могли бы повстречаться лицом друг с другом. Речь — это одна и та же стихия для искусства и мышления. Но она для обоих иная «стихия», чем вода для рыбы и воздух для птицы; таким образом, мы должны оставить речь о стихии, поскольку речь не только «несет» искусство и мышление и предоставляет область, которую они бороздят.

Об этом, конечно, легко говорить, то есть высказывать мнение, но подлинно дознать для нас сегодняшних трудно. То, что мы пытаемся обдумывать под именем соседства искусства и мышления, отстоит весьма далеко от одного лишь наличия представляемых отношений. Упомянутое соседство всюду пронизывает наше пребывание на этой земле и странствие на ней. Но так как сегодняшнее мышление как никогда решительно и исключительно превращается в вычисление, оно вкладывает все силы и все имеющиеся средства и «интересы» в то, чтобы расчитать, как человек в скором времени мог устроиться в безмирном космическом пространстве. Это мышление собирается покинуть саму Землю. Посредством расчета оно несется с растущей скоростью и одержимостью к захвату космического пространства. Это мышление само уже взрыв такой силы, который мог бы загнать всё в небытие. Остальное, что следует из такого мышления, технический процесс функционирования механизмов разрушения, был бы только последним угрюмым отправлением помешательства в Бессмысленное. Стефан Георге еще в его написанной во время Первой мировой войны в 1917 году большой оде «Война» говорит: «Она (война) суть признак диких страстей, [что] не новость» (*Das Neue Reich*, S. 29).

Наша попытка намеренно увидеть соседство искусства и мышления поставила нас перед своеобразной трудностью. Если бы мы позволили себе беспечно пройти мимо нее, тогда участок пути этих докладов и прохождение по нему остались бы в тумане. Трудность видится в том, что задело нас уже в первом докладе и теперь возникло снова.

Если мы слушаем поэта и в пределах своей покорности об-

думываем, что говорит его отказ, мы уже удерживаем себя в соседстве художества и мышления, и все же опять-таки нет, а именно не так, чтобы мы познали соседство как таковое. Мы еще не на пути к нему. Мы должны вернуться сюда, где подлинно уже пребываем. Пребывающее возвращение сюда, где мы уже есть, бесконечно весомее чем скоропалительные вылазки туда, где нас еще нет и никогда не будет, разве только в качестве технотронных чудовищ, обслуживающих машины.

Шаг назад в местность сущности человека<sup>29</sup> требует совсем иного, чем прогресс в механизированном мире.

Возвратиться туда, где мы (подлинно) уже пребываем, — это способ прохождения по теперь необходимому мыслительному пути. Если мы обращаем внимание на Собственное этого пути, тогда исчезает видимость путаницы, которая поначалу мешает. Мы говорим от языка, по-видимости, постоянно, только чтобы говорить *поверх* языка, в то время как мы уже должны позволить языку декламировать нам *из* языка, декламировать в нем его самого, декламировать его существо. Поэтому мы не можем прежде времени прекратить начатый диалог с надлежащим художественным опытом, опасаясь, что мышление не позволит художеству прийти к такому слову, но скорее перетягивает всё на путь мысли.

Мы должны отважиться на то, чтобы в соседстве со стихотворением и его заключительной строфой, в которую мысленно созывается всё содержание стихотворения, смотреть туда и сюда. Мы снова пытаемся слушать, что сказано поэтически. Мы вдумываемся, что могло бы иметь в виду мышление, и начинаем с последнего.<sup>30</sup>

Так я скорбя познал запрет:  
Не быть вещам где слова нет.

Мы вновь переписываем последний стих таким образом, что он звучит почти как суждение или даже тезис: нет вещи, где отсутствует слово. Вещь существует лишь там и только там, где слово не отсутствует, следовательно, *существует* здесь. Если, однако, слово существует, тогда оно само должно также быть вещью; так как «вещь» подразумевает здесь любое, что как-нибудь существует: «Чудо из далей или сон». Или слово, когда оно говорит, в качестве слова суть никакая не вещь, ничто

29. (Brauch — Eignis): Нужда — собственное. — *Прим. автора.*

30. Весь абзац в подлиннике звучит так: Wir müssen es wagen, in der Nachbarschaft zum Gedicht und zur Schlußstrophe, in die es sich versammelt, hin und her zu gehen. Wir versuchen erneut, zu hören, was dichterisch gesagt ist. Wir vermuten, was dem Denken zugemutet sein könnte, und beginnen mit diesem. — *Прим. пер.*

из того, что есть? Не является ли слово Ничем? Но как оно тогда должно содействовать вещи в том, чтобы та была? Не должно ли то, что придает бытие, сначала быть настоящим и прежде всего само «быть», тем самым быть наисущим (Seiendste), более сущим, чем вещи, которые существуют? В такой перспективе положение вещей должно нам представляться до тех пор, пока мы считаем, то есть для чего-то, что есть, вычисляем достаточную причину, которая обосновывает сущее в качестве следствия причины, как ее результат, и удовлетворяет благодаря этому нашему представлению.

Соответственно, если слово должно придать вещи это «есть», оно должно быть перед каждой вещью<sup>31</sup> — таким образом, само неизбежно вещью. Мы имели бы тогда налицо<sup>32</sup> такое положение вещей, что одна вещь, слово, добывает бытие другой вещи. Но поэт говорит: «Не быть вещам где слова нет». Слово и вещь различны, хотя и неразделимы. Мы полагаем, что при первом слушании поняли поэта; но, размышляя, мы, так сказать, едва прикоснулись к стиху, как то, что он говорит, погрузилось во тьму. Слово, которое само не должно быть вещью, не нечто такое, что «есть», оно ускользает от нас<sup>33</sup>. Кажется, что произошло здесь то же самое, что произошло в стихотворении с кладом. Возможно под «кладом богатым и дивным» поэт подразумевает само слово? Тогда Стефан Георге, поэтически предчувствуя, что само слово не может быть вещью, запросил у Норны для клада, а именно для слова, слово. Богиня судьбы, однако, извещает его: >Не спит здесь ничего на дне.<

Слово для слова никогда не позволяет найти себя там, где судьба дарит называюще-созидающий язык для сущего, чтобы оно было и как сущее сияло и цвело. Слово для слова хотя и сокровище, однако его никогда не добыть для страны поэта; а для мышления? Если мышление пытается осмыслить (nachzuspinnen) поэтическое слово, обнаруживается: это слово, речь, не имеет бытия. Все же, наше привычное представление сопротивляется такому бессмысленному условию (Ansinnen). Каждый ведь видит и слышит в письме и звуке слова. Они существуют; они могут быть как вещи, ощущаются нашими чувствами. Чтобы иметь самый простой пример, мы должны лишь раскрыть словарь. Он полон напечатанных вещей. Конечно. Много громких слов и ни одного слова. Так как слово, благодаря которому слова делаются словом, словарь не в состоянии

31. Vor jedem Ding sein — *другие возможные переводы*: при каждой вещи, от каждой вещи, в каждой вещи — *Прим. пер.*  
 32. Vor uns — перед собой. — *Прим. пер.*  
 33. Das Wort, das selber kein Ding sein soll, kein Etwas, das »ist«, entrinnt uns. Глагол entrinnen означает: 1) вытекать, утекать, течь (из); 2) избегать; ускользать, убегать (от, от). — *Прим. пер.*

ни вместить, ни содержать<sup>34</sup>. К чему относится слово, к какой речи?

Таким образом, художественный опыт со словом дает нам все же важнейший намек. Слово — никакая не вещь, ничего из сущего;

Напротив, мы извещены о вещах, когда для них имеется в распоряжении слово. В таком случае вещь «есть». Все же, как она соотносится с этим «есть»? Вещь есть. Это «есть» само также некая вещь, надставлена над другой вещью, надета на нее как шапка? Мы нигде не находим это «есть» как вещь на вещи. С этим «есть» дело обстоит как и со словом. Столь же мало, как и слово, это «есть» принадлежит к существующим вещам.

Внезапно мы пробуждаемся от наваждения поспешных выводов и замечаем другое.

В том, что художественный опыт с языком говорит относительно слова, разыгрывается отношение между этим «есть», которого самого нет, и словом, которое находится в той же самой ситуации, то есть не является ничем из сущего.

Ни этому «есть», ни «слову» не положено существо вещи, бытие, и тем более отношению между «есть» и словом, которому оно (бытие) поручило то, чтобы смотря по обстоятельствам предоставлять «есть». Тем не менее ни это «есть», ни слово и его речь не могут быть изгнаны в пустоту простой ничтожности. Что показывает художественный опыт со словом, если его обдумывает мышление? Он показывает то Одумывающееся, которое было придано мышлению от начала, хотя сокровенным образом<sup>35</sup>. Он показывает такое, что дано (*es gibt*) и что при всем том не «есть» (*nicht »ist«*). К тому, что дано, принадлежит также Слово, вероятно, не только также, а прежде всего другого, и это даже таким образом, что в слове, в его существе, скрывается то, что дает (*gibt*). О слове мы тогда, мысля должным образом, никогда бы не могли сказать: оно существует, а: дается (*es gibt*), — это не в том смысле, что «кто-то» дает слово, а что само слово дает. Слово: дающее. Тогда что дает? По художественном опыту и по древнейшему преданию мышления слово дает: бытие. Тогда наше размышление должно было бы искать в «том, которое дает» определенное слово как «само Дающее, но никогда не данное» (*Gegebene*).

Мы знаем, что выражение «оно дано» (*es gibt*) во многих случаях может означать «имеется»; например, «на солнечном склоне имеется земляника»; *il y a* (*лат.*): он (склон) имеет там землянику; можно находить ее как пребывающую. В нашем осмыслении это «имеется» употреблено по-другому;

34. Weder zu fassen noch zu bergen.

35. Sie zeigt in jenes Denkwürdige, das dem Denken von altersher, wengleich in verhüllter Weise, zugemutet ist.

не: имеется слово, а Оно, слово, дает... Таким образом улетучиваются все недоумения с этим „оно“ (es), которое многих не без причины беспокоит; но Одумывающееся остается, только лишь приходит к сиянию. Это простое, необъяснимое положение вещей, которое мы называем оборотом или выражением: оно, слово, дает — раскрывается как подлинное Одумывающееся, для определения которого нигде еще нет образцов. Вероятно, поэт знает их. Но его искусство научено отказу и при всем том с отказом ничего не потеряло. Между тем клад все же ускользнул от него. Несомненно. Но он ускользает таким образом, что в слове отказывается. Отказ является удерживанием, не-отдаванием. В этом проявляется как раз удивительная власть, которая принадлежит слову. Клад ни в коем случае не распадается в прах, не становится Ничем. Слово не погружается в простую неспособность Сказать. Поэт не отказывает слову. Клад действительно отнимается в таинственно Удивляющее, что заставляет удивляться. Об этом поэт размышляет, как говорит преамбула к «Песне», даже сейчас размышляет больше, чем прежде: он складывает уже — ту же самую речь, но иначе, чем прежде. Он поет песни. Сразу же первая песнь, которую он поет, которая остается без заголовка, пропевает не что иное как учуянную тайну слова, которое в отказе близко приоткрывает свое потаенное существо. Песня поет тайну слова удивляясь, то есть художественно вопрошая, в трех строфах по три строки в каждой:

Чей дерзновенный шаг  
Будит волшебную глушь  
В сердце былинного царства?

Что за призывный клич  
С серебряным горном трубач  
Шлет в чашу дремучую Сказа?

Что за неслышный вздох  
В душу прокрался мою  
Тяжкой недавней печали?<sup>36</sup>  
(перевод Вл. Бибикина)

36. Welch ein kühn-leichter schritt  
Wandert durchs eigenste reich  
Des märchengartens der ahnin?

Welch einen weckruf jagt  
Bläser mit silbernem horn  
Ins schlummernde dickicht der Sage?

Welch ein heimlicher hauch  
Schmiegt in die seele sich ein  
Der jüngst-vergangenen Schwermut?

Стефан Георге обычно пишет все слова с маленькой буквы, за исключением тех, которыми начинаются строки стиха. Так что бросается в глаза, что в этом стихотворении находится единственное слово, написанное с большой буквы. Оно стоит в конце средней строфы и звучит: «Сказ». Поэт смог бы дать стихотворению заголовок «Сказ». Он воздержался от этого. Стихотворение поет таинственную близость долго заставляющей себя ждать власти Слова. В стихотворении совсем Другое сказывается другим способом — и всё же сказано То Самое, как то Помысленное прежде для отношения между «есть» и словом, где слово не является никакой вещью.<sup>37</sup>

Как это относится теперь к соседству художества и мышления? Мы находимся в растерянности между двумя совершенно различными способами речи. В песне поэта слово сияет чем-то таинственно Удивляющим. Мыслящее опаматование отношения того «есть» и невещественного слова оказывается перед чем-то Одумывающимся, чьи шаги теряются в неопределенном. Там Удивляющее в преисполнившейся поющей речи, здесь Одумывающееся в едва ли определимой, во всяком случае не поющей речи. И это должно быть соседством, в котором художество и мышление живут поблизости? Кажется, что оба разбегаются так далеко, насколько это возможно.

Все же, мы хотели бы подружиться с предположением, что соседство художества и мышления спрятано внутри самого дальнего расхождения их сказов. Это расхождение — их подлинное Стояние-лицом-друг-к-другу.

Мы должны расстаться с мнением, что соседство художества и мышления исчерпывается обменом туманными речами между последними, причем у каждого из них особая речь, и где каждое делает неуклюжие заимствования у другого. Местами это может производить известное впечатление. Тем не менее на самом деле художество и мышление в силу их природы удерживаются каждое в собственной сути чувствительным, но светлым разногласием: две параллели, по-гречески *παρά ἀλλήλω*, рядом друг с другом, каждая по-своему превосходящая одна другую. Художество и мышление не разделены, если разделение должно означать: лишенность отношений. Параллели сходятся в Без-конечном. Там они сходятся в пере-сечении, которое производят не они сами. Через него они становятся пересекшимися лишь в срезе соседней природы, то есть запечатленными друг на друге. Это запечатление оборачивается для каждого разрывом. Он разрывает художество и мышление в близость друг к другу. Соседство художества и мыш-

37. Im Gedicht wird ganz Anderes auf andere Weise gesagt — und doch das Selbe gesagt wie jenes vorher zum Verhältnis des «ist» und des undinglichen Wortes Gedachte.

ления таким образом — это не результат такого процесса, что искусство и мышление — неизвестно почему — лишь втягиваются в близость друг к другу, которая возникает из-за этого сама собой. Близость, которая близит, — это само событие (das Ereignis), из которого искусство и мышление изведены каждое в Собственное своей природы.

Если, однако, близость искусства и мышления является такой речью, то наша мысль достигает предположения, что событие способно править как то Говорящее Предание, в котором язык сулит нам свою сущность. Его посул не пустое обещание. Он уже кого-то настиг. И кого как не человека? Поскольку человек это человек только потому, что он признателен одобряющему шепоту языка, необходимому, чтобы на языке говорить.<sup>38</sup>

### III

Эти три доклада служат нам попыткой получить возможность произвести опыт с языком. Первый доклад выслушал художественный опыт со словом. Он им осмыслен. Таким образом, первый доклад мысленно уже удерживается внутри соседства искусства и мышления. Он движется в них туда и сюда.

Второй доклад осмысляет путь этого движения. По сегодняшнему представлению, которое благодаря научно-техническому прогрессу всюду воспроизводит себя в свои формы, предмет знания нуждается в методе.

Метод следует внешним видоизменениям и перерождениям того, что есть путь.

Для вдумчивого мышления путь, напротив, принадлежит тому, что мы называем местностью. Говоря яснее, местность как вмещающее есть освобождающий просвет, в котором Освещенное заодно с Себя-утаивающим достигает свободы. Освобождающе-таящий простор суть то проторение, в котором открывается путь, входящий в состав местности.<sup>39</sup>

Путь, достойно осмысленный, есть то, что нам позволяет добираться, и именно в такое, что нам протягивает руку тем, чем оно привлекает нас<sup>40</sup>. Мы понимаем, конечно, глагол *belangen*

38. Der Brauch in der Eignis — нужда в собственном. — *Прим. автора.*

39. Für das sinnende Denken dagegen gehört der Weg in das, was wir die Gegend nennen. Andeutend gesagt, ist die Gegend als das Gegnende die freigebende Lichtung, in der das Gelichtete zugleich mit dem Sichverbergenden in das Freie gelangt. Das Freigebend-Bergende der Gegend ist jene Bewegung, in der sich die Wege ergeben, die der Gegend gehören.

40. Der Weg ist, hinreichend gedacht, solches, was uns gelangen läßt, und zwar in das, was nach uns langt, indem es uns be-langt.



только в обычном смысле, который предполагает: кого-либо привлечь к делу, допросить. Но мы можем также привлечение мыслить в высшем смысле: достигать, призывать, оберегать, сохранять<sup>41</sup>. Привлечение — это то, что, залегая в нашей природе, позволяет требовать и достигать того, чему она принадлежит. Путь есть такое, что нам позволяет этого достичь (*gelingen läßt*), что нас при-влекает (*be-langt*). Видимость протискивается вперед, когда мы соблазняемся на то, чтобы мыслить при-влечение как напрашивается на язык. Это на самом деле самоволие, когда мы только что названный смысл привлечения меряем тем, что обычно понимают под этим словом. Но мерилом для смыслового языкового использования не может быть то, что вообще обычно предполагают, однако суть то, что держит наготове скрытое богатство языка, чтобы нам привлечь речь языка. Местность открывается лишь как местность пути, как простор. Простор проторяет. Мы слышим слово проторение (*Be-wägung*) в смысле: путь сначала открыть и основать. Иначе мы понимаем просто двигаться в смысле быть причиной тому, чтобы нечто заняло своё место, прибыло и убыло, вообще изменилось. Но проторить (*be-wägen*) — значит: снабдить местность путём. По древнему употреблению швабо-алеманского наречия *wägen* может означать: прокладывать путь, к примеру, через глубоко занесенную снегом землю.

*Wägen* и *Be-wägen*, как уготовление-пути, и *Weg* (путь), как позволение-достичь, принадлежат к той самой области источников и потоков, как и глаголы: *wiegen* (качать), *wagen* (отваживаться) и *wogen* (волноваться)<sup>42</sup>. Предположительно слово «путь» какое-то праслово языка, которое подкашивает себя размышляющим людям. Основным мотивом в поэтическом мышлении Лао Цзы звучит Дао и означает «подлинный» путь. Так как, однако, путь легко можно представить лишь как внешне связующую трассу между двумя местами, то считают неподходящим найденное в поспешности слово «путь» для того, чтобы называть Дао. Поэтому переводят Дао через разум, дух, благоразумие, смысл, логос.

Между тем Дао могло бы быть все проторяющим путем<sup>43</sup>, тем, из чего мы только и способны помыслить, что подлинно есть разум, дух, смысл, логос, то есть из чего их собственная сущность могла бы быть сказана. Возможно, в слове «путь» скрывается Дао, тайна всех тайн мыслящей речи, если мы до-

41. Wir können aber auch das Be-langen in einem hohen Sinne denken: be-langen, be-rufen, be-hüten, be-halten.

42. Хайдеггер через этимологические сходства других слов со словом *bewägen* (проторять) расширяет смысл последнего до возможных пределов. — *Прим. пер.*

43. Alles be-wägende Weg.

звоним возвратиться этому имени в его Невыговариваемое и стать способными на такое дозволение. Возможно, загадочная власть метода происходит также ещё из того, что методы, несмотря на свою направляющую силу, суть, однако, только сточные воды великого скрытого пути, дающего всему свою дорогу. Всё есть путь.

Доклады находятся на пути соседства художества и мышления, на пути с обзором возможности произвести опыт с языком.

При этом мы предполагаем названное соседство в качестве места, которое позволяет испытать, как обстоит дело с языком. Это нам нечто позволяет и разрешает, дает нам возможность, то есть такое, что способствует. Так понимаемая возможность, Способствующее, означает уже иное и более чем просто шанс.

Третий доклад мог бы нас умышленно поставить перед возможностью произвести опыт с языком. Для этого, однако, нет нужды в том, чтобы мы оставались на выбранном пути в пределах соседства художества и мышления. Нам следует оглядеться в этом соседстве, показывает ли оно и как оно показывает такое, что применимо для нашего отношения к языку. Но о пути, который должен привести в это Способствующее, было сказано, что он может вести нас лишь туда, где мы уже есть. Это «лишь» предполагает здесь не ограничение, а указывает чисто Простое этого пути. Путь позволяет добраться до того, что нас влечет, чью область мы для себя уже держим открытой. Зачем же тогда, могут спросить, держать еще какой-то путь до того места? Ответ: потому как мы там, где мы уже есть, находимся таким способом, что мы одновременно там не находимся, поскольку того, что привлекает наше существо, мы сами еще должным образом не достигли. Путь, который позволяет нам добраться туда, где мы уже есть, требует, иначе чем любой другой путь, далеко идущего сопровождения. Оно заключено в ключевой фразе, которую мы назвали мимоходом в конце первой лекции. Путеводный смысл ключевой фразы мы еще не разъяснили. Да такого ни в коем случае и не могло бы произойти. Так как сначала второй доклад должен был указать нам собственно на местность, по которой пролегает путь, которому, в свою очередь, ключевая фраза дает предварительный намек для сопровождения. Эта местность обнаруживается в соседстве художества и мышления. Соседство значит: жить поблизости. Художество и мышление — это мудрые сказители сказа. Ведь близость, которая примиряет художество и мышление для соседства, мы называем сказом, Говорящим Преданием (die Sage). В нем мы предполагаем существо языка. Сказать, древнее *sagan* — значит показывать: позволить явиться, высвободить, то есть преподнести то, что мы называем миром, озаряя и скрывая его. Озаряюще-скрывающее,

прикровенное богатство мира — это Сутствующее в речи. Ключевая фраза для пути в пределах соседства художества и мышления содержит указание, следуя которому мы хотели бы попасть в близость, из которой определяется это соседство.

Ключевая фраза звучит так:

Существо языка:  
Язык существа.

Ключевая фраза дает пра-весть (Ur-Kunde), исходящую от говорящего существа (Sprachwesen). Теперь мы пытаемся слышать её более отчетливо, сделать её более наводящей на путь, на который мы уже завлечены.

Существо языка: язык существа.

Два оборота, разделенные двоеточием, каждый инверсия другого. Если Целое должно быть ключевой фразой, то знак двоеточия должен указывать, что то, что стоит перед ним, раскрывается в том, что за ним следует. Однако в рамках ключевой фразы как Целого играет открытие и намек, которые указывают на такое, чего мы, исходя от первого оборота, во втором найти не предполагаем, ибо второй оборот — больше чем только перестановка слов в первом. Если дело обстоит таким образом, то слова «существо» и «язык» по обе стороны двоеточия говорят не только не то же самое, но и форма оборота каждый раз различна.

Объяснение в рамках грамматического, то есть логичного и метафизического, представления может приблизить нас к знанию незначительной детали, но оно никогда не в состоянии осветить положения вещей, которое называет ключевая фраза.

В обороте перед двоеточием, который звучит «существо языка», язык — это субъект, о котором должно быть решено, что он такое. То, что есть нечто, *τό τί ἐστιν*, что-бытие (Was-sein), содержит, начиная с Платона, то самое, что обыкновенно называют «сущностью» вещи, *essentia*. Эта так понятая сущность ограничивается тем, что назовут позже понятием, представлением, с помощью которого мы себе представляем и схватываем то, что является сутью. Понятая менее строго, фраза перед двоеточием тогда говорит: мы понимаем то, что является языком, как только мы впускаем себя туда, куда двоеточие как бы открывает перспективу. Это язык существа. В этом выражении «существо» олицетворяет субъекта, которому присущ язык. Слово «существо», однако, больше не подразумевает теперь того, чем нечто является, сущностью. Мы слышим «существо» (Wesen) через глагол «сутствовать» (wesen), озна-

чающий быть присутствующим или в противоположном случае отсутствующим. «Сутствовать» — означает «продолжаться, пребывать». Однако оборот «это сутствует» говорит еще больше, чем только: это продолжается и длится. «Это сутствует» значит: оно при-сутствует тогда, когда продвигает нас, проторяет нам путь и при-влекает нас<sup>44</sup>. Существо, таким образом помысленное, обозначает Предоставляющее, нас во всем Продвигающее, поэтому всему Проторяющее-путь<sup>45</sup>. Второй оборот в ключевой фразе: «язык существа» означает: язык принадлежит этому Сутствующему, присущ всему Проторяющему-путь как его Собственное<sup>46</sup>. Проторяющее-путь проторяет тем, что оно говорит. И всё же остается темным, как мы должны мыслить Сутствующее (Wesende). Остается полностью во тьме, почему Сутствующее говорит, темнее самого того, что в таком случае означает *говорить*. Это затруднение — наше отражение существа языка. Все же это опамятование уже находится на пути определенного пути — пути в области соседства художества и мышления. Для шествия на этом пути ключевая фраза дает намек, но никак не ответ. Но этот намек — на что он указывает? Только на то, что определяет соседство художества и мышления исходя из того же соседства. Соседствующее, то есть жительство поблизости, получает свое определение от близости. Однако художество и мышление — это мудрецы-сказители впрямь незаурядные. Если оба мудрых сказителя должны быть соседствующими из самой близости, тогда сама близость, таким образом, должна править посредством Говорящего Предания<sup>47</sup>. Близость и Говорящее Предание были бы тогда одним и тем же. Помыслить такое совпадение будет чудовищным предположением. Его чудовищность не может быть оправдана ничем.

Если бы как-то удалось добраться туда, куда указывает ключевая фраза, мы бы простерлись в то, что дало бы нам возможность произвести опыт с известным нам языком. Таким образом, много зависит все же от того, чтобы мы оставались в указании намека, данного разъясняющей ключевой фразой, которую мы можем описать теперь следующим способом:

То, что продвигает нас как язык, получает свое определение из Говорящего Предания, всё Проторяющего. Намек указывает путь от одного к другому. Ключевая фраза указывает

44. Es west an, während geht es uns an, be-wägt und be-langt uns.

45. Das Wesen so gedacht, nennt das Währende, uns in allem Angehende, weil alles Be-wägende.

46. Die Sprache gehört in dieses Wesende, eignet dem alles Be-wägenden als dessen Eigenstes.

47. Sollen die beiden Weisen des Sagens aus ihrer Nähe nachbarlich sein, dann muß die Nähe selber in der Weise der Sage walten.

от знакомых представлений о языке путь в опыт языка как Говорящего Предания.

Намеки намекают разными способами. Намек может то, на что он указывает, показать так просто и в то же время совершенно, что мы свободно входим туда со всей недвусмысленностью. Однако намек может намекасть таким образом, что он ссылает нас сразу или потом на сомнительное, против которого нас предупреждает, позволяет предположить только Одумывающееся, для которого соответствующий образ мыслей еще отсутствует. Такого вида намек — это тот, который дает нам ключевая фраза. Сущность же языка известна нам через многочисленные определения настолько, что мы развязываемся с ними только с трудом. Тем не менее развязка не связана с истощением, так как предание остается поистине неистощимым. Поэтому нам следует остановиться на том, чтобы обдумать только наше обычное представление языка, даже хотя бы всего лишь схематично, и это тем не менее в предвидении того, куда соседство обоих мудрецов сказа, художества и мышления, намекает: в близость как Говорящее Предание. Мы соприкасаемся с языком, если представляем его непосредственно как нечто присутствующее, как процесс разговора, как деятельное участие органов речи: рта, губ, языка. Язык проявляется в разговоре как явление, которое происходит в человеке. То, что язык с давних времен известен оттуда, из человека, от него представляется и определяется, свидетельствуют имена, которые западные языки дали себе: γλώσσα, lingua, langue, language. Язык — это лепесток (die Zunge). В 2-й главе Деяний апостолов, которая сообщает о чуде Пятидесятницы, сообщается в стихах 3 и 4:

καὶ ὡφθησαν αυτοῖς διαμεριζόμεναι γλώσσαι ὡσεὶ πυρὸς ... καὶ ἤρξα-  
ντο λαλεῖν ἑτεραῖς γλώσσαις.<sup>48</sup>

*Вулгата переводит:* Et apparuerunt illis dispartitae linguae tamquam ignis... et coeperunt loqui variis linguis.

*Лютер переводит:* Und es erschienen ihnen Zungen, zertheilt, wie von Feuer. . . und sie fingen an, zu predigen mit andern Zungen. (И явились им языки, разделенные, как из огня..., и почтили на них, чтобы проповедовали на других языках.)

При всем том эта речь предполагает не простое умение говорить, а от πνεῦμα ἅγιον, от Святого Духа. Названному здесь библейскому представлению о языке предшествует уже та греческая характеристика сущности языка, для которой Аристотель находит авторитетную формулировку и устанавливает

48. *Канонический русский перевод:* И явились им разделяющиеся языки, как бы огненные... и начали говорить на иных языках. — *Прим. пер.*

точные границы. Λόγος, высказывание, воплощается в звуковом явлении речи. Аристотель говорит в начале сочинения, позже получившего именование *περὶ ἑρμηνείας*, de interpretatione, О высказывании, следующее:

«То, что образуется в произнесении голосом (звуки), суть знаки того, что претерпевает душа, а письмена (суть) знаки голосовых звуков. И как письмо не у всех то же самое, так и голосовые звуки — не те же самые. Однако претерпевания (Erleidnisse) в душе, от которых происходят знаки (звуки и буквы), у всех одни и те же, и вещи, от которых образуются претерпевания, точно так же одни и те же».

Приведенные положения Аристотеля образуют классическое место, из которого становятся видны строительные леса, в которых нуждается язык как сообщение голосом: буквы — это знаки звуков, звуки — это знаки претерпеваний в душе, а последние — знаки вещей. Распорки строительных лесов образуются посредством отношения знаков. Однако мы поступаем слишком грубо, когда без более точного определения везде говорим о знаке, как о чем-то, что обозначает нечто другое и известным образом показывает.

Аристотель употребляет определенно слово *σημεῖα*, знак; но в то же время он говорит о *σύμβολα* и *ομοιώματα*.

Что теперь важно, так это то, чтобы у нас были перед глазами вообще все строительные леса знаковых отношений, поскольку это стало в значительной степени определяющим для всего последующего рассмотрения языка, конечно с учетом различных видоизменений.

Язык представлен речью как голосовым произношением. Но разве это представление не затрагивает в любое время могущий быть обнаруженным сущностный состав каждого языка? Несомненно. Также ни в коем случае не должно возникнуть мнение, будто мы хотели бы голосовое произношение, которое является физическим явлением, умалить до голого чувственного в языке в пользу того, что называют значением и смысловым содержанием высказанного и оценивают как духовное, дух языка. Намного более важно обдумать, возможно ли будет целиком прочувствовать через призму строительных лесов то, что передает язык: тон голоса и личный почерк; достаточно ли будет связать голос исключительно с телом, понятым в физиологическом смысле, и поместить это в пределах метафизически предполагаемой границы чувственного. Хотя произношение и голос можно объяснять физиологически как производство звука. Тогда остается открытым, всегда ли при этом именно Собственное звука и тона ощущается в разговоре и сохраняется во взгляде. В таком случае ссылаются на мелодию и ритм в языке и вместе с тем на родство пения и языка. И это бы еще ничего, если бы не существовала опасность по-

нимания мелодии и ритма также из перспективы физиологии и физики, то есть в самом широком смысле технологически. Хотя из этого следует много правильного, но вероятно никогда — существенного. То, что язык звучит, звенит и колеблется, парит и трепещет, свойственно ему в той же самой мере, как и то, что у произнесенного им есть смысл. Но наш опыт этого Ему-свойственного еще плачевно беспомощен, так как всюду вмешивается метафизически-техническое объяснение и протискивается к нам из такого же осмысления.

Уже то простое обстоятельство, что мы, немцы, различные местные диалекты называем наречиями (*die Mundarten*), почти никогда не осмысляется. Их различия вырастают не только и не прежде всего из разных форм движения органов речи. Ландшафт, что значит земля, говорит в наречии каждый раз по-разному. Но уста — это не просто особый орган тела, понятого как организм, а тело и уста включены в течение и рост земли, на которой мы, смертные, процветаем, с которой мы получаем самородки оседлости. С потерей земли мы теряем, конечно, также и корни.

Гёльдерлин в V строфе гимна «Германия» заставляет сказать орла Зевса к «тишайшей дочери Бога»:

Тайком, когда ты грезила, оставил я  
В полдень, прощаясь, дружбы знак,  
Цветок уст, и ты заговорила в уединенье.  
Изобилье слов золотых ты послала,  
Блаженная! Потоками и текли неистоцимо  
Во все пределы.<sup>49</sup>  
(Пер. В. Микушевича)

Язык — это цветок уст. В нем расцветает земля цветов на встречу небу.

Первая строфа элегии «Шествие в страну» (*Der Gang aufs Land*) поет:

О том надеюсь я, что оно будет,  
Когда начнем мы то, чего желаем, и впервые разрешится наш язык,  
И слово будет найдено, и сердце распахнется,  
И на упоенном челе запечатлется высокое опаматование,

49. Und heimlich, da du träumtest, ließ ich  
Am Mittag scheidend dir ein Freundeszeichen,  
Die Blume des Mundes zurück und du redetest einsam.  
Doch Fülle der goldenen Worte sandtest du auch  
Glückselige! mit den Strömen und sie quillen unerschöpflich  
In die Gegenden all.

С цветением нашим сразу начнется рассвет небес,  
И взору окрыленному предстанет просветленье.<sup>50</sup>

120

Мартин  
Хайдеггер

Следует предоставить вам, моим слушателям, вместе с попытками трёх моих лекций, самим поразмыслить об этих стихах, чтобы со временем увидеть, насколько здесь заявляет о себе природа языка как Говорящего Предания, как всему Проторяющего-путь. Но одно слово, которое поэт говорит о слове, нельзя не расслышать и пропустить мимо ушей, для чего мы должны тихо прослушать выбранные стихи, из которых это слово говорит.

Они стоят в конце V строфы элегии «Хлеб и вино»:

Ибо таков человек: покуда с ним неотступно  
Счастье, ум его слеп и бессловесен язык.  
Нужно тяжесть принять; лишь тогда обретается имя,  
И в цветке своем слово выходит на свет.<sup>51</sup>  
(Пер. С. Аверинцева)

Для понимания этих стихов полезно обдумать, что сам Гёльдерлин говорит в другом изложении этого места, что требует, конечно, еще более глубокого осмысления:

Долго и трудно слово о нашем происхождении но  
Бел (ясен) взгляд. Слугами Владыки Небесного являемся мы  
Однако сведущ земной, его шаг ступает навстречу бездны  
Юный человечнее всё же того кто в глубине стар.<sup>52</sup>  
(Hellingrath IV, Anhang S. 322)

Снова слово появляется на просторе, когда простор, земля и небо, позволяет сталкивается с друг другом потоку глубины и силе высоты, чтобы сделать землю и небо мировыми просторами. Снова: «Слова, как цветы».

Мы завязли в метафизике, мы хотели бы удержать это назы-

50. Darum hoff ich sogar, es werde, wenn das Gewünschte  
Wir beginnen, und erst unsere Zunge gelöst,  
Und gefunden das Wort, und aufgegangen das Herz ist,  
Und von trunkener Stirn' höher Besinnen entspringt,  
Mit der unsern zugleich des Himmels Blüthe beginnen,  
Und dem offenen Blick offen der Leuchtende seyn.
51. So ist der Mensch; wenn da ist das Gut, und es sorget mit Gaaben  
Selber ein Gott für ihn, kennet und sieht er es nicht.  
Tragen muß er, zuvor; nun aber nennt er sein Liebstes,  
Nun, nun müssen dafür Worte, wie Blumen, entstehn.
52. Lang und schwer ist das Wort von dieser Ankunft aber  
Weiss (Hell) ist der Augenblick Diener der Himmlischen sind  
Aber kundig der Erd, ihr Schritt ist gegen den Abgrund  
Jugendlich menschlicher doch das in den Tiefen ist alt.



вание Гёльдерлина в выражении «слова, как цветы» как одну лишь метафору.

Готфрид Бенн говорит в своем своеобразном докладе «Проблема лирики»<sup>53</sup>: "Это Как — всегда ломка видения, оно привносит, оно сравнивает, не является первичной посадкой [на вещи]...", «ослабление языкового напряжения, слабость творческой трансформации». Эта интерпретация может быть в значительной степени действительной для больших и малых поэтов. Однако она недействительна для речи Гёльдерлина, чью поэзию Готфрид Бенн, с его прямолинейной направленностью, держит еще лишь для «гербария», коллекции высушенных растений.

«Слова, как цветы» — это не «ломка видения», а пробуждение самого глубокого взгляда; здесь ничего не «привносится», а слово прячется обратно в исток своей сущности. Здесь не отсутствует «первичная посадка», так как есть произношение слова из его начала; здесь не «слабость творческой трансформации», а краткая сила простоты слуха. «Творческая трансформация» — это спутник Земли, но он никак не стихотворение. Готфрид Бенн, в характерной для него манере, признал, к чему он сам принадлежит. Он оправдал это решение судьбы. Это придает его поэзии вес.

Когда слово называется цветком уст и цветом, мы слышим звук языка, исходящего как бы от земли. Но само От откуда? Из Говорящего Предания, в котором происходит Дозволение-явления мира. Звуки звенят из звона, созывающим кличем, который, открытый Открытому, позволяет миру явиться в вещах. Звучащее голоса больше не сопряжено, таким образом, только с телесными органами. Оно вынута из горизонта физиологически-физического объяснения, задействующего чисто фонетический запас языка. Звучащее, земное языка удерживается в голосе, который настраивает просторы мироздания, они же, приветствуя друг друга, настраиваются друг на друга. Это указание на Звучащее речи, и его происхождение из Говорящего Предания должно пока казаться темным и странным. И все же, оно указывает на ясное положение вещей. Мы можем увидеть его, как только обратим внимание снова на то, насколько мы всюду находясь в пути, оказываемся по соседству разных мудрецов Говорящего Предания. Как таковые художество и мышление издавна различны. Их соседство ни в коем случае не досталось им неизвестно откуда, как если бы они могли быть тем, что они есть, даже вдали от их соседства. Сообразуясь с этим, мы должны познавать их из их соседства, то есть из того, что определяет соседство само по себе. Соседство, как было сказано, первое не создает

53. «Probleme der Lyrik» (1951, S. 16).

близости, а скорее близость вызывает соседство. Все же, что означает близость?

Как только мы пытаемся размышлять, мы уже, безусловно, решились на дальний мысленный путь. Здесь нам удаются только некоторые шаги. Они не ведут вперед, но назад, туда, где мы уже есть. Шаги не образуют цепи в черед от одного к другому, самое большее, они выходят за внешнее обличье. Шаги скорее соединяются в некое собрание на Том Же Самом и в нем отступают назад. Это выглядит как окольный путь, заезд в подлинное протерение пути, из которого определяется соседство. Это есть близость.

Если мы думаем о близости, оповещается даль. Обе находятся в известном противостоянии как различные величины расстояния до предметов. Измерение величины происходит через исчисление промежутков между телами в плане их длины и короткости. При этом масштабы измеренных расстояний берутся в соответствии с протяженностью, вдоль которой рассчитывается показатель величины промежутка. Если измеряют что-то относительно чего-то, например проходя мимо, то по-гречески это называется *παραμετρεῖν*<sup>54</sup>. Протяженности, проходя вдоль которых и мимо которых мы измеряем близость и даль как расстояния, — это смена неких Теперь, то есть время, и одно-рядом-с-другим (около, впереди, позади, выше, ниже) есть положения здесь и там, то есть пространство. Для исчисляющего представления пространство и время являются некими параметрами, показателями измерения близости и дали, последние же выглядят как статические расстояния. Пространство и время тем не менее служат не только в качестве параметров; их сущность тотчас исчерпалась бы в этом статусе, у которого первичные формы рано прорисовываются в западноевропейском мышлении, и который затем упрочивается этим мышлением в течение Нового Времени до задающего меру представления.

Новые теории, то есть методы измерения пространства и хронометража, теория относительности и квантовая теория, как и теория ядерной физики, также ничего не изменили в параметрическом статусе пространства и времени. Они даже не могут вызвать никакого подобного изменения. Если бы они это могли, то весь каркас современного технического естествознания рухнул бы. Ничего сегодня не предвещает о возможности такого падения. Наоборот, все говорит против, прежде всего охота за математически-физической формулой мира. Однако стимул к этой охоте возникает не только от личной страсти исследователей. Сама ее природа уже есть затребованное требования, в которое поставлено современное мышление в целом. «Физика и ответственность» — это хорошо и важно

54. Соизмерять. — *Прим. пер.*

для сегодняшнего бедственного положения. Но это остается учетом двойной бухгалтерии, за которым скрывается язва, и последняя не может быть излечена ни наукой, ни моралью, если она излечима вообще.

Все же, какое дело до этого существу языка? Больше, чем мы можем подумать сегодня. Нечто малое мы могли бы, конечно, предвидеть уже сейчас перед лицом этого решительного упорядочения, которое считает близость и даль измерениями расстояний в пространстве и времени, понятиях, в свою очередь, в качестве параметров.

Что нас здесь беспокоит? То, что таким образом не становится узнаваема та близость, которой принадлежит соседство. Если бы близость и Соседнее были представимы параметрически, то расстояние величины миллионной доли секунды и миллионной доли одного миллиметра должно было бы означать такую ближайшую близость соседства, с которой сравнимое расстояние одного метра и одной минуты представляет уже самую большую даль. Тем не менее настаивают на том, что определенная пространственно-временная взаимосвязь принадлежит к любому соседству. Две одинокие крестьянские усадьбы (если такие еще имеются), которые находятся на расстоянии одного часа ходьбы по полю, могут быть прекрасными соседями, в отличие от двух ратуш, которые стоят друг напротив друга на той же самой улице или построены рядом и не знают соседства.

Итак, соседская близость основывается все же не на пространственно-временном отношении. Тогда близость находится за границами своей природы и не зависит от пространства и времени. Полагать такое было бы тем не менее опрометчиво. Мы можем только сказать: правящая в соседстве близость не зиждется на пространстве и времени, в случае если они являются параметрами. Однако не являются ли пространство и время тогда чем-то иным, если они вообще существуют? От чего это зависит, что параметрический статус пространства и времени препятствует соседской близости? Положим, параметры пространства и времени должны задавать меру для соседской близости и тем самым вызывать близость, тогда они должны были бы содержать уже в себе самих то самое, что отличает Соседнее: Стояние-лицом-к-лицу (*Gegen-einander-über*). Мы склонны представлять Стояние-лицом-к-лицу только как отношение между людьми. Наши доклады также ограничились в анализе Стояния-лицом-к-лицу лишь соседством художества и мышления как мудрыми сказителями. Идет ли речь при этом об ограничении или неограничении, мы оставим сейчас открытым. Между тем Стояние-лицом-к-лицу происходит шире, а именно из той широты, в которой дотягиваются друг до друга Земля и небо, Бог и человек. Гёте, а также Мё-

рике охотно употребляют выражение «Стояние-лицом-к-лицу» не только для людей, но и для вещей мира. В правящем Стоянии-лицом-к-лицу каждое открыто одно для другого, открыто в своем себя-утаивании<sup>55</sup> (Sichverbergen); таким образом, одно подает другому руку, одно вверяет себя другому, и так каждое остается самим собой; одно является для другого о нем бодрствующим, оберегающим, покрывающим.

Чтобы так узнать «Стояние-лицом-к-лицу» вещей, мы должны, конечно, сначала перестать работать на исчисляющее воображение. Когда соседство четырех мировых просторов проторяет-путь, позволяет им достигать друг друга и держит в близости их дали — это есть та самая близость. Она есть проторение-пути для Стояния-лицом-к-лицу.

Мы называем близость (Nähe) словом *Близящее (Nahnis)*, принимая во внимание его Проторяющее. Это слово кажется вычурным, но оно непосредственно вырастает из мыслительного постижения предмета и так же хорошо может образовываться, как глушь от глухого и сравнение от равного. Сутствующее близости — это не расстояние, а проторение пути для Стояния-лицом-к-лицу просторов Мировой Четверицы<sup>56</sup>. Это проторение есть близость как Близящее. Оно остается чем-то Непрístupным и наиболее далеким нам, когда мы говорим «о» нём. Однако пространство и время не могут как параметры ни вызвать близость, ни измерить ее. Отчего нет? При следовании череды Теперь как элементов параметрического времени каждое Теперь никогда не находится в открытой личной встрече с другим. Оно настолько далеко от этого, что мы даже не можем сказать, когда Теперь бывает закрыто от последующего и когда от предшествующего. Потому что закрытость — это еще способ поворачивания и отворачивания в Стоянии-лицом-к-лицу. Последнее, вероятно, остается за пределами такого параметра, под которым мы подразумеваем время.

То же самое верно для элементов пространства; также верно для количества любого вида, верно для движения в смысле пространственно-временного рассчитываемого процесса. Мы представляем непрерывность и непрерывное соединение параметров и измеримость в них как континуум. Это исключает Стояние-лицом-к-лицу его элементов настолько решительно, что даже там, где мы обнаруживаем переломы, концы изломов никогда не могут стать Лицом-к-лицу. Хотя таким образом пространство и время в пределах их влияния как пара-

55. Die einander zugetrauten Fernen — друг-другу доверяющие дали. — *Прим. автора.*

56. Das Wesende der Nähe ist nicht der Abstand, sondern die Bewegung des Gegen-einander-über der Gegenden des Weltgeviertes.

метров не допускают своим элементам стоять Лицом-к-лицу, однако как раз господство пространства и времени как параметров для всего предоставления, производства и обработки, то есть как параметров современного технического мира, вмешивается зловещей подоплекой во власть близости, то есть в Близящее мировых просторов. Где всё ставится на рассчитанные расстояния, там над всем и вся благодаря неограниченной исчисляемости выставляется напоказ отсутствие места для сближения и прижатость, а именно в виде отклонения соседской близости мировых областей. В прижатости все становится безучастным согласно единой воле к однотипно исчисляющему обеспечению прочности Целого земли. Поэтому борьба вокруг господства над землей вошла теперь в свою решающую фазу. Полное затребование земли для обеспечения господства над ней может устраиваться только лишь посредством того, что земля берется под тотальный контроль с позиции вне ее. Тем не менее борьба за эту позицию является тщательным вычислительным преобразованием связей всех вещей в измеримую прижатость. Это есть расторжение-стояния Лицом-к-лицу четырех мировых просторов, отклонение близости. В этой борьбе за крайнее господство над Землей пространство и время достигают теперь статуса параметров. Однако их власть может быть отброшенной, и только потому, что пространство и время являются пока еще Другим, по-прежнему Другим, чем давно известные нам параметры. Статус параметров изменяет и делает неузнаваемым сущность времени и пространства. Он скрывает, прежде всего, отношение их природы к существу близости. Эти отношения настолько просты, что они остаются недоступными любому исчисляющему мышлению. Где они тем не менее показываются на вид, привычное представление противится взгляду на них.

О времени можно сказать: время временит.

О пространстве можно сказать: пространство простирает.

Привычное представление соблазняется такой речью, и это не без оснований. Ибо, чтобы понимать ее, от мыслящего опыта требуется то, что называется освидетельствованием (Identität).

Время временит. Временить означает: давать созреть, дать взойти. Это Временное суть восходящее Взшедшее<sup>57</sup>. Что временит время? Ответ: Одно-Временное, то есть в том же самом времени некоторый способ в Восходящем во времени<sup>58</sup>.

57. Die Zeit zeitigt. Zeitigen heißt: reifen, aufgehen lassen. Das Zeitige ist das Auf gehend-Auf gegangene.

58. Antwort: das Gleich-Zeitige, d. h. das auf dieselbe einige Weise in ihr Aufgehende.

И что это? Мы давно знаем это, только не мыслим его из созревания. Одновременное времени это: Прошедшее, Пришедшее и Встречающий Страж, который ожидает встречи с нами и иначе зовется Приходящим и Будущим<sup>59</sup>. Давая созреть, время сразу водворяет нас в свое тройное Одновременное, само исчезает, и тем самым оно приносит нам Раскрывающееся Одновременного, единство Прошедшего, Пришедшего, Встречающего Стража<sup>60</sup>. Исчезая-принося, оно протряет путь тем, что впускает их Одновременное: пространство-время. Само время<sup>61</sup> в пределах своего существа не движется, покоится тайно.<sup>62</sup>

То же самое следует сказать о пространстве, которое уступает местность и место, освобождает их и в то же время в них отпускает и принимает Одновременное как время-пространство<sup>63</sup>. Само пространство в границах своего существа не передвигается, покоится тихо. Исчезающе-Приносящее время и уступающе-допускающе-Освобождающее пространство включены в То-же-самое, в игру молчания, о которой мы дальше не можем теперь размышлять. То-же-самое, которое созывает пространство и время в свою сущность, можно считать действием пространства-времени (Zeit-Spiel-Raum). Давая созреть и впуская, То-же-самое действия пространства-времени протряет путь к Стоянию-лицом-к-лицу четырех мировых просторов: Земли и неба, Бога и человека — мирового действия.

Проторение Стояния-лицом-к-лицу делает близость присутствующей Мировой Четверице, и *есть* близость как Ближайшее. Должно ли само проторение называться событием молчания?

И все же, говорит ли нами показанное что-то относительно существа языка? Конечно, и даже в смысле того самого, что попытались сделать наши три доклада: привести нас

59. Das Gleich-Zeitige der Zeit sind: die Gewesenheit, die Anwesenheit und die Gegen-Wart, die uns entgegenwartet und sonst die Zukunft heißt. — Во всех этих временах есть корень Wesen, который означает «сущность», «существо». Таким образом, показывается существование времени. — *Прим. пер.*

60. Zeitigend entrückt uns die Zeit zumal in ihr dreifältig Gleich-Zeitiges, entrückt dahin, indem sie uns das dabei Sichöffnende des Gleich-Zeitigen, die Einigkeit von Gewesen, Anwesen, Gegen-Wart zubringt.

61. Ereignis — событие. — *Прим. автора.*

62. Entrückend-zubringend be-wägt sie das, was das Gleich-Zeitige ihr einräumt: den Zeit-Raum. Die Zeit selbst im Ganzen ihres Wesens bewegt sich nicht, ruht still.

63. Das Selbe ist vom Raum zu sagen, der Ortschaft und Orte einräumt, freigibt und zugleich in sie entläßt und das Gleich-Zeitige aufnimmt als Raum-Zeit.

к возможности произвести опыт с языком таким образом, чтобы наше отношение к языку впредь было Одумывающимся.<sup>64</sup>

Достигли ли мы такой возможности?

Предуказывающим на пути была определена речь. Изречь, сказать означает: показать, позволить явиться, дающее-просвет-скрывающе-освобождающее подношение мира. Теперь близость оповещается как проторение-пути для Стояния-лицом-к-лицу мировых просторов.

Появляется возможность увидеть, каким образом Говорящее Предание как существо языка вызывает обратное движение в существе близости. При спокойной осмотрительности можно обозреть, насколько близость и Говорящее Предание как Сутствующее языка являются одним и тем же. Таким образом, язык — это все же не одна лишь способность человека. Его существу принадлежит проторение Стояния-лицом-к-лицу четырех мировых просторов.

Появляется возможность произвести опыт с языком, достичь такого, что опрокидывает нас, то есть преобразует наше отношение к языку. Почему?

Язык как Говорящее Предание Мировой Четверицы — прежде всего не только такое, к чему мы, говорящие люди, имеем отношение в смысле связи, которая существует между человеком и языком. Язык как Миро-проторяющее Говорящее Предание<sup>65</sup> есть отношение всех отношений<sup>66</sup>. Он связывает, поддерживает, достигает и обогащает Стояние-лицом-к-лицу мировых просторов, держит и оберегает их, в то время как сам он — Говорящее Предание — соблюдается в себе.<sup>67</sup>

Таким образом, сохраняясь в себе, язык привлекает нас как Говорящее Предание Мировой Четверицы, нас, которые как смертные принадлежим Четверице, нас, которые можем говорить только в том случае, когда мы отвечаем языку.<sup>68</sup>

Смертные — это те, которые могут испытывать смерть как таковую. Животное не в состоянии делать это. Однако животное не может также и говорить. Сущностное отношение между смертью и языком просвечивает, но еще непродумано. Тем

64. Daß unser Verhältnis zur Sprache künftig das Denk-würdige wird.

65. Sage der brauchenden Eignis — сказ нужного Собственного. — *Прим. автора.*

66. Dank wessen (ist) die Sprache das Ver-hältnis? — Благодаря чему язык является от-ношением? — *Прим. автора.*

67. Die Sprache ist als die Welt-bewëgende Sage das Ver-hältnis aller Ver-hältnisse. Sie verhält, unterhält, reicht und bereichert das Gegen-einander-über der Weltgegenden, hält und hütet sie, indem sie selber — die Sage — an sich halt.

68. Also an sich haltend, be-langt uns die Sprache als die Sage des Weltgeviertes, uns, die wir als die Sterblichen in das Geviert gehören, uns, die wir nur insofern sprechen können, als wir der Sprache entsprechen.

не менее нам может быть дан намек, каким способом существо языка привлекает нас к себе и так удерживает нас при себе, в случае если смерть принадлежит к тому, что привлекает нас. Положим, Проторяющее, которое держит четыре мировых простора в некой близости их Стояния-лицом-к-лицу, покоится в Говорящем Предании, тогда Говорящее Предание предоставляет также лишь то, что мы называем крохотным словом «есть» и таким образом вторим Говорящему Преданию. Говорящее Предание дает это «есть» в просвете свободы и в то же время в Укрытом своего Думающегося (*Denkbarkeit*).

Говорящее Предание как Проторяющее Мировой Четверицы созывает всё в близость Стояния-лицом-к-лицу и именно беззвучно, так тихо, как временит время, которое простирает пространство, так тихо, как разыгрывается действие пространства-времени.

Мы называем беззвучно созывающий клич, когда такое Говорящее Предание проторяет всемирное отношение, трезвом тишины. Это: язык существа.

В сопредельности со стихом Стефана Георге мы слышали сказанное:

Не быть вещам где слова нет.

Мы рассмотрели, что в художественном вымысле остается нечто Одумывающееся, и именно такое, что означает: вещь *существует*. Одумывающимся нам стало в то же время отношение оглашающего слова, поскольку его недоставало для «есть». <sup>69</sup>

Теперь мы можем, мысля в соседстве с художественным словом, предположительно сказать:

Некое «есть» дается там, где слово ломаясь взламывает.

Ломаться здесь означает: Оглашающее слово возвращается в беззвучное, туда, откуда оно предоставляется: В звон тишины, который как Говорящее Предание проторяет простор Мировой Четверицы в ее близость. <sup>70</sup>

Эта ломка слова есть подлинный возврат на путь мышления.

69. Wir beachteten, daß in der Dichtung etwas Denkwürdiges zurückbleibe, dies nämlich, was es heiße: ein Ding ist. Denkwürdig zugleich wurde uns das Verhältnis des verlautenden, weil nicht fehlenden Wortes zum «ist».

70. Zerbrechen heißt hier: Das verlautende Wort kehrt ins Lautlose zurück, dorthin, von woher es gewährt wird: In das Geläut der Stille, das als die Sage die Gegenden des Weltgeviertes in ihre Nähe be-wägt.



## ОСНОВНЫЕ ТЕРМИНЫ

Das Abstandlose — прижатость.  
Angehen — продвигать.  
Belangen — привлекать.  
Das Be-wëgende — Проторяющее-путь, Проторяющее.  
Die Darreichung — подношение (мира).  
Das Denkwürdige — Одумывающееся.  
Dichten und Denken — художество и мышление.  
Der Dichter — поэт.  
Dichtung — художественный вымысел.  
Die Gegend — область, местность, простор.  
Die Gebärde — хватка.  
Gegen-einander-über — Стояние-лицом-к-лицу.  
Das Leitwort — ключевая фраза.  
Die Nähe — близость.  
Das Nahnis — Близящее.  
Das rufende Versammeln — созывающий клич.  
Das Sagen — речь, *иногда* сказ.  
Die Sage — Говорящее Предание, *иногда* сказ.  
Die Stille — тайна, молчание.  
Welt-Geviert — Мировая Четверица.  
Das Verweigerung — отказ, уклонение.  
Die Weisen — способы; мудрецы.  
Das Wesen — сущность; существо.  
Das Wesende — Сутствующее.  
Zart — хрупкий, нежный.  
Die Zumutung — притязание.  
Die Zusage — посул.  
Der Zuspruch — одобряющий шепот.

129

---

*Сущность  
языка*

# История и традиция

ГОИЧИ МИЯКЭ  
(1895–1982, ТОКИО)

*Beispiele. Festschrift für Eugen Fink zum 60. Geburtstag. Martinus  
Nijhoff; Den Haag, 1965. Перевод с немецкого В. Анисимова*

## I

Проблема «Человек и история» попадала в поле зрения различных мыслителей неоднократно. При этом историю часто трактуют не просто как таковую, а с точки зрения историчности человека<sup>1</sup>. Следовательно, понятие истории с самого начала оказывается тесно связано с различными воззрениями на человеческое бытие и его историчность. Отличают подлинную историю от общепринятой, вульгарной. Таким образом, понятие истории многозначно и вместе с этим отношение человека к истории также становится неясным. Это исходит не от произвольности определения понятия, а имеет причину в сложности самого предмета.

Космос-система Аристотеля, благодаря которой человек мог уверенно устанавливать свое положение в космосе и находить смысл бытия, больше не действительна. Такому подходу противоречит не только христианское историческое понимание человека; в Новое Время аристотелевское системное строение космоса также было теоретически оспорено и подорвано. Осмысленным целым, в рамках которого человеку предоставлялось подобающее положение совсем другим способом, была историческая или метаисторическая система Гегеля.

Сегодня спекулятивно сконструированная философия истории Гегеля тоже неприемлема. Доказывать это нет особой не-

1. Невозможно установить никакую «сущность» или идентичность человека вне его индивидуальной истории. Идентичность является не идеальным, а историческим феноменом. «Что есть человек, говорит лишь история». *Плотников Н. С.* Жизнь и история. М., 2000. С. 176. — *Прим. пер.*

обходимости. Представление, что человек получает и владеет своим смыслом существования только в истории, имеет место также у Дильтея. Гегелевское понятие объективного духа сохранено и у Дильтея, более того, даже настолько расширено, что охватывает область абсолютного духа. С этого места открыто заявляет о себе историзм. «Гегель конструирует метафизически; мы анализируем то, что дано... Таким образом, мы не можем понимать объективный дух из разума, а должны вернуться к структурной связи жизненных единств (индивидов), которая имеет продолжение в сообществах». (Dilthey, VII, S. 150)

По Дильтею, в человеческой исторической действительности абсолютный дух имеет, а именно в виде религии, искусства и философии, эту историческую действительность только в ипостаси объективного духа. Если «историю понимать из самой себя»<sup>2</sup>, а значит, рассматривать исторический релятивизм как неизбежный, можно признать правоту Дильтея.

Гегель изъял названный им абстрактным регион субъективной свободы и совести простых людей из тревожного шума всемирной истории. Но поскольку, согласно Дильтею, переживания и их объективации в совокупности трактуются как принадлежащие истории, можно изъятие этого региона, которую Хаймсет (Heimsoeth, *Geschichtsphilosophie*, S. 15) вслед за Гегелем называет регионом «интимного и чисто-внутреннего», больше не признавать. По Дильтею, историю нужно брать как мощь действия<sup>3</sup>. В этом он прав. Но тогда нужно, логически следуя Гегелю, признать принадлежащими к истории только деяния, точнее, социально имеющие значения дела, без субъективной внутренней жизни.

Так как Дильтей берет переживание как «пра-клетку исторического мира», такое острое разграничение переживаний и деяний не выступает явно. Если понимать историю как мощь действия, тогда действие, а не переживание должно будет служить исходным пунктом. Это мое утверждение осно-

2. Даже если вопрос понимания истории будет решен в том смысле, что исторические события следует логически обязательным образом сводить к подчинению чему-то безусловному, «то это не поможет историку при отборе, понимании или разыскании взаимосвязи, пока не будет определено содержание этого безусловного. Поэтому вмешательство спекуляции в сферу опыта историка едва ли может рассчитывать на успех. Историк не может отказываться от попытки понимать историю из нее самой, основываясь на анализе различных комплексов воздействий». Дильтей В. М., 2004. Т. 3. С. 221. — *Прим. пер.*
3. *Die Wirkungszusammenhang*. Другие переводы термина: взаимосвязь действия, контекст действия, обстоятельства действия. Н. С. Плотников переводит «комплекс воздействий». См. его книгу: «Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея». М., 2000. С. 174. — *Прим. пер.*

вано на представлении, что мощь действия, а следовательно и сама история, охватывает человеческую деятельность настолько, насколько последняя ведет к результатам, имеющим общественное значение.

По моему мнению, понятие мощи действия в самом деле подходит для того, чтобы надлежащим образом установить границы истории, когда хотят ограничить ее до истории «общепринятой». С этой уступкой мы хотим рассмотреть ход мысли Дильтея несколько подробнее.

Нам необходимо заранее внести ясность в следующие два пункта. Первый касается структурной стороны исторической действительности. Как это выражает Дильтей, объективация жизни содержит в себе некое разнообразие разделенных порядков. С одной стороны, они охватываются классификацией по признакам естественных факторов духовных различий (расы, языки, обычаи и т. д.), с другой — классификацией по культурам. Второй пункт касается динамически-процессуального характера истории. Мощь действия имеет, по Дильтею, характер протекания, хода, развития событий или поступков. Предприятия, учреждения, объединения понимаются в их становлении.

И эта мощь действия основана в «психической взаимосвязанной структуре» жизненных единств, следовательно, в душевно-телесных жизненных единствах. Это определение требует, по моему мнению, более подробного разъяснения.

Как индивидуумы отнесены к мощи действия? Человеческий общественно-исторический мир состоит из душевно-телесных жизненных единств. Мощь действий, понимаемая как взаимосвязь последних, протекает в индивидуумах. Но индивид как целое не растворяется в данной взаимосвязи действия. «Индивид, в котором осуществляется мощь действия, включен в нее как жизненное единство; в своем проявлении он действующий как целое». (VII, S. 159/160)

Что значит воздействие (Einwirken) индивида как целого и что это может вызывать? Воздействие индивида как целого особо отмечено и изображено Дильтеем в жизни национальных государств. «И кто бы мог отрицать, что укорененный в жизни смысл истории выражается также в воле к власти, которой исполнены эти государства, в потребности для господства выражаться как внутри, так и снаружи, в качестве культурных систем?.. На основе этой воли власти, присущей политической организации, возникают условия, которые только и делают вообще возможными культурные системы». (*Ibid.* S. 170) При этом он имеет в виду древнейшую германскую общность, а также Пруссию времен Фридриха Великого. «Наряду с самостоятельными силами (Kräften), которые продолжают работать в культурных системах, в них действуют в то же самое

время виды деятельности, исходящие от государства; во время процессов, которые принадлежат такому государственному целому, инициатива и сплоченность (*Selbsttätigkeit und Bindung*) через целое всюду объединены друг с другом». (*Ibid*; рус. пер. С. 219). Какая оптимистичная картина политического государства! В этом мы весьма отчетливо видим представленный Мейнеке такой вот идеалистический оптимизм немецкого исторического мышления<sup>4</sup>. Чтобы даже частично видеть «смысл» истории в сосредоточенной в государстве воле к власти, нужно быть исполненным иллюзий. Не смысл истории нужно видеть в государстве, а сущностное условие для возникновения истории. Архаичное общество совершенно подчинено прошлому, то есть издавна возникшим нравам и учреждениям. Лишь с возникновением государства приходит ориентация и замысел на будущее, чему способствует сплоченное господство власти, при этом умеренное и прочно установившееся благодаря институциональному признанию (*Legitimierung*).

Ориентация на будущее и осуществление организационно объединенной деятельности членов общества — это второе условие [после воли к власти] для возникновения исторической общности в отличие от архаичных. Поэтому Гегель имеет право дать возникнуть истории вместе с государством.

Идеалистический оптимизм, который выступает наружу в процитированном высказывании Дильтея о государстве, — это только одна сторона его восприятия исторической действительности. Вопреки гегелевской разумной конструкции истории Дильтей говорит: «А сегодняшний анализ человеческого бытия наполняет всех нас ощущением слабости, власти темного инстинкта, страдания в неизвестности и иллюзиях, конечности во всем, что является жизнью, также там, где из нее возникают наивысшие творения жизни общества». (*Ibid*. S. 150) Также о власти, которая должна быть воплощена в государстве так осмысленно, позже читаем нечто совсем другое.

Я пытаюсь охватить мир истории несколько определеннее, чем Дильтей. Если с Дильтеем исходить из переживания, легко обозреть границу между историей и сверху указанной сферой интимного и внутреннего; последняя может быть очень важна в частной жизни, но большей частью бездейственна в общественно-историческом контексте как мощи действия. Правда всё как-нибудь влияет одно на другое в действительности жизни. Но если все тривиальные (в смысле социального действия) обстоятельства будут брошены в одну кучу вместе с фактами, имеющими действительное значение, ход событий потеряет свои контуры. И всё же способы формирования и классифика-

4. *Meinecke F.*, *Idee der Staatsräson*, S. 490.

ции образуются уже в самой исторической жизни, а не в одном научном историческом образовании понятия.

Прежде чем обратиться к проблеме исторического релятивизма, мы хотим сформулировать пока что несколько общих положений, характеризующих действительный ход истории. Хотя индивидуумы и сообразно с этим группы стремятся изменить тягостные состояния дел своего положения часто средствами насилия, мы не можем отклонить, если рассматриваем исторический опыт беспристрастно, следующие положения. В исторической взаимосвязи действий человеческие усилия, которые предпринимаются в данной ситуации для устранения и разрешения определенных нужд и задач, ведут со своей стороны вновь также к новым задачам и потребностям, так как любые предприятия в определенной ситуации могут доставлять только ограниченную результативность. Таким образом, история — это никогда не кончающееся следование процессов, которое сопровождается многими поражениями и обнаруживает лишь частичные успехи.

В этом отношении мы должны согласиться с Дильтеем, когда совместим оба утверждения: что «в мощи действия великих мировых событий есть такие обстоятельства, например напряжение, отношение давления, чувство неудовлетворенности существующим положением..., которые образуют основу для усилия, продиктованного положительными чувствами и ценностями, стремящегося к достойным целям и несущего предназначения» (*Ibid.* S. 165/166; рус. пер. Дильтей. Т. 3. С. 212). Тем не менее это усилие из-за «конечной природы всех ипостасей (Gestalten) истории» не может уничтожить того, «чтобы они (ипостаси) были обременены тяжестью существования и рабством, неизбежной тоской. И этому содействует прежде всего то, что властные отношения (Machtverhältniss) никогда не могут быть устранены из совместной жизни душевно-телесных существ» (*Ibid.* S. 187; рус. пер. Т. 3. С. 235).

## II

Могут подумать, что мы рассмотрели историю только с точки зрения социальных форм жизни и напрасно пренебрегли при этом культурной стороной. Против этого возражения необходимы некоторые пояснения. Культура как внутренне-исторический феномен — это, очевидно, социальная деятельность, взята ли она как народная культура, или как аристократическая. Что культура достигает исторически? Имеет ли она силу окончательно переламывать (*endgültig zu durchbrechen*) релятивизм исторической действительности или по меньшей мере неудовлетворительное фактическое положение дел? Е. Трельч

говорит об устроительной истории (von der handelnden Geschichte) в отличие от чисто изображающей истории и ожидает здесь форму, реализующей Должное<sup>5</sup>. Устроительная история существовала всегда. Какой результат такой истории мы видим? Наш исторический опыт делает нас скептически настроенными против этого вида этически-идеализирующего воззрения на историю. Требуемая и ожидаемая новая трактовка (Gestaltung) могла бы вызвать нечто новое, но не могла бы пробить брешь во все еще неудовлетворительном бытии. Не на устроительную историю, а на Безусловное (das Unbedingte), которое возвышается над историей, но не есть неисторическое, должны мы направлять наше внимание, если мы ищем путь преодоления исторического релятивизма.

Историзм по-своему воспринимает «постулат и ход» (Setzung und den Verlauf) Безусловного в истории как действительного. Здесь мы хотим опять привлечь дильтеевское изложение в качестве предмета критической проверки.

Существенный характер культуры состоит в том, что она производит исторически высоко оцениваемую в любом общественном кругу духовную атмосферу. Культура может видоизменяться различными способами, обновляться или приходить в упадок. Как бы то ни было, она всегда сохраняет в общественном и фактическом измерении характер значительного. Поскольку искусство, мораль и религия соответствуют этому, они также могут считаться культурными образованиями (Kulturgebilde). Как таковые они принадлежат к истории и не лишены ее релятивизма.

О «постулате» Безусловного в истории Дильтей говорит следующее. «По мере того как он (исторический опыт) проследживает ход формирования этих безусловных ценностей, благ или норм, он замечает относительно некоторых из них, каким образом они порождались жизнью, сам же постулат Безусловного возможно заметить лишь в силу свертывания горизонта времени. Исходя из этого, он постигает целостность жизни в полноте ее исторических манифестаций. Он замечает неулаженный спор этих постулатов Безусловного между собой... Поэтому вмешательство спекуляции в сферу опыта историка едва ли может рассчитывать на успех. Историк не может отказываться от попытки понимать историю из нее самой, основываясь на анализе различных контекстов действия» (Op. cit. S. 173; рус. пер. Т. 3. С. 220).

Поскольку история рассматривается в качестве мощи или контекста действия, какой она и действительно является, этот релятивизм неизбежен. Дильтей ведет речь о ходе обра-

5. Troeltsch E., Der Historismus und seine Probleme, S. 78.

зования Безусловного, о постулировании такового в истории, но не о Безусловном.

Определять содержание самого Безусловного он предоставляет спекуляции, а именно трансцендентальной философии. Мы же кроме отвержения постулата о тождестве человека с историей имеем отверженной и историю, которую Лёвит обозначает как сегодняшний этап развития историзма<sup>6</sup> и которая также расчленена Дильтеем. Интимное или Внутреннее, не принадлежащее к истории как мощи действия, относится прежде всего к чувственным отношениям, неотъемлемым от нас, — к симпатии и антипатии, удовлетворению и неприятности и т. д. Эти переживания нашей частной жизни, такие важные для нас самих, почти никак не касаются истории.

Юм подчеркнул неизменное человеческой природы в различных странах и исторических эпохах. У него речь идет преимущественно вокруг человеческих эмоций (*passions, sentiments, temper*) (Hume, *Enquiry*, Sec. VIII, Part 1). Когда Лёвит говорит о существеннейшем постоянстве элементарных человеческих потребностей и страстей, способностей и слабостей, то он по-видимому частично согласен с юмовской панорамой человеческой природы.

Но кажется маловероятным, что Лёвит разделяет психологически-натуралистическую точку зрения Юма на *human nature* (человеческую природу). Его утверждение является скорее антитезой против тотальной историзации человека и поэтому уже не свободно от исторического образа мыслей.

Сначала мы хотим посмотреть, что есть то, что изменяется исторически. Это не природа или сущность человека, но стоящий за внешними социальными формами жизни человеческий мир, тот мир, который так или иначе переживается и объясняется людьми<sup>7</sup>. Наши предки в Японии жили еще столетие назад<sup>8</sup> в мире знамений и магических сил, спасительных и прочно укорененных на их родине. Этот «мир» нами потерян. При всем том остаются не только те же человеческие страсти, но и глубже лежащее чувство переменчивости нашего самобытия (*unseres Selbst*) и всех человеческих вещей. Это чувство образует у нас, «просвещенных» японцев, тяжело изживаемый оттенок нашей нравственной жизни. Однако, возможно, это чувство также однажды пропадет, хотя все же не так легко, как быстро изменяющиеся формы внешней социальной жизни и интеллектуальных «воззрений на мир».

6. Löwith K., *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, [Stuttg., 1960];

7. Heidegger M., *Sein und Zeit*, S. 380.

8. Статья опубликована в 1965 году. — Прим. пер.



Но вопрос не в том, что бывает изменчивым в человеке или неизменным в истории, но в каком смысле мы могли бы говорить о Сверхисторическом.

### III

Если мы задаем границы сферы истории, как представлено выше, тогда неизбежно встает вопрос, что же все-таки из этой сферы выпадает, выходит за ее границы в человеке.

Постоянное и во всех изменениях и переменах сущностно Неизменное в природе человека некогда было замечено. Эта «природа» человека неоднозначна. То, что еще подразумевает по Юму эта природа за рамками обычных человеческих страстей, остается довольно неясным. Говорят о конечности человеческой природы (Дильтей) или о Постоянном человека (Лёвиг). Из чего это выводят и как это аргументируют?

Из абстрактного индивидуалистическо-психологического анализа этот вид высказывания не выводим. Стало быть, в конце концов, не выводим также и из сравнительного рассмотрения истории и анализа исторического опыта.

Если мы не признаем постулата о тождестве человека с историей, какое мы имеем тогда вообще право говорить о Сверхисторическом?

Сверхисторическое (Das Übergeschichtliche), о котором здесь идет речь, это не Нечувственное (Unsinnliche) так называемых идеальных значений или «сущности». Сверхисторическое стоит в сущностном отношении с человеческой экзистенцией, значит, также с историей, так как история является тем, что должно быть преодолено (überstiegen werden soll).

Критическое рассмотрение историзма показало нам, что мы не можем изымать решающий смысл нашего существования из самой истории. Должны ли мы отказаться от поисков этого смысла? Или почему (что равняется, в принципе, этому отказу) мы должны довольствоваться историческим релятивизмом или натуралистическим эволюционизмом, то есть современной формой просветительской идеи прогресса (например, Дж. Дьюи)?

Итак, в силу этого я не могу признать историко-имманентную интерпретацию искусства, морали и религии.

Здесь не место обосновывать такие утверждения обстоятельно. Сейчас я только попробую, как я понимаю, разъяснить Сверхисторическое в его отношении к понятию традиции, и установить, что скрывается за речами о подлинной истории или подлинной историчности в качестве реального содержания смысла.

То, что у речи о подлинной историчности есть христиан-

ский подтекст, бесспорно. Не говоря о весьма радикальной догматической интерпретации «подлинной истории» у К. Барта, мне кажется, речь об историчности должна скрывать некую неясность или многозначность. Уже Хайдеггер в параграфе 74 «Бытия и времени» при введении понятий «народ», «общность» и «наследие» выходит за пределы экзистенциальной «историчности» человеческого бытия. Об этом могут быть другие мнения. Однако когда Р. Бультман ведет речь о «произошедшей из собственной историчности встрече с историей» и об «экзистенциальной встрече» (*Glauben und Verstehen* III, S. 147), мы оказываемся в затруднительном положении. Как это совместить с его заявлением, что «история бывает единством в смысле сплоченной мощи действия, в которой отдельные события связаны последовательностью причины и действия»? (*Ibid.* S. 144)

Такая встреча с историей предполагает, что история нам нечто присуждает (*zuspricht*).

Можно ли ожидать это от истории как сплоченной мощи действия? Достаточно ли для этого «стояния в истории»? С какой историей должна происходить эта встреча? Может ли история, которую должно встретить экзистенциально, быть чем-то иным, чем историей в смысле определенной традиции?

По Бультману, история многозначна. К историческому пониманию принадлежит некое реальное постижение (*ein sachliches Verständnis*), говорит он.

Таким образом, ясно, что одной жизненной заинтересованности или взволнованности недостаточно, чтобы заставить историю обратиться к нам речь. Бультман говорит от исторического субъекта. Исторический субъект, по Бультману, — это человек, который в исторической жизни связан с историческим феноменом (*G.u. V. II, S. 229*).

При этом, по-видимому, является очевидно предпосланным определенно направленное взаимоотношение (*Verbindung*) с «историей», точнее, с историей как некой определенной традицией. По моему мнению, эта очевидность имеет место только там, где историю представляют не только как мощь действия, но с самого начала как то, что в состоянии обращать отдельных людей к экзистенции. Это не в состоянии сделать история как мощь действия, как мы выше пытались ее определить.

Сама традиция дана нам обыкновенно внутренне-исторически в своей унаследованной форме, будучи лишенной своего пройденного пути (*distanzlos gewordenen*). Обращать к экзистенции — это дело «культуры», которая нищенски утверждает себя в современном мире, насквозь пронизанном естественными науками. От изначального источника традиции здесь мы имеем только жалкий след.

Даже Ницше, который так ожесточенно сражался с унаследованной традицией, говорит: «Глубже всего подорваны

в наше время инстинкт и воля традиции. Все установления, обязанные своим происхождением этому инстинкту, противоречат вкусу современного духа... Что бы ни делали и ни думали ныне, во всем преследуется, в сущности, только одна цель — с корнем вырвать эту склонность к преданию, к преемственности» («Воля к власти», фр. 65).

Теперь спросим, какова та традиция, к которой мы должны вернуться и которую мы должны усвоить, чтобы смочь подлинно жить? Имеют ли унаследованные нами изнутри истории ветви традиции, которые мы беспечно принимаем как культурное наследие, эту силу? Этот вопрос ведет нас к тому, чтобы философски поставить проблему традиции.

Тот, кто сегодня ставит вопрос о традиции философски, а не исторически, встает перед выбором — либо рассматривать собственную традицию, в которой он пребывает, в качестве единственно истинной и авторитетной, либо придавать приоритетное (*ursprüngliche*) значение какой-либо другой традиции.

Важные положения по сегодняшнему осмыслению традиции находят у Хайдеггера. Поэтому мы берем его мысли по этому вопросу как путеводную нить нашего размышления.

При этом с самого начала нужно отдавать себе отчет в том, что у Хайдеггера вопрос традиции и истории существенно вращается вокруг вопроса, чем, собственно, бывает философия и как в философии бывает принятой традиция или должна приниматься. «Вопрос этот (чем именно является философия) суть исторический, то есть посланный судьбой (*geschickliche*). Более того: он — не вообще вопрос, а конкретный исторический вопрос нашего западно-европейского бытия» («Что такое философия?» — *Was ist das — die Philosophie?* (1955), Bd. 11, S. 12). В книге лекций «Что зовется мышлением?» Хайдеггер говорит, что «все еще думают, что переданное традицией (*das Überlieferte*), собственно, уже прошло и является всего лишь предметом исторического сознания. Всё еще существует мнение, что переданное традицией есть то, что мы собственно имеем позади себя, в то время как оно, напротив, выходит нам навстречу, поскольку мы ему переданы и приняты в него судьбой» (*Was heisst Denken?* Bd. 8, S. 82; рус. пер., 2010. С. 131). В этой же книге он говорит далее: «Судьба нашего свершившегося в судьбе истории западного существа (*Wesens*) сказывается, однако, в том, что наше пребывание в мире покоится в мышлении даже там, где это пребывание определено христианской верой, которая не позволяет обосновывать себя никаким мышлением и даже в нем не нуждается, поскольку она есть вера» (Bd. 8, S. 169; рус. пер. С. 175.).

Это утверждение звучит так, что основательно сбивает с толку. Часто говорили, что хайдеггеровское мышление, особенно его мышление истории, христианского происхождения.

Этого, мне кажется, нельзя отрицать. Но его основным делом является философия в качестве логосом-отмеренного соответствия для одобрения (zum Zuspruch) бытия сущего, и она суть способы соответствия, которые выражаются через философскую традицию. Философия же составляет существо данной эпохи. (Aber seine Hauptangelegenheit ist Philosophie als das logomässige Entsprechen zum Zuspruch des Seins des Seienden und sind die Weisen des Entsprechens, die sich in der Überlieferung der Philosophie — diese macht das Wesen des entsprechenden Zeitalters aus — zeigen.)

Что знаменательно для Нового Времени, то есть эпохи забвения бытия, так это бегство из традиционного предания и господство техники.

«Учащающиеся попытки бегства из исторической традиции, со своей стороны, являются неким знаком того требования, которому подчиняется эпоха. Порою даже кажется, что это бегство из истории должно будет стать разрушением последних препятствий, которые еще противостоят абсолютно беспрепятственному, полному подчинению технике (vollständigen Technisierung) мира и человека» (Der Satz vom Grunde, Bd. 10, S. 119; рус. пер. «Положение об основании». С. 140).

То, что предание у Хайдеггера не означает всенародно признанную непрерывную традицию, долго разъяснять не требуется. «Никогда не позволительно выводить эпохи одну из другой или даже сцеплять их в виде некоего постоянно протекающего процесса. Однако существует преемственность эпох по отношению друг к другу. Но она возникает не между эпохами, как некие узы, их связывающие, а приходит всякий раз из чего-то сокрытого в посыле судьбы, подобно тому, как из одного источника берут начало разные русла, питающие поток, который есть повсюду и нигде» (Bd. 10, S. 135; рус. пер. «Положение об основании». С. 156).

Относительно лейбнического «Положения об основании» и кантовской трансцендентально обусловленной реальности Хайдеггер замечает, что в существе этого перевода *рацио* как основания и его выдвижения как высшего принципа лежит предание. И «как предание он (этот перевод) входит в самое сокровенное в движении истории. (Bd. 10, S. 145; рус. пер. «Положение об основании». С. 166). Он также говорит, что упомянутое здесь предание движет «подлинную историю» (Ibid.).

Упомянутая здесь «подлинная история» составляет сущность развития событий с Нового Времени. Традиция у Хайдеггера не означает цеховую философскую «традицию» (как ее преимущественно воспринимает В. Маркс (*W. Marx. Heidegger und die Tradition*)), а «движущее подлинной истории».

Что же такое подлинная история? Каким характером бытия обладает преемственность, которая движет подлинную

историю? Означает ли каждый посыл из Сокрытого судьбы конкретное осуществление, дающее ипостась посылу бытия? (Bedeutet das jedesmalige Kommen aus dem Verborgenen des Geschickes die sich Gestalt gebende Verwirklichung des Geschickes des Seins?)

Речь о бегстве из исторической традиции, о Неисторическом как лишенном судьбы, о забвении посылу бытия, и похожие наименования, кажется, показывают тесное родство традиции с «историей бытия».

У Хайдеггера речь идет (или только заходит) об одной лишь традиции, западноевропейской. И «Метафизика — во всех ее видах и исторических ступенях — есть уникальный (einziges), но вероятно также роковой жребий Запада и предпосылка планетарного господства»<sup>9</sup>. «Что бы и как бы мы ни пытались мыслить, мыслим мы в пространстве традиции. Она правит, когда освобождает нас от запоздалого размышления для промышления, которое более не является планированием». (Was immer und wie immer wir zu denken versuchen, wir denken im Spielraum der Überlieferung. Sie waltet, wenn sie aus dem Nachdenken in ein Vordenken befreit, das kein Planen mehr ist.) (*M. Heidegger, Identität und Differenz, Bd. 11, S. 50*).

Метафизическое, все укладывающее в представление мышление составляет сущность Нового времени (Holzwege, S. 85).

Можно говорить о метафизической традиции, составляющей сущность Нового Времени от Декарта до Гегеля. «Человек не может сам уйти от этой судьбы своего новоевропейского существа или прервать ее волевым решением» (Время картины мира, Bd. 5, S. 111; рус. пер. «Время и бытие». С. 61). Однако это не единственная возможность исторического человека. «Только там, где Новое Время, завершаясь, доходит до иступления (Rücksichtslosigkeit) присущего ему величия, — только там готовится будущая история (Ibid.).

Но «Новое Время не заканчивается, а только начинается, поскольку бытие, господствующее в нем, лишь теперь разворачивается в предусмотренной целостности сущего» («Что зовется мышлением?» — Was heisst Denken? Bd. 8, S. 87). Или «Новое время лишь начинает свое завершение, поскольку оно обустроивает себя на полной доставляемости всего, что есть и может быть» (Bd. 10, S. 52; рус. пер. «Положение об основании». С. 70).

По хайдеггеровской интерпретации уникальности западноевропейской традиции, пожалуй, могут быть всевозможные сомнения и возражения. В этой статье я не затрагиваю этот вопрос.

9. *Heidegger M.*, Bd. 7, Vorträge und Aufsätze, Überwindung der Metaphysik, S. 75; рус. пер. «Преодоление метафизики», в сб. «Время и бытие». С. 180.

Хайдеггер говорит исключительно о западноевропейской традиции. Но мы, неевропейцы, также не можем философски уклоняться от осмысления отношения сегодняшних людей к традиции. То, что западноевропейская наука и техника обладают «планетарным господством», может быть, и верно. Но предсказать, чем закончится Новое Время, все же было бы несколько рискованно. Прежде чем мы приступим к решению о возможном способе усвоения (*Aneignung*) и преобразования (*Umwandlung*) традиции или традиций, необходимо еще кое о чем тщательно поразмыслить. И для такого размышления потребуются рассмотрение также других, не западноевропейских традиций и имеющегося там способа их усвоения. Ясперс пишет: «Перед всемирной катастрофой, которая грозит существованию человечества, у нас сегодня еще есть возможность на основе исторического знания усваивать великие мыслительные достижения и преобразовывать их в современные усилия»<sup>10</sup>. Я считал бы преувеличением говорить сейчас так категорично о современном человечестве, что оно стоит перед решающим поворотом эпохи (Хайдеггер) или перед всемирной катастрофой (Ясперс), так как мое принципиальное воззрение на историю заставляет меня медлить с такими решительными высказываниями. Но для нас, современных японцев, которые живут в нагромождении преданий и традиций, ясность о том, есть ли у нас еще прочное предание, которого бы следовало держаться, необходима.

В далеком прошлом мы приняли от Китая буддийские и конфуцианские предания. В обоих учениях основа не претерпела изменений. И самые влиятельные основатели буддийских сект, Догэн в дзен и Синран в син-сю, всегда имели глубокое влияние благодаря своим ярко выраженным религиозным индивидуальностям.

Эти две и еще несколько других буддийских сект образовали со временем свои организации. Они обязаны своим возвышением, кроме бесспорной потребности в спасении, частью также сильно мифологизированной религиозности народа.

Потеря этой религиозности и бросающийся в глаза упадок монашества и священства привели буддизм почти к полному отсутствию его прежней силы. Все же было бы ошибочно думать, что буддизм (здесь подразумевается буддизм индийской Махаяны и его китайская реформированная ипостась) больше не имеет освобождающей силы в первоначальном смысле.

У буддизма, который учит, высказывая в самой простой формуле, что жизнь есть страдание, а эгоизм (*Ichheit*) — это

10. *Jaspers K.*, Die grossen Philosophen, S. 13.

иллюзия и зло, которые должны быть разгаданы и преодолены, все еще имеется свойственная ему последовательность и реальная религиозная истина.

В буддизме выработалась точка зрения, что все поведение и поступки в этом мире приведены в движение жаждой и определены кармой, тщетны и мимолетны, и это действительно также для исторической жизни. Следует отважиться на то, чтобы радикально осознать пустоту жизни и истории.

Философски у нас Нисида попытался объединить буддийскую, особенно дзенскую, основную идею с утвердительным толкованием истории. Несмотря на глубокий образ мысли и серьезные усилия, это ему, на мой взгляд, не удалось. Принцип тождества абсолютных противоречий многозначен, и в конкретной разработке это окончилось довольно мифически темным синкретизмом.<sup>11</sup>

Друг Нисиды Дайсецу Судзуки, известный интерпретатор буддизма для иностранцев и хороший знаток дзен полагает, что буддийское тождество (не-дуализм) выглядит глубже, чем христианский дуализм. Он подчеркивает особенно сверхвременность (*Überzeitlichkeit*) буддизма по сравнению с временностью христианства. При этом он, по-видимому, понимает время в смысле объективного времени, хотя не всегда достаточно отчетливо. Отвергая временность вообще, он отвергает также христианскую эсхатологию, как связанную с временем.

История — это регион бытия, полностью определенный кармой. Окончательное освобождение может быть найдено только в измерении Неисторического. Не исторический человек, а человек в его будничной жизни может и должен усматривать тождество своего самобытия с ку — пустотой (Ку, шунья). Это помыслено в согласии с дзен, подготовленным уже в Китае. Учение дзен должно быть непосредственным сообщением вне всякого обучения. Но, как ни странно, собственное предание дзен сформировалось (а именно от основателя Бодхидхармы) в учение непрерывного предания «мастер-ученик» посредством личного одобрения учителя, которое только и доказывает подлинность действительного усвоения предания. Одобрение свидетельствует не только о посвященности ученика в невыразимое «учение», но и о признании со стороны мастера полной личной испытанности ученика.

Этот способ предания привел позже к разделению на различные школы. Входить здесь в детали истории подробнее я не буду. Только добавлю, что как в Китае, так и в Японии это строгое предание дзен ослабело, так что высокий уровень

11. О философии Нисиды см. *Schinzinger R.*, Nishida, Intelligibility and the Philosophy of Nothingness, Maruzen, Tokyo, 1958.

мог достигаться только весьма редко отдельными монахами и мирянами.

Внутреннее напряжение между историческим и сверхисторическим, как оно свойственно христианству, отсутствует или не выражено таким же образом в буддийской Махаяне из-за полного отождествления повседневного со сверхвременным (конечно, в особо освещенной перспективе). Ку (пустота) в буддизме — это не от начала голое тождество, а парадоксальное тождество противоположного, а именно чувственного мира с самим ку. Нисида пытался диалектически сформулировать это тождество Себе-противоречащего. Поэтому у него идет речь о воипостазировании (Selbstgestaltung) недействительности в индивидуальное Действительное или самоопределении вечности в историческое Теперь. Но очевидное перевешивание тождества как само-тождества абсолютно Противоречащего препятствовало ему истребовать для исторически-индивидуального его собственную действительность.

Все же, отмечая основную проблему, мы не должны забывать заслугу Нисиды. Мы, современные философствующие, должны быть на страже как перед утверждением уникальности важнейшего (wesentlichen) предания, так и перед поспешной попыткой философской унификации западноевропейского и азиатского предания.

Как было сказано выше, мы не можем извлечь последний смысл нашего существования из изменения самой истории. Но история могла бы, вероятно, дать толчок к глубокому осознанию до сих пор остающегося замешательства в нашем осмыслении предания.

Главные традиции (Die Grundüberlieferungen) нельзя просто сравнивать друг с другом. Голото типологического описания тоже недостаточно. Для философского осмысления существует, пожалуй, непомерное требование, а именно непредвзято и исконно понять и справедливым образом оценить некое другое, не вверенное философствующему предание.

Мы не должны быть так заносчивы, чтобы считать себя полностью соответствующими этому требованию. Но наш опыт и наши умственные усилия в области различных преданий позволяют нам, так я верю, находить относительно непредвзятое и не отстраненное признание достоинств этих преданий. В этом направлении я пытался сделать разбег, соединяя в мысли нескольких философов.