

# Ἑρμηνεία

---

Журнал философских переводов

---

*№1 (6) 2014*



Главный редактор  
*Олег Матвейчев*

# Содержание

Якоб Буркхардт. <b>Исторические кризисы</b> <i>Перевод с немецкого В. Бакусева . . . . .</i>	3
Йенс Хальфвассен. <b>Платоновская метафизика единого.</b> <i>Перевод с немецкого К. Северцева . . . . .</i>	30
Николас К. Гвоздев. <b>Иоанн Златоуст и Джон Локк: Православная основа общественного договора?</b> <i>Перевод А. Булатова . . . . .</i>	48
Клаус-Артур Шайер. <b>Речь ведет речь. Тавтологии Хайдеггера . . . . .</b>	55
Мартин Хайдеггер. <b>Негативность.</b> <i>Перевод с немецкого В. Бакусева . . . . .</i>	70

# Исторические кризисы

Я К О Б Б У Р К Х А Р Д Т

*Burckhardt J. Weltgeschichtliche Betrachtungen.*

*Bd. IV. Berlin und Stuttgart, 1910.*

*Перевод с немецкого В. Бакусева<sup>1</sup>*

Если прежде речь шла о рассмотрении *постепенных и длительных* воздействий великих мировых сил друг на друга и их взаимосвязей, то теперь мы перейдем к рассмотрению *ускоренных* процессов.

Они демонстрируют необычайное разнообразие, но при этом во многих своих отдельных чертах — удивительное, основанное на общечеловеческом начале сродство.

Тем не менее сразу же следует исключить из рассмотрения первобытные кризисы, о происхождении и воздействии которых у нас нет достаточно точных сведений — или нам приходится судить о них только предположительно, исходя из более поздних фактов.

Таковы древнейшие переселения народов и вторжения. Они возникли из необходимости, как переселение этрусков из Лидии в Италию и *ver sacrum*<sup>2</sup> у древних, в особенности среднеиталийских народов, или же из внезапного внутреннего брожения, как у кочевников, поднимавшихся на великие завоевания благодаря появлению одной великой личности, главные примеры чего представляют монголы при Чингисхане, а также арабы при Мухаммеде.

В таких случаях простодушные народы считали, что чужие земли подарены им их национальным богом, и что им поручено

1. Глава IV из книги Я. Буркхардта «Размышления о всемирной истории», опубликованной посмертно в 1905 г. Перевод по второму изданию 1910 г. — *Примеч. пер.*

2. Священная весна (*лат.*) — древний обычай миграции, заменявшей первобытные человеческие жертвоприношения первенцев. — *Примеч. пер.*

истребление коренных жителей, как, к примеру, это делали израильтяне в Ханаане.

Несколько банальное оптимистическое воззрение о плодотворности таких завоеваний мы находим у Ласо<sup>3</sup>. Односторонне основываясь на германском вторжении в Римскую империю, он говорит: «Любой большой народ, если как целое он уже не несет в себе определенное количество нерастраченных естественных сил, с помощью которых мог бы освежаться и омолаживаться, близится к своему закату, а после него уже не в состоянии регенерировать иначе, чем благодаря затоплению варварством».

А ведь не всякое завоевание — это омоложение, но лишь такое, которое осуществляется молодым, *культурно перспективным* народом в отношении более старого *культурного народа*.

Монголы — насколько нам здесь не воспрепятствует правило *post hoc, ergo propter hoc*<sup>4</sup> — воздействовали на азиатский ислам чисто истребительно, так что высшая духовная продуктивная сила последнего с этого момента прекратила свое существование, — но это вовсе не опровергает того факта, что непосредственно после Чингисхана еще появлялись отдельные великие персидские поэты, которые либо уже родились и получили образование до него, либо, будучи суфиями, вообще не зависели ни от каких земных перипетий. Кризисы, конечно, порождают великие явления, но эти явления могут оказаться последними. Не слишком многое доказывает и то, что несколько полностью исламизированных монгольских династий строили великолепные мечети и дворцы. В целом монголы все же были (если отделять их от тюрок) другой, духовно менее значительной расой, что демонстрирует их наивысший духовный продукт культуры, а именно Китай<sup>5</sup>.

Даже высокоразвитые кавказские благородные народы из-за своих кочевых и воинственных склонностей в сочетании с некоторой особой религией могут быть осуждены на перманентное варварство, то есть на неспособность примкнуть к более высоким культурам, как, к примеру, османские турки в качестве хозев бывшей Византийской империи.

Если уже сам ислам несет с собою некоторую степень варварства, то здесь приходится иметь дело с противоположностью порабоощающей и порабоощенной религий. К этому надо добавить еще невозможность мирного сосуществования, постепенное при-

3. Петер Эрнст фон Ласо (Lasaulx) (1805–1861) — немецкий филолог-классик, историкосовф и политик. Буркхардт здесь и во многих других местах своего сочинения цитирует его книгу «*Neuer Versuch einer alten auf die Wahrheit der Thatsachen gegründeten Philosophie der Geschichte*» (1856). — *Примеч. пер.*

4. После этого, значит по причине этого (*лат.*) — логическая ошибка. — *Примеч. пер.*

5. То есть Китай эпохи монгольской династии Юань. — *Примеч. пер.*

выкание к постоянной жестокости, даже медленному искоренению поработанного народа при inferнальном высокомерии победителя, привыкшего к полному презрению человеческой жизни и превращающего этот род господства над другими в неотъемлемую часть своего пафоса.

Спасительный выход может быть найден лишь при мирном сосуществовании двух народов, а уж для благотворного сосуществования оба народа по меньшей мере должны принадлежать к одной расе, чтобы со временем раса нижестоящая не вышла на первое место. Но и тогда дело поначалу все равно выглядит скорее как упадок. Вспомним тут о безобразном одичании германских королевств на землях Римской империи. О том, что эта жизнь была совершенно отвратительной, следует из многочисленных случаев измены германскому характеру; дело выглядит так, словно германцы утратили качества, присущие их расе, а от римлян усвоили только плохое. Однако со временем выяснилось, что имеет место кризис, и появились действительно новые нации — только надо было ждать еще долгое время. Вывод: есть здоровое варварство, в котором скрыто дремлют более высокие качества, но есть и разновидности варварства чисто негативные и деструктивные.

Затем здесь надо уже заранее признать, что война вообще есть национальный кризис и необходимый момент дальнейшего развития<sup>6</sup>.

Ничтожество всего земного состоит, помимо всего прочего, в том, что отдельный индивид думает добиться полного ощущения собственной ценности только в том случае, когда он сравнивает себя с другими и при случае дает им это почувствовать на деле. Государство, закон, религия и мораль всю стараются обуздать эту склонность индивида, то есть отеснить ее вовнутрь человека. Тогда открыто предаваться ей считается делом смешным, несносным, пошлым, опасным, преступным.

Однако в крупных масштабах, среди целых народов, время от времени считается дозволенным и неизбежным нападать друг на друга по какому-нибудь поводу. Главный повод — что у народа нет другого выбора, и «если мы этого не сделаем, то это сделают другие». Мы пока не станем рассматривать весьма различные *внутренние* причины возникновения войн, нередко крайне сложные.

Народы и впрямь познают свою совокупную национальную силу лишь в войне, в сравнительной борьбе с другими народами, ведь эта сила только тогда и проявляется как наличная; достигнув такой определенности, они должны будут попытаться удержать ее; тогда наступает всеобщее увеличение масштаба.

6. См. также ниже, там, где война обсуждается как составная часть *политических* кризисов.

В философском плане в пользу благотворности войны приводят Гераклитово изречение «πόλεμος πατήρ πάντων»<sup>7</sup>. В таком ключе Ласо пишет<sup>8</sup>, что антагонизм — причина всякого становления: мол, гармония, *regum concordia discors*<sup>9</sup>, или *discordia concors*<sup>10</sup>, возникает лишь из столкновения сил, — а между тем в приведенных местах в каждом случае имеются в виду силы созидательные и живительные, а вовсе не победоносная наряду с поверженной; мало того, война, мол, есть нечто божественное, есть мировой закон, управляющий и всею природой; не зря ведь у индусов был даже особый бог-разрушитель, Шива; воин-де проникнут энтузиазмом разрушения; войны-де очищали атмосферу, словно грозы, укрепляли нервы, встряхивали чувства, вызывали к жизни героические добродетели, на которых изначально и строились государства, и все это — вопреки нервному истощению, лживости и трусости. И уж подавно можно вспомнить здесь слова Г. Лео относительно «освежающей и радостной войны, которая сметет прочь золотушный сброд».

Подведем итог: люди есть люди и в мире, и на войне; в обоих состояниях им одинаково весьма свойственно земное ничтожество. Вообще сильный оптический обман имеет место в пользу тех партий и их представителей, с интересом которых хоть как-нибудь совпадает наш собственный.

Долгий мир не только ведет к нервному истощению — благодаря ему возникает множество никчемных, запуганных жизней, которые без него не возникли бы, а, возникнув, все-таки как-то цепляются за существование с громкими требованиями «справедливости»; они отнимают место у подлинных сил и отравляют атмосферу, да и в целом лишают нацию благородства. Война снова вводит в моду подлинные силы. А упомянутые жалкие жизни она как минимум по возможности заставляет умолкнуть.

Кроме того, война, а она есть не что иное, как подчинение всякой жизни и имущества *одной* актуальной в данный момент цели, обладает огромным нравственным преимуществом над простым насильственным эгоизмом одиночки; она разворачивает силы на службе некоторой всеобщности, и притом всеобщности более высокого порядка, да еще в рамках дисциплины, позволяющей к тому же раскрыться высшей, героической добродетели; мало того, только она открывает людям величественное зрелище всеобщего подчинения всеобщему интересу.

А поскольку, далее, гарантировать длительный мир и безопасность может только реальная власть, война же устанавлива-

7. «Война — всему отец» (*греч.*). — *Примеч. пер.*

8. Lasaulx E. von. Neuer Versuch einer alten auf die Wahrheit der Thatsachen gegründeten Philosophie der Geschichte. München, 1856. S. 85.

9. Согласие в раздоре (*лат.*) — Гораций. Послания, I, 12, 19. — *Примеч. пер.*

10. Раздор в дружбе (*лат.*) — Манилий. Астрономия, I, 141. — *Примеч. пер.*

ет такую реальную власть, то будущий мир уже заключен в такой войне.

Однако это должна быть по возможности справедливая и почетная война, например, война оборонительная, какой была война с персами, со славой развернувшая силы эллинов во всех направлениях, или война голландцев с Испанией.

Далее, это настоящая война за жизнь в целом. К примеру, постоянные мелкие междоусобицы заменяют войну, но не обладают достоинством кризисов; немецкие вожди междоусобиц 15-го столетия оказывались в замешательстве, когда им приходилось иметь дело с каким-нибудь стихийным движением, таким, как гуситское.

Даже войны кабинетов XVII и XVIII веков несли с собой не многим более, чем нищету.

Совершенно иначе, однако, обстоит дело с нынешними войнами — они, правда, являются элементами одного великого всеобщего кризиса, но каждая из них сама по себе по своему значению и воздействию не выступает подлинным кризисом. Гражданская жизнь остается при этом в своей обычной колее, и все ничемные жизни отлично сохраняют свое существование; но эти войны влекут за собою невероятные долги, то есть накапливают главный кризис на будущее. Да и небольшая их длительность лишает их значимости кризисов; ожесточение не достигает полноты своего напряжения, а потому его силы и не одерживают победу на поле битвы; а ведь подлинное обновление жизни, то есть примирительная отмена старого истинно живой новизной, может быть достигнуто лишь благодаря им.

Наконец, нет никакой необходимости — как и в случае упомянутых выше завоеваний — заранее провозглашать будущее оложение, порождаемое всяким разрушением. Наш земной шар, возможно, уже состарился (причем это ничего не говорит о том, насколько он стар *sensu absoluto*<sup>11</sup>, то есть как долго он вращается вокруг Солнца; в этом отношении он мог бы быть весьма молодым); глядя на огромные опустевшие земли, невозможно предвидеть, что они будут отращивать новую благородную растительность взамен потерянной старой, — так и народы могут быть уничтожены окончательно, не продолжив своей жизни в других народах как их примеси.

А нередко оказывалась совершенно бесполезной и самая справедливая самооборона, и самое хорошее, что выпадало на долю побежденных народов, происходило, если Рим хотя бы помогал сохранить в веках славу Нуманции, если победители признавали величие поверженных.

Утешение каким-то вышестоящим мировым замыслом и тому подобными вещами — слабое утешение. Любое успешное осуще-

11. В абсолютном смысле (*лат.*). — *Примеч. пер.*

ственное насилие — это по меньшей мере скандал, то есть плохой пример; единственный урок, который можно извлечь из злодеяния, совершенного более сильным, — то, что земную жизнь вообще не стоит ценить больше, чем она того заслуживает.

Теперь первым делом следует дать общую характеристику кризисов.

Уже в далекой древности нации, конечно, нередко раскалывались из-за *восстаний классов и каст* против тех или иных проявлений деспотизма или угнетающего сакрального права; к обеим сторонам неизбежно присоединяется религия, мало того, таким образом могут возникать новые народности и религии. Но вот о том, как развиваются при этом события в сфере духа, нам известно недостаточно.

Далее, в *греческих* государствах, проходивших через круговорот царской власти, аристократии, тирании, демократии и деспотии, имеют место многочисленные и известные нам уже лучше кризисы. Однако хотя это и настоящие кризисы, но они локальны, и их можно сравнивать между собой только от случая к случаю. Ведь в Греции процесс дробился на исключительно локальные отдельные процессы, и даже процесс пелопонесских войн не имел значения великого *национального* кризиса, который там мог бы состоять лишь в переходе к единой великой державе. Не происходит этого и при македонцах, мало того, даже при Римской империи, допускавшей в опустошенной Греции так много автономии и даже свободы в сборе налогов, что всегда создавалось впечатление, будто полис все еще жив.

В *Риме* при всех его так называемых революциях настоящий великий радикальный кризис, то есть прохождение истории через господство масс, все-таки никогда не наступал. Рим уже был мировой державой до того, как начались революции. Здесь, однако, государство всегда переходило из рук одного господствующего класса в руки другого — в отличие от Афин, где в V столетии <до н. э.> массы правящего города стремились получить в свое управление земли с населением примерно в 18 миллионов человек, установив аттическую гегемонию. У Рима не было тогда и врага поблизости, как у Афин в лице Спарты и Персии; Карфаген и диадохи уже давно были низвергнуты; дело римлян приходилось иметь только с как-никак опасными кимврами и тевтонами да с одиноким Митридатом.

И вот так называемые гражданские войны со времен Гракхов дают следующую картину: против процветающей в одиночку, все больше вырождающейся знати выходят в поход: беднеющие граждане, латиняне, италики, рабы. Причем происходит это в особенности под водительством самих же отдельных нобилей, хотя и выступающих в качестве народных трибунов, или людей вроде Мария. Нобилитет же, по рукам и ногам скованный огромным, уже накопленным или ожидаемым из провинций имуществом,

во-первых, мог пойти на уступки лишь в мелочах и, во-вторых, находился в осаде, предпринимаемой его же собственными испорченными сыновьями вроде Катилины.

Затем Цезарь, узурпировав власть, спасает Рим от всех тогдашних и будущих катилинариев. Он не желал никакого военного деспотизма, но фактически решил исход дела с помощью преданных солдат. Поэтому и так называемая последняя гражданская война, которую вели его наследники, тоже была делом солдат.

Затем династия Юлиев спокойно довершила начатое Марием и гражданскими войнами истребление нобилитета. Но теперь имперская власть и впрямь была миром, обеспечивавшим поразительную безопасность от внутренних волнений. У революций в отдельных провинциях были свои особенные причины, которые можно обнаружить в социальных отношениях, каковы галльские восстания из-за *aes alienum*<sup>12</sup>, например, восстание Флора и Сакровира во времена Тиберия. Или это были религиозные припадки ярости, как при Адриане — восстание иудеев под предводительством Бар Кохбы. Все это — чисто локально.

Единственной опасностью была склонность как преторианцев, так и пограничных легионов в смещению императоров. Но и так называемые кризисы, связанные со смертью Нерона и Пертинакса, — это мгновенные бури, а не настоящие кризисы. Никто не хотел изменить форму правления в империи, великие императоры занимали свои армии великими войнами; а уж узурпация III столетия тем более была по сути своей спасительной; происходило все мыслимое, чтобы Рим оставался тем, чем он был. Властолюбие Рима всегда было достаточно сильным, чтобы поддерживать его как целое, даже в пограничных провинциалах, какими были иллирийские императоры.

Органические изменения и другие благие пожелания, которые новейшая наука иной раз посылала вслед тогдашним императорам, в любом случае были запоздавшими. А если бы мы сами были Римом, то уже не изменялись бы по своей воле и уж во всяком случае к лучшему, а были бы тем, чем были.

При Константине и его последователях империя выдерживает еще и постепенное укрепление христианско-православного общества и Церкви, укрепление, которое поддерживало трещашее по швам государство. Покуда последнее еще было живо, ему приходилось прикладывать светскую руку к неумолимому преследованию ариан и язычников. И наконец, когда становление православия завершается и оно принимает под свое крыло часть античной традиции, империя получает возможность умереть.

*Подлинные* кризисы вообще встречаются *редко*. В различные эпохи гражданские и церковные раздоры сотрясали воздух дол-

12. Долгов (лат.). — Примеч. пер.

гим и интенсивным шумом, но все же не влекли за собою жизненно важных преобразований. Примерами того, что политические и социальные основы не претерпевали потрясений или не ставились под вопрос, а потому и не могут считаться настоящими кризисами, являются войны Алой и Белой роз в Англии, в ходе которых народ шел вслед за двумя фракциями знати и двора, и французские гугенотские войны, где суть дела сводилась к двум группам знати и речь шла о том, следует ли королю занять место вне этих группировок или примкнуть к одной из них.

Если же вернуться к Риму, то здесь истинным кризисом было только переселение народов. Он обладает характером кризиса в высшей степени: это сплавление новой материальной силы со старой, которая, однако, продолжает жить дальше в некоторой духовной метаморфозе, из государства превратившись в Церковь.

И этот кризис не похож ни на какой другой из известных нам ближе — он единствен в своем роде.

Поскольку мы тут ограничиваемся кризисами *великих культурных народов*, но учитываем и кризисы несостоявшиеся, то оказываемся перед следующим всеобщим явлением.

При неимоверной сложности жизни, в которой государство, религия и культура переложены слоями, лежащими рядом и друг над другом в высшей степени превращенных формах, элементы которой в их нынешнем состоянии по большей части лишены законной связи со своим истоком, один из элементов рано получает чрезмерное распространение или власть и, по привычке всего земного, им злоупотребляют, в то время как остальным элементам приходится претерпевать чрезмерное ограничение.

Однако сдавленная сила в зависимости от своей предрасположенности может при этом либо потерять, либо выиграть в гибкости, мало того, душа народа в высочайшем смысле этого слова может осознать себя как попавшую под гнет. В последнем случае где-нибудь внезапно появляется на свет то, благодаря чему уклад общественной жизни нарушается, и либо угнетается, что правящая власть, если она умна, старается предотвратить, либо неожиданно для большинства оказывается связанным с кризисом всего общества, распространяющимся на колоссальное протяжение всей эпохи и на все или многие народы, втянутое в орбиту одного и того же строя мыслей; а между тем с этим естественным образом связаны вторжения вовне и извне. Ход истории внезапно страшно ускоряется; процессы, на вызревание которых обычно уходят целые столетия, так и кажется, проносятся, подобно мимолетным призракам, за месяцы и недели и на этом прекращаются.

А теперь возникает вопрос о том, могли ли кризисы быть предотвращены и какие именно — и почему этого так и не случилось.

Кризис Римской империи предотвратить было невозможно, поскольку он коренился в натиске наделенных огромной созидательной силой молодых народов, нацеленном на захват южных обезлюдивших территорий; то было своего рода физиологическим выравниванием, протекавшим по большей части бессознательно.

Аналогично этому дело обстоит с распространением ислама. Сасанидам и византийцам надо было оказаться совершенно другими, чем они были на самом деле, чтобы противостоять тому фанатизму, который сулил рай убитому в бою, а победителю — вкушение господства над всем миром.

Зато в основном могла быть предотвращена Реформация, а Французская революция могла бы протекать в значительно более мягких формах.

Что касается Реформации, для этого были бы нужны реформа клира и умеренная, полностью остающаяся в руках правящих сословий редукция церковного имущества. Генрих VIII, а после него — Контрреформация демонстрируют, что вообще было возможно. В душах людей было, конечно, много неудовлетворенности, но не было никакого общераспространенного позитивного идеала какой-то новой Церкви.

Уже куда сложнее было избежать насилия во Франции в 1789 году. Ведь в умах людей образованных царила утопия, а в массах — огромный запас чувств ненависти и мщения.

Однако касты, такие, как церковная иерархия и старая французская знать, абсолютно несправимы даже при ясном понимании бездны умами их отдельных представителей. В настоящий момент всегда кажется более неприятным повздорить с равными себе и при этом *все равно* погибнуть, чем хотя бы, *возможно*, пережить всеобщий потоп. Да и независимо от подобного вероятностного расчета условия могут быть уже слишком плохими, чтобы у каст была возможность удачно выпутаться; возможно, здесь уже перевешивает предвидение того, что процессом, если уж он однажды начался, овладеют другие, внешние элементы.

Является ли *дух времени*, подготавливающий кризисы, простой суммой множества сходно мыслящих индивидов или же, напротив, как полагает Ласо<sup>13</sup>, первопричиной брожения их умов — этот вопрос остается открытым, как и вопрос о свободе и несвободе вообще.

В конце концов, в природе человека заключено стремление к периодическим радикальным изменениям, и сколько общепринятого блаженства ему ни давай, в один прекрасный день (а уж как раз тогда и подавно!) он воскликнет вместе с Ламартином: «La France s'ennuie!»<sup>14</sup>.

13. Lasaulx E. von. Neuer Versuch einer alten auf die Wahrheit der Thatsachen gegründeten Philosophie der Geschichte. S. 24 ff.

14. «Франции скучно!» (фр.). — Примеч. пер.

Казалось бы, важным предусловием кризисов является наличие весьма развитой системы сообщения и распространение на большие расстояния уже сложившегося однородного образа мыслей в других сферах.

Однако если уж час пробил, и налицо реальная причина, то инфекция со скоростью электричества пробегает сотни миль и через самые различные народности, вообще-то едва друг другу знакомые. Весть разносится по воздуху, и все внезапно понимают друг друга в том, чего она касается, будь то даже всего лишь какое-нибудь глупое: «Надо, чтобы было по-другому».

Во время первого крестового похода в поход либо за новой, неизвестной отчизной, либо за верной смертью именно широкие массы отправились уже через несколько месяцев, даже недель после начала проповеди.

Так же было во время Крестьянской войны, когда *одно* чувство объединило крестьян одновременно на сотнях мелких территорий.

Правда, Франция в 1789 году была уже сильно нивелирована, а транспортное сообщение очень развито, но это сообщение не было дальним, как теперь; зато мышление людей образованных уже отличалось большой однородностью.

Напротив, о нашей эпохе с ее неслыханными транспортными средствами можно утверждать, что она меньше склонна к кризисам, что обильное чтение, разговоры и путешествия в спокойные времена уже сделали людей скорее апатичными. Правда, если уж кризисы когда-нибудь наступят, железные дороги сыграют в этом свою роль — позже нам еще придется говорить об этом обоюдоостром средстве передвижения.

Группы городского населения больше доступны для болтовни, для демагогов; но в зависимости от вида кризиса селяне, возможно, будут все же пострашнее.

Что касается того, какой бывает физиономия кризисов вначале, то прежде всего проявляется их негативная, обвинительная сторона, накопившее чувство протеста против прошлого, смешанное с картинами ужаса перед еще большим, неизведанным гнетом. Если эти последние переоценены Бэконом<sup>15</sup>, то все-таки, наверно, уже являются чем-то, что способствует выбору в пользу взрыва, то есть нарушения общественного порядка в его прежних формах. При этом свой фатальный вклад вносят сюда в особенности те возбужденные люди, которые потом при первых же эксцессах внезапно превращаются в плакс.

Кризис, начинающийся ради *одного* дела, несет с собой переливающий все другое попутный ветер множества других дел, причем относительно той самой силы, которая определено

15. Sermones fid. 15, de seditionibus et turbis.

возьмет верх, у всех отдельных участников царит полная слепота. Отдельные индивиды и массы вообще приписывают все, что их гнетет, предшествующему, последнему состоянию общества, а ведь это, как правило, те вещи, которые свойственны человеческому несовершенству как таковому. — Чтобы убедиться в этом, достаточно бросить взгляд на скудость всего земного, на скупость природы в ее домашнем хозяйстве вне человеческой жизни; но люди привыкли думать, будто в истории все обстоит иначе, чем в природе.

В конце концов в деле принимают участие все, кто хотел изменить что-то в прежнем порядке вещей.

А что касается всего предшествующего состояния, то ответственность за него возлагается исключительно на его нынешних носителей — уже потому, что люди хотят не только изменить положение вещей, но и отомстить, а с мертвыми ничего не поделаешь.

К дешевому героизму, направленному против вышеупомянутых, в особенности там, где их можно настичь и преследовать по одиночке, добавляется и ужасающая несправедливость по отношению ко всему прежнему; дело выглядит так, словно одна половина всего прокисла, а другая половина давно с напряжением ждала какого-то всеобщего изменения.

Безусловно, только через эту слепую коалицию всех тех, кто желает каких-то изменений, вообще становится возможным перевернуть вверх ногами старое состояние; без них старые установления, хорошие или плохие, утвердились бы навсегда, то есть вплоть до упадка соответствующей нации вообще.

Тогда, конечно, на свой страх броситься в кризис в самом его зародыше могут очень странные альянсы; а он не сможет против этого возразить, даже если есть предчувствие того, что когда-нибудь они кого-то оттеснят на обочину, а кризис будут развивать дальше иные силы, чем те, которые учинили революцию.

Чтобы добиться сравнительно немногого, причем остается неясным, насколько речь идет тут о просто желательном или даже об идеальном, истории требуются совершенно грандиозные мероприятия и совершенно несоразмерный шум. — Тот же феномен встречается уже в жизни отдельных людей: они, напыжившись, с неумолимым пафосом принимают решения, нацеленные на Бог весть какие великие результаты, но итогом оказывается обыкновенный, хотя и неизбежный удел.

А теперь поговорим о *позитивной*, идеальной стороне начала кризисов. Ее наличие зависит от того, что настоящее начало кризису кладут не самые жалкие, а те, которые стремятся вперед; именно они придают начинающемуся кризису глянец идеала, будь то своим красноречием или другими какими личными дарованиями.

И вот начинается блистательный балаган надежды, на этот

раз разыгранный для целых крупных слоев народа в невероятных масштабах. И в массах протест против прошлого смешивается с сияющей фантастической картиной будущего, делающей невозможным любое хладнокровное рассуждение; подчас в ней выражается потайной водяной знак народной души; бывает, что, завидев ее, ревматически подергивается даже душа стариков, наркотизированная постулатом об омоложении. Ведь варили же Пелиады по совету Медеи собственного отца — но тот все равно не ожил.

В такие времена отмечается снижение уровня бытовой преступности; великий исторический момент трогает даже души отпетых негодяев<sup>16</sup>.

И даже, например, Шамфор, в своих «Максимах» и «Характерах» вообще-то стопроцентный пессимист, куда речь идет о земной жизни в целом, говоря о внезапном извержении вулкана революции, становится обвинителем-оптимистом.

Такой момент полного надежд возбуждения Фукидид (VI, 24) описывает, рассказывая о переговорах, предшествовавших сицилийской экспедиции. В настроениях афинян смешались надежда на овладение страной, на обещанные эгестянами сокровища и на возможность долгое время получать военное жалованье; молодежь хотела того же, потому что «стремилась воочию повидать диковины в дальних краях, твердо надеясь благополучно возвратиться домой». Тогда повсюду можно было видеть собравшихся в кружки группы людей, рисовавших на земле очертания острова<sup>17</sup>; ко всему этому добавилась еще возбужденная тайными врагами экспедиции лихорадка процесса гермокопидов.

Во время первого крестового похода, столь многозначительно потому, что его действительные, всемирно-исторические, длительные последствия проявились на совсем другой территории, чем вожделенная Палестина, согласно Гвиберту, в массах играли, видимо, свою роль фантастические представления, в которых странным образом сочетались картины земные и небесные.

Вспомним и о визионерских представлениях накануне итальянского похода Карла VIII, похода, который сначала выглядел непомерно важным, как всемирный кризис, но потом оказался всего лишь началом одной из эпох интервенций.

Зато в ходе Крестьянской войны именно ее начало было отнюдь не фантастическим, а роль хилиастов — лишь вторичной<sup>18</sup>.

А уж во время английской революции ничего такого и в поми-

16. См.: Guibert. Novigent. Ap. Bongars. S. 482. [Гвиберт Ножанский (ок. 1055—ок. 1125). Имеется в виду его соч. «Dei gesta per francos» (1106—1109), посвященное истории первого крестового похода. — *Примеч. пер.*]

17. Плутарх. Алкивиад, 17.

18. Об идеях последних см.: Ranke L. von. Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. Berlin, 1852. Bd. 2. S. 185, 207 ff..

не не было. Здесь ее и вообще обсуждать нечего, поскольку она ни на миг не ставила под вопрос гражданскую жизнь, отнюдь не приводила в движение высшие силы нации, в первые свои годы протекала в форме затяжного правового процесса и уже в 1644 году, в сущности, оказалась в руках парламентского войска и его Наполеона, избавившего свою нацию от ужасов 1792–1794 годов. Да и всякий подлинный кальвинизм и всякое подлинное пуританство изначально слишком пессимистичны, чтобы разворачивать блистающие картины; поэтому шутовские проповеди индепендентов не потрясли жизнь.

Но вот в «Тетрадах» за 1789 год<sup>19</sup> во всем своем блеске проявилось засилье изначальной фантастической картины, в которой первую скрипку играло учение Руссо о добре как фундаменте человеческой природы и о ценности чувств как гарантии добродетели. То было время празднеств и знамен, последним блистательным моментом которых было празднество на Марсовом поле в 1790 году. Создается впечатление, будто в такие мгновения человеческая природа приводит в действие всю свою способность к надежде.

Тогда подобную идеальную форму слишком легко бывает принять за специфический дух кризиса, в то время как это всего лишь его свадебный пир, за которым последуют проклятые трудовые будни.

Всегда будет невозможно правильно оценить степень и достоинство кризиса, а в особенности его способности распространяться, в самом начале; ведь тут все дело решает не столько программа, сколько куда больше масса наличного горючего материала, то есть число и диспозиция тех, что не просто страдают, но и давно склонны ко всеобщему изменению. Верно только одно: настоящие кризисы благодаря сопротивлению материала разгораются тем жарче, а ненастоящие или слишком слабые от этого только хиреют — после великого и громкого шума, поднимающегося, бывает, перед этим.

Если вначале, в какой-то кажущийся решающим момент, дело откладывается и остается невыносимым, то в преимущественном положении чувствует себя, скорее, партия обновления, поскольку ведь враги, если бы смогли, уничтожили бы ее в соответствии со своими целями. Вспомним о кризисе на рыночной площади в Мюнстере в 1534 году, который привел к победе анабаптистов без всякой борьбы. Но вообще очень многое зависит *от того*, в каком направлении продолжает между тем работать фантазия. Кризис, если уж ему не суждено пойти на попятный, должен вести ее за собой. Он пробует сделать это с помощью демонстраций; ведь одна только демонстрация может быть дока-

19. Les élections et les cahiers de Paris en 1789. Paris hors les murs / Ch.— L. Chassin (ed). P., 1888–1889.

зательством силы, а, как правило, и *должна* таковым быть; тут нужно учесть, сколь многое может выдержать старая власть.

Официальной ареной кризисов бывают большие *общегосударственные собрания*. Но часто они очень быстро устаревают и становятся несовместимыми с существованием кого-то обладающего реальной властью (что и продемонстрировал Наполеон в 1815 году)<sup>20</sup>. Настоящий барометр власти нужно искать, скорее, в *клубах* и *гетериях*, способных в любое время перестроиться в соответствии с реальным положением дел и наделенных благонадежным характером.

На первой стадии кризиса, когда гнет старого порядка сброшен, а его представителей преследуют, уже начинается явление, возбуждающее так много глупого изумления: первоначальные предводители устраниются и заменяются.

Они либо были органами совершенно разных сил, в то время как теперь в качестве подлинного вождя обнаружилась *одна* сила, а другие были уничтожены или подчинены ей, как и английская революция началась, скорее, благодаря «кавалерам», но до конца доведена только круглоголовыми, почему и становится ясно, что ее истинной движущей силой был не правовой конституционализм, а движение индпендентов.

Либо они были изнурены своей или чужой фантазией при довольно смутном сознании и оказались во главе процесса случайно, например, благодаря исключительно своему красноречию.

Либо это были люди тщеславные и честолюбивые, как Петр Амьенский и его сообщники в начале первого крестового похода; они считали себя организаторами, но были лишь жалкими проявлениями или симптомами, движимыми частями, принимавшими себя за двигатель.

Пестрый, раздувающийся парус считает себя первопричиной движения судна, а ведь он только ловит ветер, который в любой момент может изменить направление или совсем стихнуть.

Кто хоть немного устает или больше не поспевает за быстро меняющимся процессом, тот на удивление скоро заменяется на других; в кратчайшие сроки может созреть второе поколение людей, ведущих за собой процесс, которые представляют уже только кризис и его основную, специфическую движущую силу как таковую, чувствуя себя уже в гораздо более слабой связи со старым порядком, чем деятели первой волны кризиса. Как раз в такие времена власть менее всего выносит перерывы; там, где от усталости опускает руки или гибнет *один* человек или одна партия, немедленно появляется кто-то другой, который и сам, в свою очередь, может оказаться весьма неподходящим для *своего* момента и тем не менее ощущает, что в *этот* момент все по-

20. См.: Fleury de Chaboulon P.-A.-E. Mémoires pour servir à l'histoire de la vie privée, du retour et du règne de Napoléon en 1815. London, 1820. Vol. 2. P. 111.

догнано к нему с точностью кристалла. Люди бессознательно предполагают, что любая власть в конце концов исполняется рационально, то есть что всеобщие условия жизни должны признаваться и утверждаться надолго. Даже так называемая анархия так быстро, как только возможно, образует отдельные фрагменты власти, то есть пускай даже очень примитивные представительства всеобщей воли; норманны как в Северной Франции, так и в Южной Италии начинали как разбойники, но все же скоро образовали прочные государства.

Вообще же в кризисах наблюдается самое быстрое превращение строптивости в послушание и наоборот. Но любое встраивание и послушание парализует ответственность и связанную с нею способность чувствовать качку.

Если крупный кризис идет дальше, то он вовлекает в игру пресловутое «социальное начало», причем у его идеалистически настроенных отцов-основателей волосы на голове встают дыбом, а именно *нужду и алчность*, отчасти посредством паралича гражданских связей, отчасти благодаря ставшему возможным грабежу, а отчасти — безнаказанности.

В зависимости от обстоятельств и *религия* быстро становится его содержанием, выступая за или против него, или же ход кризиса раскалывается религией на две части, благодаря чему все битвы получают заодно характер религиозных войн.

Мало того, брожением оказывается захваченной и *вся остальная мировая жизнь*, на тысячи ладов вмешивающаяся в кризис дружески или враждебно. Кажется даже, будто кризис впитывает в себя способность к развитию целой эпохи, как во время эпидемии одной болезни отступают другие болезни, и тогда скачки, задержки, рецидивы старого и новые скачки сменяют друг друга в зависимости от действующих в данный момент основных движущих сил.

Когда *одновременно* разражаются два кризиса, то более слабый на время поглощается более сильным. Противостояние между Габсбургами и Францией дважды отодвигалось на второй план и заглушалось противостоянием Реформации и Контрреформации — сначала перед 1589 годом, а затем снова в период от смерти Генриха IV до эпохи Ришелье.

Борьба между гуситами и католиками фактически сводилась к борьбе между чехами и немцами вплоть до острейших проявлений славянского самосознания со стороны чехов.

Теперь речь пойдет о *конфликтующих силах*. Таковыми являются все прежние установления, давно превратившиеся в сложившиеся права, даже просто в *право*, с существованием которых всеми мыслимыми способами оказались связаны нравственность и культура, и, далее, отдельные личности — теперешние их носители, прикованные к ним долгом и привилегия-

ми. (Против этого существуют, конечно, только пустые фразы, но нет никаких микстур.)

Отсюда — *страшный характер этих битв*, разнузданный пафос с обеих сторон. Каждая партия защищает свое «святое святых», здесь — абстрактный долг верности и религию, там — какой-нибудь новый «принцип мироустройства».

И при всем при том — неразборчивость в средствах, даже обман масс, когда тайный реакционер строит из себя демократа, а «освободителю» прощают всевозможное насилие.

Тут мы можем вспомнить о разложении греческой государственной жизни во времена Пелопонесской войны, изображенном Фукидидом (III, 81–83), в основе своей — уже реакции на терроризм со стороны демоса и сикофантов против всякого, кто хоть что-то собой представлял. Здесь после рассказа об ужасах Коркиры говорится, что ими были потрясены все эллины. Война, которая и вообще учит насилию, позволила партиям совершать интервенции; при запоздавших нападениях наперывалась отложенная месть; уже и в языке значения всех выражений изменилось; все пытались превзойти друг друга в жестокости; греки собирались на гетерии, чтобы вопреки законам провести свое дело, а результатом становилось всеобщее нарушение законов; мирные клятвы ничего уже не стоили; в поступках первое место заняло коварство, и люди предпочитали быть жестокими и ловкими, чем добрыми и нерасторопными. Повсюду царили властолюбие, корысть, честолюбие; люди, не примкнувшие ни к одной партии, и подавно становились жертвами зависти, если не сдавались. Не было такой подлости, которую не совершали бы, человек простодушно-честный подвергался насмешкам и сходил со сцены, и общим правилом было наглое кулачное право.

Необходимость любой ценой добиться успеха в такие времена быстро приводит к этой полной неразборчивости в средствах и к тотальному забвению провозглашенных вначале принципов, и таким образом дело доходит до остановки всех истинных, плодотворных, закладывающих основы процессов и компрометирующего весь кризис терроризма, обыкновенно прибегающий к известному извинению внешней угрозы, в то время как возникает он из сильнейшей ненависти к внутренним врагам, отчасти неуловимым, а также из потребности в легкодоступном методе управления и из растущего сознания своего меньшинства. С течением времени он начинает делать это сознательно, ведь стоит ему ослабеть, как наступит расплата за все совершенное. Само собой разумеется, что при наличии внешней угрозы ему приходится только крепчать, как это случилось в Мюнстере в 1535 году.

Уничтожение противника кажется тогда неверному зрению единственным спасением; не должно остаться даже его сыновей

и наследников; *colla biscia muore il veleno*<sup>21</sup>. В условиях настоящей охоты на ведьм начинают с принципиальной разборчивостью уничтожать по категориям, причем величайшая массовая резня, совершаемая анонимно и наобум, производит меньшее впечатление, потому что становится случайной, а казни — периодическими и постоянными. Это часто практиковалось в греческих и итальянских республиках в широчайших масштабах, и сюда же относятся и проскрипции впавшего в маразм старого Мария, направленные против знати вообще как касты (87–86 гг. до н. э.). Извинение такому террору находят в сознании того, что противник поступал бы так же, если бы только мог.

Сильнейшая ненависть возникает к эмигрантам, которых считают (или делают вид, будто считают) куда более могущественными, чем они есть на самом деле. А если кто-нибудь из них ускользнет от насилия и смерти, то это воспринимается как кража. Когда князья, как, к примеру, Великие герцоги тосканские Козимо и Франческо Медичи, изводили своих эмигрантов на чужбине ядом, то все возмущались; но когда республика бросала в темницу или казнили их оставшихся на месте родственников, то это считалось «политическими мерами».

Но пока ответный удар терроризма бьет по самому же кризису. *La révolution dévore ses enfants*<sup>22</sup>; каждая следующая фаза кризиса пожирает и представителей предыдущей как слишком умеренных.

И вот, в то время как кризис бывает захватывает множество народов одного культурного круга (особенно охотно он увлекает за собою малые государства), возможно, сплетается с тамошними сжатыми в пружину силами и страстями, порождая в тамошних умах странные фантомы, в своей собственной стране он уже может начать *хиреть и замирать*, причем его первоначальное направление может измениться на прямо противоположное, то есть возникает то, что называют реакцией. Причины этого таковы.

1. Согласно обыкновенному человеческому здравому смыслу, за невероятным напряжением должно последовать некоторое расслабление.

2. Массы, возбудимость которых была велика только вначале, отворачиваются или становятся уже совершенно равнодушными. Им нравится получить свое, не подвергаясь опасности, но они не отстают от зачинщиков только до определенной черты, и крайне наивно было бы предполагать, что они вообще никогда не будут отставать, тем более что большие массы сель-

21. Вместе с аспидом гибнет и яд (*ит.*).— *Примеч. пер.*

22. Революция пожирает своих детей (*фр.*).— *Примеч. пер.*

ского населения никто никогда специально об этом, вероятно, и не спрашивал<sup>23</sup>.

3. Поскольку было разбужено насилие вообще, благодаря кризису проснулось огромное количество дремавших сил, которые теперь встали на ноги, разом устремились за добычей и поглощают весь процесс, нисколько не заботясь о его прежнем идеальном смысле. Такое настроение владело большинством и гвельфов, и гибеллинов в XIII веке.

4. Поскольку на эшафоте оказываются главным образом те, в ком наиболее ясно выражается каждый кульминационный момент кризиса, то гибнут самые сильные; так называемое второе поколение выглядит уже слабеньким, даже эпигонским.

5. Выжившие носители процесса внутренне изменились; с одной стороны, им хочется наслаждаться, с другой — хотя бы спасти свою жизнь.

Кроме того, если дело и продолжает жить, то попадает в *другие руки* и теряет свою неодолимую силу. Вплоть до 1524 года немецкая Реформация была делом народным и нацеленным только на победу над старой Церковью в недолгий срок; затем она для вида взвалила на свои плечи Крестьянскую войну, дабы быстро перенести ее через целое море; а потом ей еще долго вредила неудача этой войны, поскольку, во-первых, там, где Реформация победила, она стала заниматься государственным управлением и догматической систематикой; а во-вторых, из-за усиления католических правительств уже не могла распространяться на северо-запад Германии. Дело еще сильно осложнилось анабаптистским эпилогом.

В этом смысле невероятно *отрезвление*, даже независимо от наступившей нужды. Люди с величайшим терпением, безропотно сносят и самые жалкие правительства и готовы на все то, от чего еще совсем недавно все взвилось бы. В Англии при Карле II, к примеру, были полностью принесены в жертву те самые пресвитериане, которым он обязан своей короной<sup>24</sup>.

Это отрезвление, как показывает Французская революция, может быть с блестящими результатами направлено вовне и одновременно на внутреннее абсолютно плачевное экономическое положение; оно сильно отличается от горечи поражений, и можно выявить его иные источники.

Кое-что от изначального процесса, разумеется, закрепляет-

23. К примеру, никто не спрашивал римских колоннов IV века, хотят ли они стать христианами, и польских крестьян XVI века — хотят ли те стать протестантами; их мнением распоряжались помещики.

24. О разочаровании, вызванном немецкой Реформацией, см.: *Sebastian Franck. Chronika, Zeitbuch und Geschichtsbibel mit Ketzerchronik. Vorrede zur drittel Buch. Kap. 255.* — Тут можно вспомнить и о католической части Нидерландов в 1566, а потом в 1577 гг.

ся *надолго*. Таково равенство во Франции, в то время как революция-то наивно считала, будто именно *она* воспитала в людях и свободу! Да и себя самое она считала свободой, а ведь была настолько же элементарно несвободна, как, скажем, лесной пожар. Однако *окончательный результат* оказывается на удивление мал в сравнении со страшным напряжением сил и страстями, проявившимися во время кризиса<sup>25</sup>. Правда, вся совокупность (так называемое добро и зло, то есть желательное и нежелательное для того или иного наблюдателя, поскольку за эти пределы они никогда не выходят) подлинных (то есть относительно подлинных) последствий совсем крупного кризиса становится обозримой лишь по истечении значительного времени, пропорционального величине кризиса; спрашивается, в каких формах он реализует свое специфическое содержание при второй и третьей своей волне.

Большая удача, если кризис не попадает в руки *интервенции* *извне* или не делает хозяином положения именно заклятого врага своей страны. В этом смысле уникально гуситское движение, где наряду с горячей террористической партией в городах постоянно выступала умеренная партия (позже названная чашниками), в защите от внешней агрессии она держалась вместе с террористами, но потом, когда те уже были измотаны, покончила с ними, самовластно положила конец революции и вот уже сотни лет серьезно распоряжается собою.

Пелопонесская война вначале была спором двух гегемоний, которые — что одна, то и другая — стремились повести против персов всю Элладу, мало того, *воспитывать* ее! В начале войны их спор достиг своей высшей точки, а Перикл и другие ораторы представляли его даже как спор двух мировоззрений, но это не помешало тому, что отрешаясь от себя Спарта пару десятилетий правила балом на персидские деньги.

Теперь надо рассмотреть еще и *обратное влияние* вновь возникшего распределения благ. Здесь сразу следует констатировать физиологический факт: попутчиками каждого кризиса бывает определенное количество *людей* способных, решительных и хладнокровных, стремящихся только заработать на кризисе и пробраться наверх<sup>26</sup>, и совершенно то же самое они хотят проделать с противной стороны или вообще с любой другой стороной. Эта порода с цепкой хваткой, порода хищников выплывает наверх любой ценой и делает это тем уверенней, что ей не мешают никакие высшие соображения. Тот или иной из таких людей, конечно, попадаетея и гибнет<sup>27</sup>, но сама порода как таковая не-

25. См. выше: с. 173 сл.

26. Там же.

27. Стоит вспомнить об отчасти преувеличенном нравственном негодовании Французской революции по поводу, скажем, Фабра д'Эглантина. В 1794 году

истребима, в то время как задающих направление, закладывающих основы, ведущих за собою людей можно перечест по пальцам, и кризис на своем подъеме попутно пожирает их. Бессмертна на земле только подлость<sup>28</sup>. И эта порода задает тон среди новых собственников.

Но всякая собственность, в том числе секулярная, может изменить своему происхождению. Уже Перикл предсказывал дельфийской казне, что она может быть израсходована на цели привлечения политических сторонников, а после того как Ясон Ферский и Дионисий Старший заявили о своих притязаниях на это, предсказание сбылось в ходе Священной войны. Церковные владения дали сильнейший импульс и для Реформации.

И уж тем более *новая* собственность считает самой важной себя и свое сохранение, а не кризис, благодаря которому она возникла; ведь кризис не должен вести назад, к старому, а обязан стоять точно на том месте, где собственность была ограждена. Например, новые собственники во Франции начиная с 1794–95 гг. питали отвращение к прежнему состоянию, но точно так же и тосковали по деспотическому насилию, которое должно гарантировать собственность, а уж со свободой пусть будет, что будет.

Похожей была ситуация после окончания Альбигойских войн. Четыреста тридцать тысяч держателей ленов на Юге были заинтересованы в том, чтобы французская корона никогда не досталась графу Тулузскому, причем вопрос о еретиках уже вообще не рассматривался; иными словами, в душе им было совершенно все равно, будут ли их крестьяне альбигойцами или католиками.

В греческих городах захват собственности изгнанных или истребленных партий, совершенный во имя какого-нибудь принципа, будь то демократии или аристократии, с легкостью ведет к тирании, причем ни с чем остаются и демократы, и аристократы.

Наконец, свою роль тут играют и *войны и милитаризм*. Войны и армии неизбежно возникают отчасти из необходимости укрощения отдельных местностей и политических группировок в стране, восстающих против кризиса, в силу чего, к примеру, Кромвелю приходилось воевать в Ирландии, французским генералам — против федералистов и Вандей, а отчасти из нужды в наступлении и самообороне против угрожаемых или нападающих других стран, как это было с восстанием оранжистов против испанцев<sup>29</sup>, французам — против коалиций начиная с 1792 г. Процесс уже и сам

к этому относились уже не столь серьезно, хотя шум против *vendus* [продажных типов (*фр.*) — *Примеч. пер.*] не утихал.

28. См. стихотворение Гёте «Душевный покой странника» [С подлостью не справиться... В пер. В. В. Левика // Гете И. В. Западно-восточный диван. Кн. 5: Рендж-наме. Книга недовольства. М.: Наука, 1988. — *Примеч. пер.*].

29. Здесь впоследствии возникает настоящая военная партия под предводительством Морица, который использовал ее в своих политических целях.

по себе нуждается во внешней власти, чтобы ввести в какое-то единое русло развязанные разнородные силы. Но обычно он боится ее обратного удара по своему исходному принципу<sup>30</sup> и обнаруживает это прежде всего в терроре против ее генералов. Сюда в известном смысле относится уже процесс против военачальников после битвы при Аргинузах и в совсем специфическом смысле — поведение французов в 1793 и 1794 гг.

Но подлинный враг остается неуловим, потому что его еще не знают в лицо.

И как скоро затем кризис проходит свою высшую точку и наступает эпоха усталости, *прежние средства власти* — старая рутинная полиция и армия — снова сами по себе организуются в своих старых формах. Но смертельная усталость непременно достается самому сильному, который как раз ближе всего, и им оказываются не вновь избранные и умеренные собрания, а солдаты.

Тогда надо совершить *государственное мошенничество*. Таковое — устранение военной силой государственного представительства, оставшегося от времен кризиса, при одобрительном или равнодушном поведении нации, мера, на которую отважились Цезарь в 49 г. до н. э., Кромвель в 1653 г. и два Наполеона. При этом конституционность для видимости сохраняется и реконструируется, даже расширяется — так Цезарь расширил сенат, Наполеон III ввел *suffrage universel*<sup>31</sup>, которое было ограничено законом от 31 мая 1850 года.

Но тогда милитаризм неминуемо подталкивается к некоторым формам перехода к *монархии*, и притом деспотического толка. И он создает государство по своему образу.

Не всякая армия исчезает так скромно, как армия Кромвеля, которая, правда, возникла лишь во время Английской революции и потому оказалась не способной примкнуть к прежним монархически-милитаристским институтам. Она *не* гарантировала королевской власти и самому Кромвелю, а была и осталась деспотически-республиканской; реставрация монархии последовала потому, что Монк ее обманул, а не благодаря ей. И вот в 1660 году она растворилась в частной жизни — примерно так же, как и американская армия по завершении последней войны<sup>32</sup>. Правда, то и другое случилось у совершенно не милитаристских народов.

А если уж кризис подействовал на другие нации таким образом, что там укрепились его противоположность<sup>33</sup> (например, со-

30. Сен-Жюст сказал Бареру: «Tu fais trop mousser nos victoires» («Ты преувеличиваешь наши победы»).

31. Всеобщее избирательное право (*фр.*).

32. То есть Гражданской войны 1861–1865 гг. — *Примеч. пер.*

33. Французская революция, к примеру, после смерти Иосифа II в Австрии создает усиленную полицию.

противление попыткам подражания), между тем как у себя дома он в свой черед превратился в свою противоположность, то дело кончается чисто национальными войнами, которые одни деспоты ведут против других.

*Деспотизм, возникающий после кризисов*, есть прежде всего организация системы целесообразных приказов и добровольного послушания, причем ослабевшие государственные связи скрепляются на новый лад и прочно. Он зиждется не столько на прямом признании большинством собственной неспособности к управлению, сколько, скорее, на уже изведенном этим большинством на себе владычестве первого лица в государстве, блистательного, самого беспощадного и ужасного. Его *отречение*, которого желает большинство, — дело не столько этого большинства, сколько шайки заговорщиков.

Иногда на умышленное отречение идут и аристократии. Так поступала Римская республика, когда назначала диктатора; ведь «*creato dictatore magnus plebem metus incessit*»<sup>34</sup>. Венецианская аристократия не раз навешивала над собою и над своим народом дамоклов меч в лице Совета Десяти, когда уже не доверяла самой себе.

Но с особенной легкостью на отречение идут подчас демократии. В Элладе они провозглашают тираном того, кто уничтожил их аристократию или изгнал ее, думая, будто такой человек будет всегда проводить в жизнь их волю. Но поскольку в таких случаях это далеко не всегда бывало именно так, то, например, демагог Гибрей сказал тирану Евтидему в Миласах: «Евтидем, ты для города — неизбежное зло; ведь мы не можем жить ни с тобою, ни без тебя»<sup>35</sup>.

Деспот может сделать огромное количество добра, не может только одного — установить свободу в рамках закона; так и Кромвель правил Англией по округам через генералов. Если бы деспот дал народу свободную конституцию, то его самого же не только быстро сместили бы, но и заменили бы каким-нибудь другим, меньшим деспотом, а не свободой; ведь народ пока что не желает свободы, поскольку уже повидал ее в слишком скверных руках. Пусть читатель вспомнит о том, как нынешняя Франция пугается собственной тени.

Следующим явлением при деспотизме может стать затем великое материальное процветание, стирающее память о кризисе. Но у деспотизма есть и свои собственные внутренние последствия; сам по себе он ничем не гарантирован, имеет личную природу и, будучи наследником большой, уже готовой власти,

34. Ливий II, 18, 8 [«великий страх овладел народом после избрания диктатора» (лат.) — *Примеч. пер.*]

35. Страбон XIV, 2, 24. Анекдот этот, правда, поздний, времен второго триумvirата.

очень склонен к насилию, направленному вовне, хотя бы только потому, что считает его метастазом внутренних беспорядков прошлого.

Затем случаются и *реставрации*. Их надо хорошо отличать от обсуждавшегося выше (с. 109 сл.); ведь там речь шла о восстановлении народности или государственности, а здесь — о восстановлении партии, потерпевшей поражение в борьбе внутри одного народа, то есть о тех частичных политических реставрациях, которые совершаются по окончании кризисов возвратившимися эмигрантами.

Возможно, сами по себе они суть некое восстановление справедливости, мало того, восстановление нарушенной целостности нации, но на практике они тем более опасны, чем глубже был кризис.

Так, например, уже у греков мы наблюдаем многочисленные случаи возвращения изгнанных некогда горожан в свои города. Но поскольку, как правило, им приходилось считаться с новыми собственниками, это не всегда происходило на благо их самих и этих городов.

При попытках восстановить кое-какие осколки и принципы прошлого приходилось иметь дело с *новым поколением*, явившимся на свет после кризиса и уже поэтому наделенным *privilegium juventutis*<sup>36</sup>. А вся эта новая жизнь, построенная на разрушении прошлого, сама по большей части не виновна в этом разрушении и потому рассматривает реституцию, которой от нее требуют, как нарушение завоеванных прав. И наряду с этим в соблазнительном преображении продолжает жить сознание того, с какой легкостью произошел когда-то переворот: тут уж бледнеет и память о страданиях.

Было бы правильно, если бы эмигранты никогда не возвращались или по крайней мере не возвращались с претензиями на возмещение убытков, чтобы они принимали выстраданное как свой земной удел и признавали закон о сроке давности, который выносит решения в соответствии не просто с годами, а с величиной разрыва<sup>37</sup>.

Ведь новое поколение эмигрантов, от которого требуют, чтобы оно со своей стороны задумалось над своим поведением, как раз этого-то и не делает, а зарится на новый переворот как на способ смыть перенесенный позор. Таким-то образом и поднимается снова на ноги дух обновления, и чем чаще и неутомимее побеждала его какая-либо институция, тем более неизбежным будет ее окончательное свержение вторичными и последующими но-

36. Преимуществом юности (*лат.*).— *Примеч. пер.*

37. Об эмигрировавших ради конституционной свободы и о вопросе желательности их возвращения см.: Quinet E. La révolution. Т. 2. P. 545.

вооброзованиями кризиса. Les institutions périssent par leurs victoires<sup>38</sup> (Э. Ренан).

Бывает, что потом появляется какой-нибудь философ с утопией насчет того, как и каким путем надо было или можно было бы с самого начала организовать народ, чтобы избежать всего этого демократического надувательства, всяких там пелопонесских войн, всякого там нового персидского вмешательства. Подобное учение о предотвращении кризисов можно найти в платоновском «Государстве». Но, разумеется, ценой какой несвободы это стало бы возможным! И потом, все равно оставался бы еще вопрос о том, как скоро разражаются революции даже в утопиях. В государстве Платона это могло бы произойти без особого труда; как только его философы рассорились бы между собой, остальные, угнетенные сословия восстали бы сами собой.

Но иной раз такой вот утопист уже имелся в наличии заранее и помогал раздувать огонь, как, к примеру, Руссо со своим *contrat social*<sup>39</sup>.

К *чести кризисов* можно теперь сказать вот что. Страсть есть мать великих начинаний, то есть страсть истинная, устремленная на что-то новое, а не просто на свержение старого. В индивидах и массах пробуждаются неведомые раньше силы, и даже небо окрашивается в другой цвет. Кто действительно что-то *собой представляет*, может проявить себя, потому что сдерживавшие его преграды рухнули или как раз сейчас рушатся.

Кризисы и даже их фанатичные проявления (конечно, в зависимости от возраста, в котором находится данный народ!) следует рассматривать как настоящие признаки жизни, а сам кризис — как временную помощь природы, подобно высокой температуре во время болезни, фанатичные проявления — как признаки того, что люди еще помнят о вещах, которые ценят выше, чем имущество и жизнь. Только при этом не надо проявлять слепой фанатизм по отношению к другим и трястись от эгоистического отношения к себе.

Вообще всякое продвижение в сфере духа происходит скачками и рывками, как в индивиде, так и здесь в любой комбинации целого. Кризис надо расценивать как новый узел в цепи развития.

Кризисы кладут предел: прежде всего множеству форм жизни, из которых жизнь уже давно ушла и которые с их историческим правом в ином случае было бы невозможно истребить. Далее, — настоящим псевдоорганизмам, у которых вообще никогда и не было права на существование, но они в ходе времени все-таки обеспечили себе очень хорошие места во всей остальной жизни, мало того, были главными виновниками пристрастия

38. Институции гибнут от собственных побед (фр.). — *Примеч. пер.*

39. Общественным договором (фр.). — *Примеч. пер.*

ко всему посредственному и ненависти к необычному. Кризисы устраняют также совершенно несоразмерную робость перед «нарушением порядка» и порождают индивидов со свежими и могучими силами.

Кризисы стоят в особом отношении к *литературе и искусству*, если только они не *разрушают* их непосредственно или связаны с постоянным частичным угнетением отдельных творческих сил, что можно видеть на примере ислама, который запретило ваение, живопись и эпос.

Тогда само по себе нарушение порядка наносит литературе и искусству мало ущерба или даже вовсе никакого; великие, доселе скрытые духовные силы выходят на авансцену в условиях всеобщей неустойчивости и порою заставляют пережить форменное потрясение простых эксплуататоров кризиса; пустые же болтуны в ужасные времена и без того оказываются не у дел<sup>40</sup>.

Оказывается, что сильные мыслители, поэты и художники именно потому, что они — сильные люди, любят атмосферу опасности и хорошо чувствуют себя в морозном воздухе. Дух выживает в условиях великих и трагических событий, которые дают ему иную меру вещей, более независимый ценностный подход ко всему земному. Книга Августина «О граде Божьем» не стала бы столь значительной и независимой без падения западно-римской империи, а Данте написал «Божественную комедию» в изгнании<sup>41</sup>.

Художникам и поэтам нет нужды изображать именно *содержание* соответствующего кризиса, а тем более возвеличивать его, как это делали Давид и Монти, — если только в человеческой жизни вновь появилось какое-то новое *наполнение*, если только снова появилось познание того, что стоит любить и ненавидеть, что для жизни мелочь, а что — условие ее сохранения.

«Quant à la pensée philosophique elle n'est jamais plus libre qu'aux grands jours de l'histoire»<sup>42</sup>, говорит Ренан. Философия процветала в Афинах, несмотря на опасности и напряженность афинской жизни, которая, в сущности, всегда находилась в постоянном кризисе с постоянным терроризмом, несмотря на войны, процессы по обвинениям в государственной измене и нечестии, доносы, опасные путешествия, в которых можно было попасть в рабство, и т. д.

Зато в совершенно спокойные времена частная жизнь со своими интересами и удобствами опутывает склонный к творчеству

40. Добавление: да, но, увы, это не относится к идиотам.

41. Сюда относятся и великие персидские поэты эпохи монгольского завоевания, хотя тогда они уже были последними; Саади говорит: «Мир был курчавым, как волосы негра».

42. «Что касается философской мысли, то она никогда не бывает более свободной, чем в великие дни истории» (*фр.*). — *Примеч. пер.*

дух и лишает его величия; тем сильнее рвутся на первое место простые таланты, которых можно отличить от творцов по тому, что искусство и литература для них — спекулятивные отрасли, способы привлечь к себе внимание и что эксплуатация своей ловкости для них не составляет труда, потому что им нисколько не мешает избыток гениальности. А часто даже таланта.

Большая оригинальность, здесь заглушенная грубым криком, должна ждать бурных времен, когда сами собой становятся действительными все издательские договоры вместе со статьями против контрафакта; в такое бурное время и публикой становятся другие люди, а протекция, которая оказывается «нужным» людям *sui generis*<sup>43</sup>, сама собой прекращается.

Что касается особого характера *кризисов нашего времени*, мы специально ссылаемся на наш прежний анализ (с. 133 сл.), где мы пытались показать, как в наши дни культура пишет программу для государства.

Они обусловлены преимущественно ежедневным, не исключительным, а потому в зависимости от обстоятельств возбуждающего или притупляющего воздействия прессы и общения; каждый час они обладают экуменическим характером.

Отсюда множество *contrefaçon*<sup>44</sup>, искусственно созданных мнимых кризисов, лживых, построенных на выдуманной агитации, на чтении, на неоправданном, неуместном подражании, на искусственной прививке кризисов, которые потом, околевая, производят на свет нечто совершенно другое, нежели то, для чего были задуманы, чего от них ожидали, нечто куда меньшее, что можно было разгадать уже давно, но что проявилось лишь благодаря маневру властью.

Красноречивый пример этого — Франция 1848 года, когда внезапно навязавшейся республике пришлось уступить привычке к собственности и наследованию, о силе которой прежде даже не догадывались.

Кстати, и сейчас многое уходит в пустые слова, так и не став элементом кризиса.

Новостью сделалась слабость противостоящих кризисам правовых убеждений. Противником прежних кризисов было священное право, которое в случае победы получало оправдание за крайние карательные меры. А теперь господствует всеобщее избирательное право, которое благодаря выборам распространяется на все, абсолютное гражданское равенство и т. д. На этой основе когда-нибудь возникнет капитальный кризис, направленный против потребительского духа нашей эпохи.

Железные дороги на свой, особенный лад связаны с революци-

43. Особого рода (лат.). — Примеч. пер.

44. Контрафактов, подделок (фр.). — Примеч. пер.

ей, реакцией и войной. Тот, кто держит их или нужные для них материалы в своих руках, способен обездвигнуть целые народы.

Но особенно угрожающе выглядит в перспективе сращивание нынешнего кризиса с мощными национальными войнами. Мы вынуждены отказаться здесь от изложения учения об упадке и гибели наций<sup>45</sup>. Параллелью могут служить тут фантастические образы, созданные различными народами и религиями, о которых мы говорили выше (с. 44 сл.), в особенности VIII книга Отто Фрейзингенского; следует сослаться здесь и на хронику ересей Себастьяна Франка<sup>46</sup>. Со стороны грядущих изменений земного шара гибель наций рассматривает Декандоль<sup>47</sup>.

45. См.: Lasaulx E. von. Neuer Versuch einer alten auf die Wahrheit der Thatsachen gegründeten Philosophie der Geschichte. S. 93, 101, 107, 139–153.

46. *Sebastian Franck*. Chronika, Zeitbuch und Geschichtsbibel mit Ketzerchronik. Kap. 252.

47. Candolle A. de. Histoire des Sciences et des Savants depuis deux Siècles. Geneva, 1873. P. 411 (De l'avenir probable de l'espèce humaine). [О возможном будущем человеческого рода (*фр.*). — *Примеч. пер.*]

# Платоновская метафизика единого

ЙЕНС ХАЛЬФВАССЕН

*Philotheos. International Journal for  
Philosophy and Theology. 2004. No 4. S. 207–221.  
Перевод с немецкого К. Северцева*

«Все сущее существует через Единое» (Enn.VI. 9,1,1). Этими словами начинает Плотин свое программное сочинение «О благе». Оно характеризует самым кратким образом философию, которая понимает себя как метафизика Единого. Точно рассмотренная она содержит в цитированном программном положении Плотина три основных высказывания о метафизике Единого:

1. Каждое сущее осуществляется как то, что оно есть по обстоятельствам, точнее из основания, поскольку оно есть Единое.
2. Совокупность всех отдельных сущих образует Единство Целого. Единство характеризует не только каждое отдельное сущее, но, наряду с этим, тотальность бытия.
3. Принцип Единства Целого и одновременно Единство каждого отдельного сущего есть *само Единое*. Как Единство придающее причину, Единое есть Абсолютное, через которое все сущее Единое и в силу его Единства также есть существующее (см. к этому Halfwassen 1992; он же 2004. Kapitel III).

Метафизика Единого в этом смысле известна как неоплатонизм, начиная с Плотина (см.: Beierwaltes 1985; Beierwaltes 1965). Но не только неоплатонизм, а также указанная платоновская традиция до Николая Кузанского, Марсилио Фичино и Джордано Бруно и к этому вдобавок спекулятивный идеализм Фихте, Гегеля и Шеллинга тоже в названном смысле есть метафизика Единого; (см.: Beierwaltes 1972; Beierwaltes 1980; Beierwaltes 1994; Beierwaltes 1998; Flasch 1973; Flasch 1998; Flasch 2001; Halfwassen 1999; Summereil 2003). Если взглянуть на целое европейской истории, то традиция метафизики Единства или генологическая традиция онтологии или метафизики бытия выделяется

такой долговечностью и весомостью и с такой очевидностью, что в вопросе о Едином, а не в вопросе о бытии или сущем следует видеть основной вопрос европейской метафизики.

Основателем генологической традиции, первым мыслителем, набросавшим развитую метафизику Единого является, конечно, не Плотин, а Платон, в качестве интерпретатора которого Плотин также себя тогда и понимал. (Enn. V. 1, 8). Это утверждение может удивлять, так как в платоновских диалогах речь о Едином идет редко, за исключением диалога «Парменид», целиком посвященного этой теме, но его толкование, как известно, было спорным со времени неоплатонического истолкования, которое в этом диалоге видело евангелие метафизики Единого, потерявшего в 17 веке свою самопонятность. Если смотрят на дело, напротив, в традиции *неписанного учения* Платона<sup>1</sup>, то тогда получается совсем другая картина. В центре неписанного учения стоит именно теория начал, которая может характеризоваться в известном смысле как метафизика Единого, и которая содержит основные положения для всей поздней генологической традиции (в этом остается основополагающим Кремер 1959). Эту теорию начал, от Платона продекламированную, несет в себе также программное сочинение Плотина «*О благе*» (Περὶ τοῦ ἀγαθοῦ). И оно включает в себе кульминационный момент в тезисе, что благо бытийствует своей собственной сущностью после Единого (к примеру, *Test. Plat.* 7 и 51).

Эта неписанная теория начал интенсивно давала пищу платоническому исследованию с его повторными открытиями благодаря Леону Робину (см. кроме Robin 1908, прежде всего Wilpert 1949; Merlan 1953; Gaiser 1963; de Vogel 1970; de Vogel. 1988; Happ 1971; Wipperfurth 1972). Основательно изменили наши представления о Платоне и его отношении к платонизму исследования Ганса Кремера. Кремер опроверг не только ранее распространенную позднюю датировку неписанного учения, не имевшую основания в истоках, но и революционизировал толкование Платона через свое доказательство, согласно которому осязаемая в неписанном учении метафизика Единого в своем развертывании во множество сущего образует, самое позднее начиная с «Федона» и «Государства», систематическую основу всех больших диалогов и поэтому является ключом к их правильному пониманию (см. кроме Krämer 1959, Krämer. 1964a; Krämer 1964b; Krämer 1964c; Krämer 1966; Krämer 1969; Krämer 1982/1990; Krämer 1996; Krämer 1997; см. также Szlezák 1985; Krämer 1993; Krämer 2003; Reale 1993).

Благодаря этому доказательству впервые со времени неоплатонизма вновь стала возможной интегральная интерпре-

1. Важнейшие свидетельства собраны в: Гайзер 1963, 446–557. Прокомментированное двуязычное издание Ганса Кремера и Йенса Хальфвассена находится в стадии подготовки в рекламе университетской библиотеки.

тация философии Платона, которая интерпретирует не просто каждый отдельный диалог сам по себе, и вместе с тем в экстремальном случае считает Платона способным на столько философских задач, сколько он написал диалогов, но эти задачи теперь следует видеть как различные диалоги, дополняющие себя аспектом охватывающей картины, чью основу показывает неписанная теория начал, которая сверх того в многочисленных деталях эту картину как раз точно восполняет и заполняет [пробелы в том], о чем диалоги только намекают или целиком оставляют открытым. Эта интегративная платоновская картина, дополняемая относящимися друг к другу основными произведениями и неписанным учением, возникшая из исследований Ганца Кремера, показывает нам философию Платона как парадигму последовательной метафизики Единого, и вероятно, дальше развивает генологическую традицию частично может по-другому расставить в ней акценты, но не превосходить ее.

Платоновскую метафизику Единого я хотел бы теперь представить в последовательности четырех ступеней. Я начну с понятия диалектики, содержащей собственное описание Платоном задачи философии начал. Потом я обращусь к основополагающему философскому проникновению в метафизику Единого в тезисном изложении. Это подведет меня к двум темам, характерным для Платона и отличающим платонизм от других типов метафизики Единого, например, монизма элеатов или Спинозы, а также диалектического учения Все-единства Гегеля: это упомянутая радикальная *трансценденция Абсолюта*, а также вопрос о начале множества и его системном положении.

## II

Платоновское собственное имя философии начал, позже названной аристотелевской традицией метафизикой, как известно, — *диалектика*. Гегель повторно взял это название, чтобы обозначить спекулятивную, через отрицание от-граничивающую мыслительную форму философии начал (см. к этому прежде всего 1961; Düsing 1976; Düsing 1983; Bubner 1980). Изначально диалектика означает просто ведение беседы, определение вещи по истине в философском разговоре, в методическом использовании вопроса и ответа. Уже в ранних диалогах Платона, она является переспрашиванием о том, что это, в речи стоящее, подлинно есть, и что, смотря по контексту, в уразумении этого уже стало предпосланным. Диалектика, таким образом, уже намечает свое простейшее значение как искусство ведения разговора на заданную тему в соответствии со сделанными предпосылками.

Эти предпосылки называются по гречески *ὑποθέσεις*, причем

любая ассоциация с современным научным значением гипотезы далека от содержания.

Речь идет о предпосылках, которые диалектика тематизирует не для тенденциозного и фальсифицируемого рабочего понятия, а скорее о предпосылках, лежащих в основе каждого относящегося к делу разговора и, таким образом, всегда уже удовлетворяющих требованию направленного компетентного познания. Платоновская диалектика вместе с тем есть целиком во всеобщем смысле *ὑπόθεσις* — исследование — следовательно, рефлексия о всеобщих положениях, и она становится выраженной как таковая в *Федоне* (100 a — 102 a; см. к этому Reale 1993, 135–152).

Из *Федона* и еще яснее из *Государства* само собой разумеющимся вытекает, что диалектика для Платона означает особый вид основополагающей рефлексии. В «образе линии» — вероятно, его основополагающем выражении о способе действия философии — Платон определяет диалектику как знание, не просто принимающее неопрошенными основополагающие предпосылки, от которых каждое компетентное именование отношения выводит на Действительное, а опрашивающее именно эти основополагающие предпосылки со своей стороны и на своей основе. Причем так долго диалектика продолжает свое дело, пока она не находит нечто такое, что является само беспредпосылочным или безусловным — *ἀνυπόθετον* (509 c — 511 e; всеобъемлющие сведения по этому вопросу см. Krämer 1997).

Это безусловное, ни способное к обоснованию, ни нуждающееся в нем — *ἀνυπόθετον* (511 b 6) — позади которого уже ничего быть не может, так как нет более сильной основы, есть первая Причина всего или основание действительности в целом. Платон говорит о «безусловной причине» (*ἀνυπόθετον ἀρχε*, 510 b 7) как основании Целого (*ἀρχε της παντός*, 511b 7).

Это платоновское понятие *ἀνυπόθετον* (безосновное; *υπόθεμα* (греч.) — основа, основание) есть источник нашего понятия Абсолюта, причем *Absoluten* — это перевод *απόλυτον* (греч. «освобожденный, независимый», поздн.: «совершенный»), выражения, которое в некоторых свидетельствах о платоновской теории начал используется для *ἀνυπόθετον* (к примеру, *Test. Plat.* 32. § 263).

Платоновская диалектика есть попытка подвести множество основополагающих предпосылок наших мыслительных ссылок к действительности на единственной абсолютной основе: она (диалектика) есть, таким образом, поиск Абсолютного как безусловной причины и основы Целого действительности.

Если мы теперь спросим, что для Платона есть безусловная причина, и будем искать ответ в диалогах, то одновременно мы обогатимся и разочаруемся. Ведь выяснится, что там, где Платон выразительно тематизирует причину всего в «образе солнца» в «Государстве» (504 a — 509 c; см. к этому: Halfwassen 1992, 220–264; Reale 1993, 257–291; Krämer 1997; Szlezäk 2003, 109–131),

от нас будет утаено, что собственно есть Абсолют. Первопричина всего, обосновывающая бытие (*εἶναι*) и сущность (*οὐσία*), следовательно, существование (экзистенцию) и содержательную определенность истинно существующих идей и, тем самым, в конечном счете всего сущего, есть в соответствии с «образом солнца» само благо (*αὐτὸ τῷ ἀγαθῷ*). Оно учреждает не только бытие идей, но также их познаваемость и способность познания нашего духа, и вместе с тем в конечном счете равным образом есть начало бытия и начало познания всего сущего и познаваемого (508 b — 509 b).

Что это абсолютное начало, само благо, есть по своей собственной сущности, Платон «в образе солнца» не говорит; он показывает нам только то, что оно (благо) не может быть ни радостью, ни благоразумием, и уклоняется затем к аналогии пропорции, которая дает познать не сущность, а только его отношение к сущему и познающему духу, стало быть, его (блага) положение как абсолютного начала. Его именование как «блага» не привносит ничего другого к выразительности как именно это положение как начало бытия; — тогда «благо» Платон определяет как «основу, которая содержит сущее в бытии» (*τῷ ἄτιον σωτηρίᾳς τοῖς οὖσι*, *Def.* 414 e 9; см. *Rep.* 509 b 7 ff). Но это ни в коем случае не так, будто сущность блага просто ἄρρητον (греч. — «невыразима, несказанна»), о которой нельзя ничего было бы сказать. Платон позволяет своему Сократу скорее явным образом объяснить то, что он обладает определенным мнением о сущности блага, утаиваемом от своего собеседника (*Rep.* 50bd-e; ср. также 509c).

Вместе с тем ясно, что мы сможем действительно нечто понять из высказываний Платона об абсолютной причине бытия и познания лишь тогда, когда мы воспользуемся неписанным учением о началах. Аристотель и все другие свидетели согласно сообщают, что подлинная сущность блага, стало быть, тщательно скрытая в *Государстве* — есть само Единое (*αὐτὸ τῷ ἐν*), абсолютное Единое (*Aristoteles, Met.* 1091 b 13–15; EE 1218 a 15–32). Сущность блага есть для Платона *чистое Единство*. Сущностное определение Абсолюта как чистого Единства является основополагающим для философии начал Платона, которая поэтому имеет характер метафизики Единого. Лишь из нее можно понять, как одновременно обоснованы абсолютное бытие и что-бытие, познание и познаваемость (основополагающим здесь остается Кремер 1953, 474ff., 535–551).

Для генологического характера платоновской философии начал, конечно, еще характерно следующее: Платон замечает со свойственной ему энергией, что благо не есть сущее и также не есть само бытие, что оно «стоит по ту сторону бытия и сущего»: Абсолют есть *ἐπέκλινα τῆς οὐσίᾳς* (по ту сторону сущности), как он называется в конце «уподобления солнцу» (509 b 9; ср. с этим Krämer 1959, 541ff; ders. 1969). И вместе с тем он есть од-

новременно все мыслимые определения вообще, так как бытие, по Платону, это просто олицетворение определенности, — и, таким образом, оно тоже находится по ту сторону истины, познания и духа (508 e — 509 a; ср.: Halfwassen 1992, 257–264).

Достоверность неписанного учения подтверждает *абсолютная трансценденция Единого*, точно также как и диалог «Парменид» (141 e; *Test. Plat.* 50 и 51; Aristoteles, *О молитве*. Фр. 1). Кроме того следует заметить, что согласно внутриакадемическому свидетельству, Платон считал, что развертывание сущего из бытийной трансценденции Абсолюта возможно и очевидно только с помощью *второго начала*, собственного начала множества; также это подтверждает и диалог *Парменид* (142b ff; 157 b ff).

Определение Абсолюта как чистого Единства, самой абсолютной трансценденции Единого и установление особого начала для множества суть три основополагающих тезиса платоновской метафизики Единого. Они задаются непосредственно друг из друга. Чтобы сделать видимой их систематическую взаимосвязь, я сосредотачиваюсь прежде всего на философском смысле основного платоновского тезиса, согласно которому Единое есть то последнее, за которым не может быть начала для бытия и мышления и их взаимосвязи.

### III

Платон показывает, что не бытие есть изначальнейшее, как мы можем думать, а Единое. Потому что Единство есть основополагающее условие для бытия и для мыслимости всего существующего. Что мы также всегда мыслим как сущее, мы это мыслим именно с тем, что мыслим это как сущее, также уже Единое и единообразное. А именно, мы вообще можем мыслить только такое, что существует в каком либо способе Единого; то, чего нет ни в каком виде Единого, для мышления не существует. Греческое *οὐδέν* или *μὴδ* в Платон интерпретирует в *Государстве* (478 b 12 f) и *Пармениде* (144 с 4–5; ср. *Test. Plat.* 22 В = Alexander, *In Met.* 56, 30 f) как *οὐδέν ἔν* или *μὴδ ἔν*; ничто таким образом есть то, что даже не Единое. Все, что теряет свое Единство, становится как раз непосредственным ничем, оно словно рассыпается в ничто.

Также *противоположное* Единому Многое мы всегда уже и с необходимостью мыслим как Единство, а именно как объединенное множество и означающее нечто единое Целое из многих элементарных Единств, так что мысль о Многом предполагает Единство двояким образом (*Parm.* 157 с — 158 b). Обратный тезис не действителен: мысль о Едином со своей стороны не предполагает множества (*Parm.* 137 с ff). Платон знает значения Единства, в которых множество содержится понятийно, такие

как целостность, единообразность (*Einheitlichkeit*) как единство во множестве и даже тождество (которое для Платона есть двойственность, снятая в единстве: *Aristoteles, Met.* 1018 а 7–9 по: *Platon, Soph.* 254 d 15; см. *Parm.* 139 d 4–5). Но для других значений Единства, таких как единичность и одноразовость это не действительно. И односоставность как простоту, по Платону, основное значение Единства, от которой зависят все названные понятия Единства, мы мыслим даже только через эксплицитное исключение всего множества (*Parm.* 137 с 4 — d 3). Все формы множества, совместимые с Единством, являются только тогда постижимыми как *Единство*, если они суть модификации или сокращения чистой сущности Единства, которое само по себе не может быть ничем другим как абсолютной чистой простотой. Чистая простота есть поэтому, как Платон подчеркивает в *Parmenides* (137 с 4 — d 3, 140 а 1–3, 141 е 9–12, 158 а 5–6) и в *Sophistes* (245 а 1–10), чистая сущность Абсолютного.

Далее мысль о Едином по охвату также шире, чем мысль о бытии. Ведь все сущее и также само бытие мы должны по необходимости мыслить как Единство, но наоборот не каждое Единство по необходимости также уже, как нечто сущее или бытие. Так как мы мыслим ведь небытие как отличное от бытия (*Soph.* 256 d 11 — е 3, 257 b 3–4, 258 а 11 — b 3), становление как среднее между бытием и ничто (*Rep.* All а 6–7, 478 d 5–7; *Tim.* 27 d 6–28 а 4) и даже само ничто как полное лишение бытия (*Rep.* 477 а 3–4, 478 b 6 — с 1; *Soph.* 237 b 7 — е 2); и при этом мы мыслим небытие, становление и ничто каждый раз как единообразное определение. Поэтому Единство есть изначальное условие мышления и мыслимости вообще. Как показывает заключение диалога «Парменид» (165 е 2–166 с 2), с упразднением Единого стало бы упраздненной любая мыслимая определенность и вместе с тем также само мышление.

На основе этих размышлений Платон пришел к убеждению, что Единое есть изначальное и более основополагающее, чем бытие и сущее; истинным и абсолютно Изначальным должно быть Единое, которое мы в мышлении всегда уже должны предполагать, за пределы которого мы в мышлении не можем выйти, так как вместе с упразднением Единого будет упразднено (*aufgehoben*) само мышление. Единое есть поэтому *ἀυτὸθετον*, абсолютное, которое не позволяет себя мысленно развединить, так как оно предпослано уже каждому мысленному акту. И так как условия мышления для Платона являются также условиями бытия, то все, что существует каким-либо образом, только потому вообще существует, поскольку и постольку оно есть единство. Единое есть поэтому абсолютное начало бытия как познания, которое с единством мышления и бытия учреждает содержательную устойчивость нашего мышления.

Теперь здесь выявляется непосредственное возражение против Платона. А именно можно возразить, что из предвосхище-

ния единства нашего мышления еще с необходимостью не следует, что вещи сами в себе, без нашего мышления, обладают характером единства, и что они только в силу этого единства существуют и суть то, что они в каждом случае суть. Возражение, таким образом, вызывает сомнение в том, что единство благодаря тому, что оно есть условие мыслимости всему, одновременно должно быть основой бытия всему. Но это возражение вскоре оказывается необоснованным. Оно опровергается тем, что Платон показывает понятийную невозможность не-единого множества; но он сомневается в том, что из этого следует реальная или объективная невозможность не-единого сущего. Он полагает, что действительность вполне могла бы состоять из неограниченной плюралистичности несвязанных отдельных вещей, даже если мы ее тогда не сможем ни помыслить, ни познать.

Возражение оспаривает таким образом то, что структура нашего мышления фундаментально согласуется со структурой бытия, — и ровно вместе с этим показывает себя бессмысленным. Так как тот, кто полагает, что действительность могла бы также состоять из не-единого множества несвязных вещей, тот берет в пользование вместе с этим мыслительные формы, такие как действительность и множественность, а также отдельное, как реально установленные и имеет условием вместе с этим именно то, что он хочет оспаривать, а именно единство мышления и бытия<sup>2</sup>. Кроме того, определения типа множества или отдельного сами мыслимы только как единообразные определения вообще, так что плюралист также уже всегда предпосылает единство тем, что именно формулирует свой плюрализм так, что он может действовать только в мыслительных определениях единства. Предзаданность единства в нашем мышлении есть таким образом не только субъективная, для нас, то-что-нельзя-обойти, но ей присуща объективная истина, а именно неоспоримым образом потому, что сама она при ее оспаривании уже предпосылается<sup>3</sup>.

Все сущее и мыслимое таким образом только потому существующее и мыслимое, что оно единообразно, и именно таким образом, что его характер как единства отображает основание его мысленности и фундамент его бытия, равно как и дальнейшие определения, которые ему кроме этого еще подходят. Из этого вместе с тем следует, что единство есть критерий различения бытия и небытия и масштаб, по которому сущее становится измеренным относительно высшей или низшей степени бытия.

2. В этом смысле Арбогаст Шмитт критикует антиплатоновский поворот модерна вместе с номинализмом, который как раз отрицает реальное богатство мыслительных определений.
3. Ср. аргументацию Аристотеля о неоспоримости положения о противоречии (*Met.* IV 4). То, что не аксиома противоречия, а понятие единства является основополагающим и надежнейшим началом мышления, показал в противовес Аристотелю Плотин (*Enn.* VI 5, 1–2).

Хотя мы мыслим бытие и небытие мерой определений, подчиняющихся единству, но в небытии мы при этом мыслим не позитивное содержание, не собственное Что или Нечто ( $\tau\acute{\iota}$ ), а только негацию (отрицания) бытия. Но каждое позитивное содержание должно иметь позитивный характер единства, чтобы стать неким определенно мыслимым (*Soph.*; 237 с 7 — d 10; см. *Test. Plat.* 22 В = Alexander, см. *Met.* 56, 30–31). Тут бытие для Платона как раз означает определенность, любое помысленное совершенно определенное Нечто, также уже как существующее в смысле идеи, в то время как несущее остается неопределимым и именно на основе своей неопределенности несуществующим. Если небытие напротив само становится мыслимым как положительно определенное, то оно тогда есть идея разницы, неодинаковости, которая сама есть существующее (*Seiendheit* —  $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}$   $\alpha$ ).

Если далее единство чего-то есть основа своего бытия, тогда каждое Нечто также существует в той степени, в которой оно есть Единое. Чем объединеннее Нечто, тем оно также тогда существеннее ( $\mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu$   $\acute{\omicron}\nu$ , *Rep.* 515 d 3). Лишь это генологическое образование (единство) позволяет Платону градуирование бытия, которого еще не знают элеаты. Единство как основа бытия генерирует онтологическое сопоставление и тем самым основу учения об идеях, согласно которому единообразная сущность чего-то является *существующей* в большей степени, чем его многие индивидуальные состояния (формы), и именно потому, что некая красота или сама справедливость лежит в основании многих случаев являющейся красоты или справедливости в качестве единства, обосновывающего эту множественность.

#### IV

Из основного усмотрения, согласно которому единство есть основа бытия как мышления и их взаимосвязи, Платон развивает для бытия и мышления радикальную трансценденцию Единого и его истолкование в негативной диалектике (об этом см.: Krämer 1959. Kapitel V; Krämer 1969). Платон делает это в критическом размежевании с элеатами, с которыми он разделяет основное положение (об этом Krämer 1959. Kapitel V; Krämer 1969). Парменид уравнил Единое с чистым бытием, схваченным в мышлении, и это Единое он предначертает как Целое, как тотальность (*Fr.* 8, 4–6). Из этого уравнивания Единого с бытием и Целым задается напряжение, которое подрывает элеатское Единое изнутри, коль скоро возможно мыслить Единое само по себе как чистое единство.

Парменид мог помыслить единое бытие только полагая его как содержательное и положительно определенное через множество отличающихся, но одновременно друг ко другу консти-

тутивно относящихся онтологических определений, таких как единство, целостность, одинаковость, равенство с собой, покой, законченность, совершенство. Эти многие определения совместно конституируют бытие как единство целого своих определений. Но если бытие такого Целого есть единство, то настолько же оно есть и множество, и настолько же множество, как и единство. Множественность и несхожесть  $\sigma\tilde{\eta}\mu\alpha\tau\alpha$  (значений) бытия не могут при этом быть приняты как чисто понятийные, если вместе с Парменидом и Платоном стараться удержаться на содержательности наших мыслительных определений.

Таким образом, само Единое как абсолютно немножественное, чистое единство не может быть тождественным ни с Целым, ни с бытием (*Soph.* 245 a; *Parm.* 137 cd, 141 e). В качестве источника бытия Единое скорее есть по ту сторону бытия в своей целостности, так что Платон здесь выступает против Парменида (*Test. Plat.* 5c; vgl. *Rep.* 5c9 b). Поскольку же Платон при этом держался открытого Парменидом умозрения, что Единство есть фундамент мышления и бытия, гарантирующего одновременно содержательность наших мыслительных определений, то он правомочен в предъявлении требования, чтобы его критика Парменида не явилась отцеубийством (*Soph.* 241 d).

Вместе с элеатским Все-единством симметрия основополагающих мыслительных определений разрешается одновременно в фундаментальное асимметрическое отношение. Платон в диалоге «Парменид», как и в «Софисте» (244в cc) показывает то, что внутриакадемические свидетельства (*Test. Plat.* 22 B; 32; 39 A; 39 B; 40 A; 40 B; 41 A; 41 B; 42 A; 42 B; 55 A) в дальнейшем подтверждают: все фундаментальные определения мышления как бытия и целостности, тождества и различия, покоя и движения, равенства и различия, сходства и непохожести и т. д. стоят в соразмерном необходимом, а именно асимметричном отношении к мышлению Единого. Ибо определенность мыслима только как единство. Но Единое как таковое не только не предполагает дальнейшего определения, но также ни бытия, ни целого, ни тождества (*Soph.* 245 a; *Parm.* 137 c — 141 e; *Test. Plat.* 5c); оно независимо от всего этого и именно поэтому может быть их началом.

Как в дополнение к этому показал Плотин, это действительно также для отношения самого мышления к Единому: ибо если каждый мыслительный акт осуществим только как единство, то тем самым он уже предполагает Единое, которое есть таким образом начало мышления и не его, мышления, полагание, которое могло бы зависеть от осуществления мышления (*Enn.* VI 6, 13).

Единое есть таким образом то самое, что предпослано всему другому, без того чтобы самому быть как-нибудь предпосланным чем-то другим; поэтому оно есть  $\alpha\nu\pi\acute{o}\theta\epsilon\tau\omicron\nu\ \acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$  безусловное начало). Напротив, в сравнении с этим названные фундаментальные определения по Платону являются только еще

характеристиками бытия, но уже не характеристиками Единого, как для Парменида; они не объясняют Единое, а манифестируют его только во множестве и суть поэтому высшие и всеобщие идеи, μέγιστα γένη (высшие роды), как первые начала Единого, которые все прочие идеи определяют в своей бытийной структуре.

Но теперь если само Единое должно быть помысленным в своей абсолютности, то так выявляется трудность, принуждающая к образованию негативной теологии или генологии. Поэтому мышление движется всегда уже во взаимосвязи своих определений и в этом отношении во множестве; иначе как во взаимосвязи этого множества не возможно помыслить содержательной определенности совсем. Таким образом, Единое само как начало единства самой этой взаимосвязи, не более чем условной через единство, становится вообще мыслимым только так, что Оно САМО становится изъятым из этой взаимосвязи через последовательное ее отрицание.

Платон показывает это в первой гипотезе своего диалога «Парменид» (137 с — 142 а; об этом подробно Halfwassen 1992, 265–405). Если Единое будет рассматриваться только в нем самом, тогда оно как чистое единство категорически отклоняет от себя всякое определение; оно как таковое стоит по ту сторону всяких определений, так как любое мыслимое определение могло бы втянуть его во множество. Нельзя поэтому высказать о нем ничего, даже и того, что оно есть или что оно есть Единое, поскольку вместе с этим оно было бы уже двойственностью (141e); дуальная структура принадлежности (предикации) принципиально не достигает чистой простоты абсолюта. Платон систематически отказывает абсолютно Единому во всех фундаментальных определениях, и в бытии, и в бытии-одним, познаваемости и высказываемости (141 e — 142 а; ср. также *Test. Plat.* 5c, вероятно относится к первой гипотезе Парменида; ср. с этим Halfwassen 1992, 282ff; Halfwassen 1993; Dillon 2000).

Абсолютное есть так понятие «Ничто всего того, чье начало есть Оно, а именно способом, что Оно — тут ничего о Нем не становится высказанным, ни бытие, ни существование (Seiendheit), ни жизнь — трансцендентное всему этому» (*Enn.* III 8, 10, 28–31), так формулирует Плотин положение вещей вполне в духе Платона. Плотин специально подчеркивает, что уже имел в виду Платон, что отрицание потустороннего Единого следует понимать как трансцендентное высказывание (ср. к примеру также *Enn.* V 5, 6), и таким образом не означает, что Абсолютному не хватает того, в чем ему отказывается. Так как Единое есть всегда абсолютный источник того, в чем ему отказывается, то ему не может недоставать его собственного начала; если его ему в его чистой простоте все же не достает, тогда только в том смысле, что оно его трансцендирует. Отрицание всех определений Абсолютного не предполагает поэтому пустоты, а абсолютную трансценден-

цию, она имеет целью положительно невыразимый и невообразимый избыток сверхбытия.

Так как происходящие от Единого фундаментальные определения вместе с бытием конституируют в то же время также положительную мыслимость всего, то трансценденция бытия абсолютно Единого означает одновременно его мыслительную и познавательную трансценденцию (см. *Resp.* 508 e f; *Parm.* 142 a; Aristoteles, *О молитве.* Фр. 1), как оно есть по ту сторону бытия; оно превосходит взаимосвязь мышления и бытия тем что оно суть начало этой взаимосвязи; и оно учреждает ее именно в силу своей трансценденции. Поэтому мышление должно преодолеваться в своем отношении к абсолютному, что наконец ведет к мистике, выводам, которые возможно, лишь Плотин сделал со всей решительностью, но которые из платоновской концепции последовательно вытекают.

## V

Из чистой трансценденции Абсолюта явствуют теперь две различные характерные черты платоновской метафизики Единого, а именно назначение *двух начал* как основы множества.

Поскольку само Единое в своей абсолютности радикально трансцендирует всю мыслимость, поэтому мышление также не может — это прерогатива Единого — бытие и множество своих фундаментальных определений вывести из Единого понятийно доступным образом. Тогда само Единое в своей трансцендентности радикально не поддается мышлению. Сверхбытие Абсолютного не ведет обратно к бытию конструктивным путем. Единственное свидетельство, разъясняющее мотив введения Платоном его двух начал, выразительно говорит следующее: Спевсипп, платоновский племянник и последователь, сообщает, причем он платоновское учение приписывает «древним», вероятно пифагорейцам (ср.: Burkert 1962, 56f.): «Ведь они верили, будто Единое бывает вознесенным над сущим и является источником сущего, и они даже освободили Единое от положения начала. Но они считали, что само Единое как нечто обособленное от других вещей, единственное и не несущее никаких добавок, никак тогда бы не могло воплотиться в бытии. Поэтому они внедрили неопределенную диадю как начало (*Test. Plat.* 50 = Speusipp, Fr. 62 Isnardi Parente = Proklos, *In C arm.* VII 40, 1–5 Klibansky; — Proklos цитирует Speusipp'a здесь *verbatim* (дословно — *лат.*), как он сам замечает, 40, 1).

Платон допускает таким образом второе начало после Единого<sup>4</sup>, чтобы с его помощью вообще можно было вывести нача-

4. Прокл сообщает это выразительно: «...его рассуждения (т. е. Спевсиппа) свидетельствуют о том, что мнение древних о Едином было вот каким: оно похи-

ла. Это второе начало выполняет тогда свою функцию и только тогда, если оно специфически производит то, что чистое единство абсолютно из себя исключает: а именно как раз множество. *Начало или принцип* множества не может, конечно, уже быть определенным Многим, но оно есть как таковое неопределенно и как Неопределенное также не сущее, *предсуществуя*, но конечно не сверхсуществуя как Единое, а как неопределенное множество чистого *сокрытого бытия* (ср. *Test. Plat.* 31). Платон называет это начало множества «неопределенной диадой» (*ἀόριστος δυάς*), так как раздвоение его есть основополагающий, самый первый производящий образ действия (Aristoteles, *Met.* 1082 a 13–15 = *Test. Plat.* 60; Alexander, *In Met.* 57, 4 = *Test. Plat.* 22 B; *Test. Plat.* 32 §§ 276–277; vgl. *Parm.* 143 a 1).

Диалог «Парменид» в согласии с внутриакадемическими свидетельствами показывает, как исключительно из взаимодействия Единого с раздваивающимся действующим Вторым происходят все фундаментальные определения, которые конституируют структуру богатства идей и вместе с тем целый мир сущего. Стречение сверхчувственного бытия появляется при этом с одной стороны из принципа множества как единство устанавливающего *ограничения* неограниченного множества через всемогущество Единого (*Parm.* 157 c — 158 d mit *Test. Plat.* 32 § 277) и, с другой стороны, из основания Единого как разворачивания Единого во множество через раздваивающую деятельность второго начала (*Parm.* 142 e ff вместе с *Test. Plat.* 32 § 277). Процесс конституирования при этом следует понимать так, что Единое не в себе самом принимает определенность и границу, а граница в силу преизбыточествования Единого в движении устанавливается в своих началах (см. *Parm.* 158 a 1–7).

Из себя самого сюда неопределенное и недействительное множество *восходит* из своей недействительности к определенности и бытию через устанавливающее-единство всемогущество Единого, и при этом оно расчленяет свою определенность в себе самом, в то время как оно, раздваивая, множит свое бытие и вместе с тем актуализируется только как сущее множество. Наоборот, членение определенности бытия в само себя как двоящееся разворачивание своего изначального, из абсолютного Единого установленного Единства в сущее множество своего определения, появляется таким образом как разворачивание Единого во Многое, через которое Единое из сверхбытия *спускается* в бытие. Конституция бытия есть в то же время в некотором смысле *восхождение* множества в бытие через свое объединение в единство и спуск Единого в бытие через свое разворачивание во множество. Этот спуск и это разворачивание нужно понимать, конечно, та-

тило себя ввысь, за пределы сущности, и следующим после него оказывается неопределенная диада. (Парменид, VII, 40, 6).

ким образом, что Единое само по себе остается неразвернутым по ту сторону бытия, его трансцендентность таким образом сохраняется и как раз в силу трансцендентности только в своем началообразовании принимает бытие, так что *существующее* Единое — тотальность идей (*totaliter* (*лат.*) — целиком, вполне) — есть только манифестация сверхсущего Абсолюта.

## VI

Теперь пожалуй самой трудной проблемой платоновской метафизики является более точное определение отношения, в котором стоят друг к другу оба универсальных начала Единого и неопределенной Диады (так выразился Gaiser 1963, 12 f; к последующему подробнее см.: Halfwassen 1997).

Из сказанного уже ясно, что второе начало не является вторым абсолютном. Платон не является представителем радикального дуализма. Неопределенная диада — скорее лишь Второе после самого Единого (*Test. Plat.* 50) и как раз вместе с тем не *ἀνυπόθετον* (безусловное). Платон только вводит ее, так как абсолютная трансцендентность Единого запрещает некое конструктивное происхождение бытия из Единого. И она неопределенна в себе самой, как явная сокрытость бытия [самого] по себе, она недействительна и не действительна. (*Test. Plat.* 31). Только всемогущество Единого возводит ее в бытие и уполномочивает ее к своему раздвоению, в бытие расчленяюще-открывающее и развертывающее действительность.

Таким образом, неопределенная диада сама по себе только ничтожный базис развертывания Единого, которому она обязана всей силой и действительностью, так как её раздваивающаяся действительность осуществляется всегда только в единстве, которое она раздваивает, и как раз это раздвоение ведет со своей стороны всегда только к единству, даже пусть ко множеству единств (ср. *Parm.* 142 d ff), так что власть Единого как делает возможным его противоположный принцип, так и охватывает его. При всем том этот противоположный принцип соконститутивен для сущего и из Единого конститутивно не выводим.

Отношение неопределенной диады к Единому можно принципиально объяснить в трех различных направлениях. Во-первых, из понятийной невыводимости начала множественности можно замкнуться на метафизической несводимости [к чему-либо] дualityности начал, которая, конечно, не может ни снять, ни ограничить абсолютного преимущества Единого (это решение защищает Wilpert 1949, особенно 173 ff; Napp 1971, в особенности 141 ff; Reale 1993, особенно 205ff).

Во-вторых, можно объяснить неопределенную диаду как вид саморазвертывания Единого, которое, конечно, не может

упразднить или заменить абсолютного единства (это отстаивает Gaiser 1963, в особенности 12 f, 27, 200; Höhle 1984, 478–490; ср. уже: Hegel 1986, I 242 ff). И, в-третьих, можно предполагать, что неопределенная диада изначально происходит понятийно необъяснимым способом из преизбыточествания Единого, причем первичный акт этого самого происхождения в строгом смысле остается канувшим в Лету и непостижимым (так у Halfwassen 1997; намеком — у Krämer 1964a, 332 ff).

Между этими тремя выборами надежное решение, пожалуй, невозможно, здесь наши источники неопределенны, чтобы принять один из них или с надежностью исключить. При всем том история последствий настоятельно рекомендует *третью* опцию, за которую, мне кажется, говорят наибольшие и лучшие признаки, и которая систематически обременена наименьшими логическими затруднениями.

Против метафизической несводимости дуальности начал говорит, прежде всего, именно то, что неопределенная диада должна быть началом самого *единства*. Аристотель даже сообщает, что Платон как бы наметил ее в качестве некоего понятийно доступного и нумерического единства без того, чтобы делать различие между понятийным и нумерическим единством (*Met.* 1087 b 9–12 = *Test. Plat.* 49; *сравните Phileb.* 23 e 4–6, 25 a 1–4, 25 c 10 f). Как единство неопределенная диада сама есть начало Единого. Сверх того, *взаимодействие* обоих принципов — это форма единства и требует объединяющей причины (ср. *Phileb.* 27 b c 30 ab; Aristoteles, *Met.* 1075 b 17–20), которой может быть только само Единое. В дальнейшем начала учреждают бытие как единство Целого (ἔν ᾧλον, *Parm.* 157 e 4, 158 a 7), как сущее Единое, в котором остается включенным все развернутое множество. Если теперь представить, что его изначально несводимый дуализм предшествовал бы координации принципов, тогда диада предшествовала бы единству, что невообразимо не только для Платона, но и для сути вещей.

Напротив, интерпретация неопределенной диады как саморазвертывания Единого находится в одном из наших самых важных свидетельств у Секста Эмпирика, вероятно, восходящем к свидетельству Ксенократа. (*Test. Plat.* 32 §261; на Ксенократа ссылался von Gaiser 1968, особенно 38, 78, 80). Оно появляется там, однако, как пояснительное, так, неопределенная диада должна происходить из саморазличения и самораздвоения Единого, но различие и раздвоение однако суть сами же начала диады. Кроме того, имманентное саморазличение Единого не совместимо ни с его трансцендентностью, ни с его чистой простотой, и Платоном определено отказано в этом абсолютному Единому (*Parm.* 139 b 4 ff).

Напротив, третий выбор предлагает объективно удовлетворяющее решение, некое неисследимое и непостижимое проис-

хождение множественного начала из преизбыточествования Единого, причем оно не различает себя в себе самом, а свое преизбыточествование только манифестирует как *ad extra* (во вне — лат.). Что не только Плотин, а уже Платон мыслил так, доказать невозможно, однако, это, кажется, следует в итоге из внутренней последовательности снисхождения (Setzung) Единого. Кроме того, имеется ряд признаков, из которых я называю только самые важные (подробнее об этом: Halfwassen 1997).

Платон в «образе солнца» говорит об снисходящем-бытии (Sein-setzenden) *преизбыточествования* Абсолюта (δυνάμει ὑπερέχοντος, Rep. 509 b 9 f), и он употребляет для этого уже метафору эманации (излучение — лат.). Так, если глаз владеет своим зрением «как эманацией» (ὥσπερ ἐπὶ ῥοῦτον, 508 γ) солнца, то и познающий дух в строгой аналогии потому же обладает Абсолютом; бытие и истина согласно подобию по аналогии «бросают свет» из сверхбытия Абсолюта, как свет — из пресветлости солнца. Так же речь о первоначале как источнике (πηγή) в Федре (245 с 9) указывает на эманацию, которая может быть, конечно же, только аналогичной картиной для понятийно не схватываемого первоначального происхождения, абсолютной метафорой, которая представляет немислимое дело изначальнейшего происхождения, без того чтобы понять его. О «происхождении действительности сущего» говорит также Спевсипп в двух фрагментах (Фр. 58 и 72 Isnardi Parente).

То, что Платон и Спевсипп представляют изначальное снисхождение (Setzung) бытия через метафоры *преизливания* и *происхождения*, решающим образом говорит за то, что неопределенная диада также своим способом происходит из сверхбытия Единого. Таким образом, картина преизливания и происхождения не предполагает субстрат, на котором осуществляется изначальный акт снисходящего-бытия, как это имеет место при понятийных отношениях определения неопределенного и единения многого, а прямо исключает такой субстрат. Эти понятийные отношения, в которых конституция бытия понимается диалектически, уже, кажется, лишь наглядно предполагают такое в нетождественной аналогии представляемого, но не в самом осмысливаемом первичном акте.

## VII

Платоновская метафизика Единого, основные черты которой я обозначил, есть первая полностью развертывающаяся и в себе непротиворечивая теория Абсолюта в истории западного мышления. Она не остается архаично неразвитой как теория элеатов, которая вообще единственно сравнима [с платоновской] как предшествующая теория, весь потенциал которой делает плодотворной

творным лишь неотцеубийственная критика Платона. Из платоновской теории Абсолюта питает себя неоплатонизм, и она систематически вошла в Кузанца, как и в Фихте, в Шеллинга, как и в Гегеля. Вместе с тем она остается в ее великом историческом значении живым философским выбором, достижения которого актуальны, так что они еще могут весьма сильно противостоять духу времени (к этому см.: Halfwassen 2002).

## ZITIERTE LITERATUR

- Beierwaltes, Werner 1965: *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik* (Frankfurt a. M. 1965, 21979). Beierwaltes, Werner 1972: *Piatonismus und Idealismus* (Frankfurt a. M. 1972). Beierwaltes, Werner 1980: *Identität und Differenz* (Frankfurt a. M. 1980). Beierwaltes, Werner 1985: *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte* (Frankfurt a. M. 1985). Beierwaltes, Werner 1994: *Eriugena. Grundzüge seiner Philosophie* (Frankfurt a. M. 1994). Beierwaltes, Werner 1998: *Piatonismus im Christentum* (Frankfurt a. M. 1998, 2001). Bubner, Rüdiger 1980: *Zur Sache der Dialektik* (Stuttgart 1980).
- Burkert, Walter 1962: *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Piaton* (Nürnberg 1962).
- De Vogel, Cornelia 1970: *Philosophia* Bd I (Assen 1970). De Vogel, Cornelia 1988: *Rethinking Plato and Platonism* (Leiden 1988). Dillon, John M. 2000: Plotinus, Speusippus and the Piatonic «Parmenides», in: *Kairos* 15 (2000), 61–74.
- Düsing, Klaus 1976: Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik (Bonn 1976, 31995).
- Düsing, Klaus 1983: Hegel und die Geschichte der Philosophie. Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit (Darmstadt 1983).
- Flasch, Kurt 1973: *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues* (Leiden 1973).
- Rasch, Kurt 1998: *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung* (Frankfurt a. M. 1998).
- Flasch, Kurt 2001: *Nicolaus Cusanus* (München 2001).
- Gadamer, Hans-Georg 1961: Hegel und die antike Dialektik, in: *Hegel-Studien* 1 (1961), 173–199 (erneut in: ders. *Gesammelte Werke* Bd 3: *Neuere Philosophie I: Hegel Husserl. Heidegger* [Tübingen 1987], 3–28).
- Gaiser, Konrad 1963: Piatons Ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonischen Schule (Stuttgart 1963, 21968).
- Gaiser, Konrad 1968: Quellenkritische Probleme der indirekten Piatonüberlieferung, in: Gadamer, Hans-Georg/Schadewald, Wolfgang (Hgg.), *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie* (Heidelberg 1968), 31–84.
- Halfwassen, Jens 1992: Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Piaton und Plotin (Stuttgart 1992).
- Halfwassen, Jens 1993: Speusipp und die metaphysische Deutung von Piatons «Parmenides», in: Hagemann, Ludwig/Glei, Reinhold (Hgg.), *Εν και πληθος — Einheit und Vielheit*. Festschrift für Karl Bormann (Würzburg 1993), 339–373.
- Halfwassen, Jens 1994: Rez. von Peter Stemmer, Piatons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge (1992), in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 76 (1994), 220–225.
- Halfwassen, Jens 1997: Monismus und Dualismus in Piatons Prinzipienlehre, in: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 2 (1997), 1–21 (er-

- neut in: Szlezäk, Thomas Alexander [Hg.], *Platonisches Philosophieren*. Zehn Vorträge zu Ehren von Hans Joachim Krämer [Hildesheim 2001], 67–85).
- Halfwassen, Jens 1999: *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung* (Bonn, 1999).
- Halfwassen, Jens 2002: Metaphysik und Transzendenz, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 1 (2002), S. 13–27.
- Halfwassen, Jens 2004: *Plotin und der Neuplatonismus* (München 2004).
- Happ, Heinz 1971: *Hyle. Studien zum Aristotelischen Materiebegriff* (Berlin 1970).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1986: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. Auf der Grundlage der Freundes verein saus gäbe hg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel (Frankfurt a. M. 1986; *Werke in zwanzig Bänden*, Bd 18).
- Hosle, Vittorio 1984: *Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Piaton* (Stuttgart-Bad Cannstatt 1984).
- Krämer, Hans-Joachim 1959: *Arete bei Piaton und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der Platonischen Ontologie* (Heidelberg 1959, Amsterdam 1967).
- Krämer, Hans-Joachim 1964 a: *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Piatonismus zwischen Piaton und Plotin* (Amsterdam 1964, 21967).
- Krämer, Hans-Joachim 1964 b: Die platonische Akademie und das Problem einer systematischen Interpretation Piatons, in: *Kant-Studien* 55 (1964), 69–101.
- Krämer, Hans-Joachim 1964 c: Retraktionen zum Problem des esoterischen Piaton, in: *Museum Helveticum* 21 (1964), 137–167.
- Krämer, Hans-Joachim 1966: Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Piaton. Zur Definition des Dialektikers Politeia 534 B-C, in: *Philologus* 110 (1966), 35–70 (erweiterte Fassung in Wipperfurth 1972, 394–448).
- Krämer, Hans-Joachim 1969: Επέπεινα τῆς ΟΥΣΪΑΣ. Zu Piaton, Politeia 509 B, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51 (1969), 1–30.
- Krämer, Hans 1982/1990: Piatone e ifondamenti della metafisica (*Milano 1982, 31989*); engl. Ausgabe: Plato and the Foundations of Metaphysics (*New York 1990*).
- Krämer, Hans 1996: Die Idee der Einheit in Piatons «Timaios», in: *Perspektiven der Philosophie* 22 (1996), 287–304.
- Krämer, Hans 1997: Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis, in: Höffe, Otfried (Hg.), *Piaton: Politeia* (Berlin 1997), 179–203.
- Merlan, Philip 1953: *Front Platonism to Neoplatonism* (Den Haag 1953, 31968).
- Reale, Giovanni 1993: Zu einer neuen Interpretation Piatons. Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Lichte der «ungeschriebenen Lehren» (*Paderborn 1993*).
- Robin, Leon 1908: La theorie platonicienne des idees et des nombres d' apres Aristote (*Paris 1908, Nachdr. Hildesheim 1998*).
- Schmitt, Arbogast 2003: *Die Moderne und Piaton* (Stuttgart 2003).
- Summerell, Orrin F. 2003 (Hg.): *Piatonismus im Idealismus. Ideenlehre und Subjektivität zwischen Rezeption und Umdeutung* (Amsterdam 2003).
- Szlezäk, Thomas Alexander 1985: Piaton und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen (Berlin 1985).
- Szlezäk, Thomas Alexander 1993: *Piaton lesen* (Stuttgart-Bad Cannstatt 1993).
- Szlezäk, Thomas Alexander 2003: *Die Idee des Guten in Piatons Politeia* (Sankt Augustin 2003).
- Wilpert, Paul 1949: *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre* (Regensburg 1949).
- Wipperfurth, Jürgen 1972 (Hg.): *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Piatons* (Darmstadt 1972).

# Иоанн Златоуст и Джон Локк: Православная основа общественного договора?<sup>1</sup>

НИКОЛАС К. ГВОЗДЕВ

*Philotheos. International Journal for  
Philosophy and Theology. 2003. Март. Р. 150–153.  
Перевод А. Булатова*

Если демократической форме правления суждено укорениться в культуре, сформированной под влиянием ценностей и обычаев православия, в ней непременно должны быть основы для организации подобных институтов. Более десяти лет назад историк С. Фредерик Старр в своей работе о перспективах демократической реформы в России использовал термин «пригодное прошлое», чтобы подчеркнуть важность историко-культурного развития страны в процессе реформирования<sup>2</sup>.

Современные демократии основаны на понятиях, которые на первый взгляд кажутся абсолютно чуждыми традиционному православному пониманию власти и суверенитета. «Народный суверенитет» и «представительное правительство» являются оппозиционными по отношению ко впервые высказанной Евсевием Кесарийским точке зрения, согласно которой император «получает источник власти свыше» и что именно Бог, а не народ, «вверяет правительству его обязанности»<sup>3</sup>.

Это основная точка зрения в православной политической мысли, однако она не является единственной. В действительности, уже в писаниях святого Иоанна Златоуста<sup>4</sup> можно найти основные принципы теории общественного договора, которые не от-

1. Пер. А. Булатова по изд.: Philotheos. International Journal for Philosophy and Theology. 2003. Март. Р. 150–153.
2. Фредерик Старр С. Пригодное прошлое // The New Republic. 1989. Май 15. Р. 24–27.
3. См.: Евсевий Кесарийский. Похвала Константину. Гл. 2.
4. Иоанн Златоуст (*ερεч.* Хрисостом) — ранневизантийский христианский писатель, живший в 347–407 гг.

личаются от формулировок, предложенных Джоном Локком спустя тысячелетие. Теория общественного договора утверждает, что государство основано на согласии тех, кем оно впоследствии будет править. Если Локк считается «центральной фигурой» среди теоретиков современных форм демократии, в частности, представительного правительства в том виде, в который оно эволюционировало в Северной Америке<sup>5</sup>, то Иоанн Златоуст мог сыграть роль медиатора, успешно перенесшего локковское видение представительного правительства в ключевое направление православной философии.

В своей работе «Два трактата о правлении» (1690 г.) Джон Локк обозначил основные пункты своей теории: государство обязано своему существованию воле народа; индивид отказывается от части своей естественной, дарованной Богом свободы ради защиты своей личности и собственности. В Главе 6 (разд. 87) Локк пишет:

Человек рождается, как было уже доказано, имея право на полную свободу и неограниченное пользование всеми правами и привилегиями естественного закона в такой же мере, как всякий другой человек или любые другие люди в мире, и он по природе обладает властью не только охранять свою собственность, т. е. свою жизнь, свободу и имущество, от повреждений и нападений со стороны других людей, но также судить и наказывать за нарушение этого закона других, как того заслуживает, по его убеждению, данное преступление, даже смертью, в тех случаях, когда гнусность поступка, по его мнению, этого требует. Но поскольку ни одно политическое общество не может ни быть, ни существовать, не обладая само правом охранять собственность и в этих целях наказывать преступление всех членов этого общества, то политическое общество налицо там, и только там, где каждый из его членов отказался от монархической формы правления, «рукоположенной» Господом человечеству, имитируя верховную божественную власть над Вселенной.

Более того, христианская антропология, изучая Иоанна Златоуста и его последователей — старейшин Каппадокии<sup>6</sup>, делает акцент на свободной воле и возможности выбора и подчеркивает идею, что люди способны сформировать такую структуру правления и такую форму государства, которая наилучшим образом будет соответствовать их потребностям.

Таким образом, в писаниях Иоанна Златоуста можно разглядеть очертания основ теории общественного договора. Поэтому структурные элементы системы современной демократии следу-

5. Finer S. E. *The History of Government from the Earliest Times. Volume III: Empires, Monarchies, and the Modern State. Oxford: Oxford University Press, 1997. P. 1488.*

6. Местность на востоке Малой Азии, на территории современной Турции.

ет искать в философских системах старейших православных богословов. Православным странам, избравшим тропу политических реформ, ведущую к более представительному, открытому для всех правлению, следует принимать за должное: подобное развитие не будет чуждым религиозным и философским традициям, сформировавшим культуру этих стран. А православным мыслителям следует подготовиться к тому, чтобы взглянуть на святоотеческие писания по-новому и проанализировать основы «пригодного прошлого», допускающие прочное укрепление современных реформ в национальной культуре.

этой естественной власти, передав ее в руки общества во всех случаях, которые не препятствуют ему обращаться за защитой к закону, установленному этим обществом<sup>7</sup>.

Таким образом, государство представляет собой скорее регулируемый законом результат общественного совещания, чем нерегулируемую и непредсказуемую автократию. Общественный договор допускает создание того общества, которое Локк называет «политическим, гражданским» (Гл. 6, разд. 89). В подобном обществе народ является верховным судьей, а государство исполняет обязанность доверенного лица, управляя во имя общего блага (Гл. 13, разд. 149). Как пишет философ,

И таким образом, сообщество постоянно сохраняет верховную власть для спасения себя от покушений и замыслов кого угодно, даже своих законодателей, в тех случаях, когда они окажутся настолько глупыми или настолько злонамеренными, чтобы создавать и осуществлять заговоры против свободы и собственности подданного. Ведь ни один человек и ни одно общество людей не обладают властью передать свое сохранение или, следовательно, средства к тому абсолютной воле и деспотическому господству другого: когда кто-либо будет стараться привести их в такое рабское состояние, то они всегда будут сохранять право на то, с чем они не имеют права расстаться, а также право избавиться от тех, кто посягает на этот основной священный и неизменный закон самосохранения, ради которого они вступили в общество. И таким образом, можно сказать, что в этом отношении сообщество всегда представляет собой верховную власть, но его нельзя считать таковой при наличии какой-либо формы правления, так как эта власть народа не может осуществляться до тех пор, пока не распущено правительство<sup>8</sup>.

Святой Иоанн Златоуст остался в памяти православных христиан как достойный подражания архиерей, этический богослов и церковный композитор. Его роль в качестве вождя, сначала

7. Локк Дж. Два трактата о правлении. М.: Мысль, 1988. С. 310.

8. Там же. С. 349.

в Антиохии, затем в Константинополе, часто остается нераспознанной или забытой. Однако Иоанн Златоуст как общественный деятель был постоянно вовлечен и в деятельность политическую. У него было хорошее классическое образование, и он разделял точку зрения античных мыслителей на то, что хорошее государство необходимо для достижения всеобщего блага («благо народа — высший закон»<sup>9</sup>). Это особенно видно в его беседах «О статуях», написанных им, когда жители города Антиохия ожидали, как разрешится их судьба после осквернения статуи императора. Эта мысль также содержится в его беседах к отрывкам из писания Апостола Павла, в которых он рассуждал о благоговении перед императором и уважении к господствующим силам.

Иоанн Златоуст и Джон Локк оказываются в полном согласии в том, что без института государства человек вернется в свое естественное состояние. Предвосхищая спор с Томасом Гоббсом о том, что жизнь в «естественном состоянии» станет непристойна, жестока и коротка, поскольку отчаявшийся человек будет стремиться лишь к тому, чтобы защитить себя, свою семью и собственность, Иоанн Златоуст пишет:

Так, если отнимешь у городов начальников, мы будем вести себя безумнее бессловесных зверей, — станем друг друга угрызать и снедать (Гал. V, 15): богатый — бедного, сильнееший — слабого, дерзкий — кроткого<sup>10</sup>.

Он снова подчеркивает этот пункт в толковании о «Первом послании к Тимофею святого апостола Павла», повторяя, что без государства, без гражданских и военных сил

... и наши дела тогда пришли бы в замешательство и нестроение; тогда, — после того как они потерпели бы поражение, — и нам самим следовало бы идти на войну, или бежать и повсюду скитаться. Они составляют, говорит он, как бы некоторого рода оплот, поставленный впереди, который охраняет спокойствие пребывающих внутри<sup>11</sup>.

Это согласуется с точкой зрения Джона Локка: существует риск того, что в своем естественном состоянии, без общественного права и гражданского общества, индивиды будут мотивированы «злостью, страстью и жадной мести», и, следовательно, «из этого не выйдет ничего, кроме путаницы и беспорядка» (Гл. 2. Разд. 13).

9. В Беседе 6 на Первое послание к Тимофею святого апостола Павла Иоанн Златоуст повторяет данную мысль в высказывании о том, что по воле Господа государство было выбрано для обеспечения общественного блага.

10. Иоанн Златоуст. Беседы о статуях, 2 // Иоанн Златоуст. Творения. М., 2006. Т. 2. Кн. 1.

11. Его же. Беседы на Первое послание к Тимофею, 6 // Иоанн Златоуст. Творения. Т. 11. Кн. 2.

Однако каким образом город всеобщего благосостояния получает власть над своими правителями? Как и Локк, Иоанн Златоуст обращается к начальному этапу существования в естественном состоянии — к образованию человечества — и утверждает, что Господь наделил человеческое существо суверенитетом.

... но лишь только нас создал, как и почтил род наш этим царством. Сотворим человека, говорит, по образу нашему и по подобию (Быт. 1, 26). Что значит: по образу нашему и по подобию? Разумеет образ начальства: как, говорит, на небе нет никого выше Бога, так на земле да не будет никого выше человека. И так Бог почтил человека, во-первых, тем, что сотворил по образу (Своему); во-вторых, тем, что дал нам начальство не в награду за труды, но как чистый дар своего человеколюбия; в-третьих, тем, что это начальство сделал для нас прирожденным<sup>12</sup>.

В этом отрывке Иоанн Златоуст придает особое значение тому, что суверенитет человека — естественное положение, дарованное Господом Богом (отсюда берет начало и знаменитая поговорка: «Глас народа — глас Божий»). Далее философ рассуждает на тему того, что человек, одаренный суверенитетом, может выбрать, как им распорядиться. Иоанн Златоуст противопоставляет власть «прирожденную» власти «вручаемой».

Одни начальства прирожденные, а другие вручаемые. К первым относится, например, владычество льва над четвероногими, или орла над птицами; к последним — владычество царя над нами: он не по природе властвует над (своими) сорабами, потому нередко и слагает с себя начальство<sup>13</sup>.

В противоположность Евсевию Кесарийскому, который считает имперскую власть отражением божественного суверенитета, Иоанн Златоуст рассматривает императора как носителя «вручаемой» власти. Суверенитет императора не происходит от Бога: он появляется, когда народ, одаренный божественной суверенной властью, поручает императору действовать в своих интересах. Это происходит потому, что каждый человек наделен свободной волей и возможностью выбора:

тем-то ты и почтен от Бога, что Он дал тебе возможность — естественное у бессловесных добро совершать по свободному изволению, дабы получил ты за это и награду... Естественное — обще всему роду, а что от свободы, то — не всеобщее...<sup>14</sup>.

12. Его же. Беседы о статуях, 7 // Иоанн Златоуст. Творения. Т. 2. Кн. 1.

13. Там же.

14. Его же. Беседы о статуях, 12 // Иоанн Златоуст. Творения. Т. 2. Кн. 1.

Итак, у человека есть свободный выбор того, как распорядиться своею суверенной властью таким образом, чтобы это гарантировало максимальную свободу и безопасность.

Однако здесь Иоанн Златоуст сталкивается с проблемой. Евсевий Кесарийский и прочие мыслители, следовавшие за ним, уверяли: слова святого апостола Павла о том, что «нет власти не от Бога» (Рим. 13:1), означали легитимность власти любого правителя. В действительности же, эти слова были использованы, чтобы оправдать подчинение тираническим режимам, включая тоталитарную диктатуру XX века. Как может власть происходить «от народа» или «от Бога»?

В своем толковании слов апостола Павла, Иоанн Златоуст выделал два основополагающих момента. Во-первых, апостол Павел говорил об институте государства, а не о составляющих его индивидах. Иоанн Златоуст поясняет:

Как это? Неужели всякий начальник поставлен от Бога? Не то говорю я, отвечает (апостол). У меня теперь идет речь не о каждом начальнике в отдельности, но о самой власти<sup>15</sup>.

Покорность не является подчинением воле деспота; напротив, это принятие такого института государства, которое узаконит и сделает обязательными правила, которые будут регулировать общественную жизнь. На самом деле, при условии внесения тезиса Иоанна Златоуста о цели государства в контекст условий мира и безопасности, так называемый правитель, поощряющий беспорядок и нестабильность, фактически окажется правящим безосновательно. Такому правителю не будет оказано должное повиновение, поскольку он обманет ожидания народа, не удовлетворяя условиям общественного договора между правящим и управляемыми.

Во-вторых — и в этом вопросе Иоанн Златоуст вплотную приближается к концепции общественного договора Локка, не используя данный термин — государства основаны на всеобщем согласии защищать благосостояние. В раннем толковании Послания, Златоуст говорит:

Конечно, мы не стали бы платить даней, если бы заранее не знали, что покровительство начальства будет для нас полезно; потому издревле с общего согласия всеми принято, чтобы правители содержались на наш счет, потому что они, оставив собственные дела, заботятся о делах общественных и все свое время тратят на то чтобы наша собственность была неприкосновенна<sup>16</sup>.

15. Его же. Беседы на Послание к римлянам, 23 // Иоанн Златоуст. Творения. Т. 9. Кн. 2.

16. Там же.

Так Иоанн Златоуст обозначил основу теории общественного договора, которую Джон Локк раскрыл значительно более детализировано спустя тысячелетие. Государство основано на договоре между людьми, единственной целью которого являлось обеспечение порядка и безопасности людей и их собственности.

Это не означает, что Иоанн Златоуст выступает в защиту современных систем представительного государства. Напротив, его писания обнаруживают, что идеальной формой правления является форма, соответствующая либеральной автократии, при которой государственные чиновники и военные обладают необходимой властью для обеспечения общественной безопасности, торжество закона и справедливость, однако однозначно должны сами подчиняться этому закону. В некоторой степени это стало основой для политической мысли славянофилов в России в XIX веке, чье видение консультативной, ограниченной автократии частично выросло из идей Златоуста.

# Речь ведет речь Тавтологии Хайдеггера

К Л А У С - А Р Т У Р Ш А Й Е Р

*Zeitschrift für philosophische Forschung.*  
1993. Bd 47. No. 1.

Есть философские положения, которые в сознании нефилософов обеспечивают философии славу. Их редко цитируют, не впадая в явное раздражение, которое, подобно лейбницевской *mens momentanea*<sup>1</sup>, свидетельствует о наличии тревожащей способности мышления даже посреди самой плотной толчи банальностей. Подобные положения, сами находящиеся в большом почете у банальностей, например, таковы: «Я знаю, что ничего не знаю», «Я мыслю, следовательно, существую», «Человек есть то, что он ест», «Ты идешь к женщинам? Не забудь захватить плетку!», «О чем нельзя говорить, о том следует молчать», но к ним относятся также и «Вещи веществуют», «Мир мирует», «Близость близится» или «Речь ведет речь».

Это те тавтологии, которыми мышление Хайдеггера, и главным образом после его лекции о вещи (1950), оказалось вписано, даже прямо-таки впечатано в сознание, для коего оно вообще-то должно было остаться дальше, чем кусок лавы на Луне, а постоянное раздражение, вызываемое парадоксальностью, не дающей ему по причине своей тавтологичности, тоже должно было как-то сказаться на поразительном общественном резонансе, выразившемся в нынешнем политическом демонтаже Хайдеггера.

«Вещи веществуют», «Мир мирует», «Речь ведет речь» — что заставило Хайдеггера мыслить о вещи, мире и языке таким вот образом? Если, конечно, здесь вообще было предположительно мышление, а не просто провокация. Но, возможно, на самом деле не было мышления о чем-то, не было даже высказывания чего-то.

1. Ум, живущий мгновениями (*лат.*), по Лейбницу, — тело. — *Примеч. пер.*

Ведь Гегель заметил о законе тождества, что если, к примеру, на вопрос «Что такое растение?» дается ответ «Растение — это растение», то истинность подобного положения будет одновременно признана всей совокупностью людей, которым его предложат, и столь же единодушно оценена как ничего не значащая<sup>2</sup>. Если опыт общения Гегеля в этом отношении ничем не отличается от нашего, то в тавтологиях Хайдеггера ничего не высказано и не помыслено, а если не мыслить ни о чем значит не мыслить вообще, тогда, вне всяких сомнений, следует рукоплескать, слыша часто звучащее открытие, будто Хайдеггер — шарлатан. С другой стороны, Ничто (написанное с большой буквы) со времен Шопенгауэра и Ницше имеет историю, коренным образом отличную от своей же истории до них, и в 20-м столетии, несмотря на решительное отклонение со стороны логического эмпиризма и *ordinary language philosophy*<sup>3</sup>, не было дискредитировано как предмет мышления, хотя теперь несколько вышло из моды, как и многие другие «великие» термины философской традиции.

Значит то, что тавтологии Хайдеггера, не будучи в обычном смысле ничего не говорящими, высказывают Ничто, могло бы придать им их специфически философский вес, и в пользу того, что так оно и есть, можно выслушать свидетеля, чья непредвзятость в этом особом случае стоит, кажется, вне всяких сомнений. Это Витгенштейн, который в своем «Логико-философском трактате» замечает, что логика «осуществляет»<sup>4</sup> мир — как раз потому, что все ее тавтологические предложения высказывают одно и то же, а именно «Ничто» (с большой буквы)<sup>5</sup>. Правда, напрашивается возражение: непредвзятость этого свидетеля — такого рода, что его вообще нельзя рассматривать как свидетеля, ведь что общего у Витгенштейна и Хайдеггера в области философии? Можно ли вести речь о «логическом» и о «бытийно-судьбичном» Ничто иначе, чем двусмысленным образом? С этим, чтобы напомнить о кантовском различении, философии, в соответствии с ее школьным пониманием<sup>6</sup>, следовало бы безусловно согласиться, но ведь в конечном счете не Витгенштейн и не сам Хайдеггер учили нас в нашем столетии, чтобы мы не слишком облегчали

2. См.: Hegel G. W. F. *Wissenschaft der Logik* // Hegel G. W. F. *Gesammelte Werke*. Hamburg, 1978. Bd. 2. S. 264.

3. Философии обыденного языка (*англ.*). — *Примеч. пер.*

4. Wittgenstein L. *Logisch-philosophische Abhandlung*. Kritische ed. / B. McGuinness und J. Schulte (eds). Frankfurt am Main, 1989. No. 5.61.

5. *Ibid.* No. 5.43, ср.: No. 6.11.

6. См.: «Критика чистого разума». Ч. 2., Гл. 3. Здесь Кант различает «школьное» (научно-систематическое, логическое, безличное, заимствованное познание) и «мировое» («телеологическое», «законодательное» в отношении разума и связанное с выдающимися личностями знание) понимание философии. «Мировое» (так в переводе Н. Лосского) лучше понимать как «всемирное, вселенское», а «понятие» (в его же переводе) — как «понимание». — *Примеч. пер.*

себе дело с философией в соответствии с ее *мировым* пониманием. Как бы там ни было, поначалу кажущаяся неожиданной терминологическая близость двух родившихся в одном году мыслителей в столь крайнем деле, как тавтология, могла бы побудить нас обратить внимание на близость или отдаленность их исторического соседства по ту или по эту сторону их довольно холодно относящихся друг к другу школ.

Если Витгенштейн — на что указывает не только последнее предложение его «Логико-философского трактата»<sup>7</sup> — это мыслитель молчания, то Хайдеггера — во всяком случае, со времени «выяснения того, что есть» — можно назвать мыслителем тишины, и если оба, каждый по-своему, так отчаянно пустились в тавтологию, как никогда и никто во всей истории философии, то это указывает на общую для них, по крайней мере в своем источнике, проблему языка — в том смысле, в каком она стала, кстати, известной в литературе благодаря уже опубликованному Гофман-сталем в 1902 году «Письму» лорда Чандоса. Однако именно этот «исторически-судьбично» мыслящий Хайдеггер учит, что источник исторической потребности в конечном счете нужно искать опять-таки в чем-то *помысленном*, а это уже ведет назад, к Ницше, а также, стало быть, в метафизику, которую надо мыслить в первую очередь вместе с Хайдеггером, метафизику, достигшую в качестве философии предела возможного для нее в своем ницшеанском «обращении»<sup>8</sup>. Названная потребность состояла бы тогда в том, что в этом пределе возможного сам язык становился бы насквозь метафизическим.

Ницшеанская формула «моего» — позднее, в виде заклинания, «нашего» — счастья гласит «Да, Нет, одна прямая линия, одна *цель...*»<sup>9</sup>. Мыслительный путь Хайдеггера в период между «Бытием и временем» и «Временем и бытием» (чтобы задать два ориентира), многообразно обвивается вокруг все еще мало известных вершин и проходит по совершенно нежданым низинам, а то и пропастям, — в неизмеримой как целое местности, которая делается для него все яснее в качестве такой, какую позволяет мыслить язык, коренящийся в историчности. В нем его мышлению вместе с сущностью истины сообщается и сущность метафизики, которая для него, собственно говоря, с самого начала оставалась той же самой, несмотря на сменявшие друг друга подходы: участь забвенности бытия.

Что, однако, подразумевает «забвенность бытия», если уж мыслить ее здесь в связи с тавтологиями, какова, к примеру, тавтология «Речь ведет речь»?

7. То есть «о чем нельзя говорить, о том следует молчать». — *Примеч. пер.*

8. Heidegger M. Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens // Heidegger M. Zur Sache des Denkens. Tübingen, 1969. S. 63.

9. Ницше Ф. Сумерки кумиров. Изречения и стрелы, 44; Его же. Антихристианин, 1.

Участь раскрытия двойственности (*eon*) предоставляет присутствующее (*ta eonta*) повседневному восприятию смертных. / Как свершается это судьбичное предоставление? Уже только благодаря тому, что эта двойственность как таковая, а тем самым и ее разворачивание остаются сокрытыми. Но тогда получается, что в раскрытии все вершит его самосокрытие? Рискованная мысль. Ее мыслил Гераклит. Парменид изведал это продуманное непродуманным образом [...]¹⁰.

Парменид, конечно, еще изведал это продуманное, хотя уже и непродуманным образом: забвенность бытия, с тех пор как человек, по крайней мере европеец, мыслит, существует в самодопущении предоставления той или иной области для выявления сущего в качестве одновременного изъятия сущностного происхождения бытия как такового¹¹. Местность мыслительного пути Хайдеггера выдавала для этого сущностного происхождения множество названий, существовавших последовательно и одновременно, например, в процитированной статье «Мойра» оно называется «двойственностью», а его самое раннее, так сказать, еще научное название — «онтологическая разница». Поэтому история метафизики называется участью изъятия онтологической разницы как таковой, участью, которая нынче, в эту «заинтересованную в неприкрытом выражении эпоху»¹² сбывается как сущность техники. Чем же «является» эта онтологическая разница?

Онтическая и онтологическая истины по-разному затрагивают *сущее* в его бытии и *бытие* сущего. Они сущностно составляют одно целое на основе своего отношения к *различию бытия и сущего* [...]¹³.

Так вот, если путь проявления и обнаружения судьбичного изъятия этого различия проходит по местности языка, и если язык в соответствии со своей наиболее ранней сущностной формой опознается как *логос*, то забвенность бытия тоже будет сбываться и на самой своей поверхности, и на самой своей глубине в самом языке в качестве его метафизической оформленности. Соответственно мышление Хайдеггера с самой ранней поры есть беспрестанное размежевание с логикой или, точнее говоря — посредством чего становится понятным, почему логика как академическая дисциплина так и не восприняла это мышление, — с тем *логическим* началом в языке, которое только и позволяет воз-

10. Heidegger M. Moira // Heidegger M. Vorträge und Aufsätze. Pfullingen, 41978 (1954). S. 247.
11. Idem. Der Satz vom Grund. Pfullingen, 31965 (1957). S. 150.
12. Idem. Die Sprache im Gedicht // Heidegger M. Unterwegs zur Sprache. 21960 (1959). S. 37.
13. Idem. Vom Wesen des Grundes // Heidegger M. Wegmarken. Frankfurt am Main, 1967. S. 30.

никнуть всякой логике как доктрине. В этом отношении изъятие сущностного происхождения бытия как такового в конечном счете само оказывается судьбичной «махинацией», изгнанием бытия из языка или его «отлучением»<sup>14</sup>. «Отлучение» этимологически есть то же самое, что латинское «fari»<sup>15</sup>, и, значит, является некоторым «fatum», «изречением-приговором», а, значит, опять-таки участью самого бытия, из которого как предписания и требования говорит всякое человеческое говорение<sup>16</sup>.

Поэтому тавтологии Хайдеггера, составляя одно целое с такими предложениями, как «Язык проводит борозды в пашне бытия», «Человек — пастух бытия», «Мышление проводит борозды в пашне бытия» или «Вопрошание есть благочестие мышления», являются *изречениями-приговорами* в этом «судьбичном» смысле слова, а отсюда, еще точнее, — противоречиями, в которых мышление «внезапно» обращается против своего исконнейшего метафизического происхождения. Если верно, что философия уже в своем греческом начале выискивала в *простом высказывании* логическое и что логика с самого начала была нацелена на то, чтобы стать учением о *предложении*, то в тавтологиях всякий раз сбывается вслушивание в требование бытия как такового и, таким образом, совершается шаг назад, в другое, уже не метафизическое начало. Это можно видеть на примере появления изречения «Речь ведет речь»<sup>17</sup> в докладе «Язык» (1950).

Метафизика после мимолетного воспоминания о Гумбольдте тотчас вступает в это рассмотрение вопросов языка в отталкивающе насильственной форме. «Представлять общезначимое в общем — это, согласно господствующим взглядам, основная черта мышления»<sup>18</sup>. Мы же «не хотим атаковать язык, чтобы загнать его в объятия уже установившихся представлений». Вместо этого мы «хотели бы размышлять вослед» одного, а именно «самого языка и только его». Этот оборот влечет за собой тавтологию, прежде всего в ее традиционной форме: «Сам язык есть язык, и больше ничего»<sup>19</sup>. Правда, это предложение не является просто тавтологичным, как гегелево «растение есть растение», потому что растение есть нечто большее, чем то, что выражает пустое повторение субъекта в предикате, в то время как «сам язык» явно оказался бы лишен своего, если бы мы приписали ему

14. Idem. Die Sprache // Heidegger M. Unterwegs zur Sprache. S. 19.

15. «Этимологию» автор упоминает условно. Он, видимо, имеет в виду, что нем. «Bann» («отлучение») в древневерхненемецком языке изначально означало «говорение, приговор» и выражало тот же смысл, какой в латыни выражает отложительный глагол «for» с его формами «fatus sum, fari» (fatum — «изреченное»). — *Примеч. пер.*

16. Heidegger M. Der Satz vom Grund. S. 158.

17. «Речь» здесь и далее означает то же, что «язык» (Sprache). — *Примеч. пер.*

18. Heidegger M. Unterwegs zur Sprache. S. 11.

19. Ibid S. 12.

что-то еще; поэтому тавтология сама по себе является нарочито исключаящей: «и больше ничего».

И если Хайдеггер допускает, что «логически вышколенный, все просчитывающий и потому, как правило, высокомерный рассудок» назовет такое предложение «пустой тавтологией», то можно показать, что значила речь о «господствующих взглядах» для Карнапа («Преодоление метафизики логическим анализом языка», 1931) с его доктринальной «логистической» критикой «мнимых предложений» во вступительной фрейбургской лекции Хайдеггера «Что такое метафизика?» (1929). Тавтологиями Карнап, оглядываясь на Витгенштейна, считает здесь те предложения, которые сами не являются высказываниями о действительности, а только служат для их «трансформации»<sup>20</sup>. Тот факт, что ради такой служебной роли он считает их «осмысленными», демонстрирует, насколько это операционально-практическое мышление отдалилось от операционально-теоретического мышления Витгенштейна, которому Карнап, что не так уж и удивительно, приписывает «еще сохраняющиеся известные метафизические склонности»<sup>21</sup>: тавтологии Карнапа (операционально) осмысленны, хотя и ни о чем не говорят, в то время как тавтологии в «Логико-философском трактате» *говорят* о Ничто, а потому бессмысленны, но благодаря именно этому — в эмфатическом смысле: теоретически — в них может обнаружить себя То, о чем вообще нельзя говорить, поскольку оно, со своей стороны, есть «больше ничего», а конкретнее — простая сущность мира<sup>22</sup>.

Это «больше ничего», стало быть, устанавливает проясняющую границу слова «самим» в вопросе: «Как обстоит дело с самим языком?»<sup>23</sup>. Как дело обстоит с ним не как со случаем чего-то всеобщего, чего-то другого, чем мы могли бы «атаковать» его, а с ним как с языком? А поскольку мы в этом русле больше не воспринимаем его как предмет, который был бы уже чем-то другим, некоторой конкретной инстанцией чего-то всеобщего, то «обстоять» указанного вопроса преобразуется в собственное поведение самого языка: «Как язык бывает в качестве языка?» Мы не имеем права и выяснять суть вопроса у «больше ничего»: сам язык, то есть язык как язык, может *бывать* лишь таким образом, каким он уже всегда оказывался в своем названии, то есть как он *ведет себя* в качестве того, чем «является». Итак: «Речь

20. Carnap R. Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache // Erkenntnis. 1931. Bd. 2. S. 236; перепечатано в: Logischer Empirismus — Der Wiener Kreis / H. Schleichert (ed.). München, 1975. S. 166.

21. Carnap R. Theoretische Fragen und praktische Entscheidungen // Natur und Geist. 1934). Bd. 2. S. 259, примеч.; Ibid. S. 175.

22. Wittgenstein L. Logisch-philosophische Abhandlung. No. 5.4711, ср.: No. 3.421.

23. Heidegger M. Unterwegs zur Sprache. S. 12.

ведет речь». И точно так же: вещи веществуют, мир мирует и т. д. для всего подобного, что «бывает».

Поэтому шаг мышления в тавтологию — это всякий раз шаг назад из «иного» к не-иному, или тождественному, *to auto*, как оно однажды помыслилось Пармениду, чтобы впредь исчезнуть ради этого «иного». Поэтому в «ином» скрывается участь бытия, которой является метафизика. Она мыслит бытие как *основу*. И напротив:

Язык есть язык. Предложение не приводит нас к чему-то другому, на чем основывается язык. Оно ничего не говорит и о том, является ли сам язык основой для чего-то другого. Предложение «Язык есть язык» подвешивает нас над бездной [...] <sup>24</sup>.

Если поэтому дело мышления — дело логики, место логического исстари есть высказывание, а высказывание есть осмысленное предложение, то тавтологию Хайдеггера следует мыслить как (бессмысленное) «предложение об основании» в виде предложения в бездну, где ничто по отношению к иному выявляет себя как тождественное. Иное по отношению к нему как такое, иными словами, по сути, иное-тождественного, есть основа вообще, а в отношении бездны <sup>25</sup>, то есть в метафизическом представлении, — иное-для-иного. Хайдеггер, исходя из тождественного бездны, мыслит саму метафизически представленную основу метафизики как иное-для-иного, или вообще как бытие-для., то есть осуществимость, возможность чего-то. Благодаря этому онтологическая разница в целом, изъятая в качестве таковой, ориентирована на основное отношение. Те стороны, которые в нем разнесены, растянуты в своей разнесенности таким образом, что сущее не только укоренено в бытии как основе, но и, со своей стороны, на свой лад обосновывает бытие, обуславливает его <sup>26</sup>.

Хотя, стало быть, бытие как *логос* бывает в смысле основы, поупущения существования, и тот же самый *логос* в качестве собирания есть объединяющее, *hen* <sup>27</sup>, но основа в метафизическом представлении все же остается иным-для-иного, а

бытие является основанием сущего, сущее как сущнейшее обосновывает бытие. Одно [бытие] переходит в Другое, Одно [сущее] оказывается прибывшим в другое <sup>28</sup>.

24. Ibid. S. 13.

25. У слов «основа» и «бездна» в немецком языке один корень (*grund*), что и обыгрывается в тексте. — *Примеч. пер.*

26. Heidegger M. Identität und Differenz. Pfullingen, 1957. S. 61.

27. Единое (*греч.*). — *Примеч. пер.*

28. Heidegger M. Identität und Differenz. S. 61. Конъектуры принадлежат автору. — *Примеч. пер.*

Но как же возникает бытие сущих и как сущие восходят в своем бытии, если они больше не мыслятся, исходя из забвенности своего различия, то есть метафизически, а, значит, как иное-для-иного, а мыслятся тавтологически, то есть исходя из тождественного и, стало быть, из бездны? Сущие тогда направлены памятью к веществу вещам, которые больше не обосновывают бытие, а принимают вид мира<sup>29</sup>, а бытие направлено памятью к миру, который, будучи вынесен в квадрат, уже не обосновывает сущее, а предоставляет их раз-ворачивающимся вещам<sup>30</sup>. Ни четверка квадрата, ни мир, ни вещи здесь уже не являются иными друг для друга: они взаимны друг через друга<sup>31</sup> в едином соседстве тождественного, которое приходит на ум в первенствующей тавтологии: «Речь ведет речь». Именно этот основывающе-обосновывающий *логос* и есть то, что «сверх того», то есть, судя по всему, прежде всего, «скрывает в себе сущностное происхождение формы всего языкового и таким образом определяет способ скзывания как логического в широком смысле»<sup>32</sup>.

Что-то названное определяется в тавтологиях прежде всего исходя из своей (мыслимой в вербальной форме) «сущности»: что такое вещи? Они веществуют. Что такое мир? Он мирует. Далее, совершается переход обоснования и основания, заключенного в метафизически представленной сущности бытия и сущего, в отношении вещей и мира друг к другу: веществование вещей есть поведение мира, мирствование мира есть попущение вещей. Тавтологии, кажется, должны были, раствориться в не менее предосудительных изречениях, но на самом деле *tauton*<sup>33</sup> может быть выражено лишь этим различием, в котором держится или покоится Единое отношение попущенных вещей и ведущего себя мира. Речь ведь ведет речь, именуя, и ее именование есть некое веление, призывающее мир и вещи друг к другу так, что они существуют уже не как иные-друг-друга рядом друг с другом, а проникают друг в друга. Тем самым Двое — бытие (мир) и сущее (вещи) — отмеряют

середину. В ней они едины. В качестве таким образом единых они глубины. Середина Двух есть эта глубинность<sup>34</sup>.

*Tauton* тавтологий, тождественное, в качестве бездны мыслимое в предложении (прочь) от основы как от иного-для-иного, и есть

29. Heidegger M. Unterwegs zur Sprache. S. 22.

30. Ibid. S. 24.

31. Ibid. S. 211.

32. Heidegger M. Identität und Differenz. S. 61.

33. Тождественное (*греч.* «то же самое»), от него образовано слово «тавтология». «Тождественное» (*das Selbe*) в этой статье надо понимать в этом смысле. — *Примеч. пер.*

34. Heidegger M. Unterwegs zur Sprache. S. 24.

онтологическая разница как таковая, *lēthe*<sup>35</sup> мыслимой метафизически *alētheia*<sup>36</sup>, и тут в первую очередь и «выясняется» то, что в ней иное-друг-друга<sup>37</sup>. Поскольку, следовательно, представленная метафизикой двойственная и сокровенная в своей двойственности основа — бытие как нечто иное, чем сущее, и сущее как нечто иное, чем бытие, — зиждется на тождественном как на иным образом изначальной бездне, то прыжок прочь от основы не просто покидает метафизику, а скорее *переводит* ее слова на манер «погружения памятью в метафизику». Поэтому сама «глубинность» есть погружение-внутри метафизически представленного высказывания, или «выражение», «между» — это «погружение-внутри» не только названного самим Хайдеггером «inter», но прежде всего платоновского *metaxy*<sup>38</sup>, а «середина» — это «погружение-внутри» платоновско-аристотелевского *meson*<sup>39</sup>. Поскольку старое название «онтологическая разница» само звучит еще «по-римски», то есть метафизически, то теперь середина, глубинность и «между» собираются под одно название «раз-личие», которое, в свой черед, переводит греческое *diaphora*.

Эти пере-воды того, что изначально мыслилось по-гречески, становятся особенно концентрированными в докладе «Язык», потому что опаматование здесь хочет выйти наружу, к изначальному определению парменидовской *Dikē*<sup>40</sup>. Ведь тавтология «Речь ведет речь» разворачивается в изречение «Речь ведет речь как оглашение тишины»<sup>41</sup>. Тишина же правит вратами с окаменевшим порогом, *lainos udos*, будучи, таким образом, и «сплывающим и соединительным ладом» в «Изречении Анаксимандра»<sup>42</sup>. В докладе «Путь к языку» (1959) Хайдеггер будет мыслить суть языка как сказывание, а сказывание в соответствии с аутентично расслышанным *dikē* — как «указателя»<sup>43</sup>, что позволит ему таким же образом понимать и парменидово *the-mis te dikē te*<sup>44</sup>. Ибо «движущее в указании сказывания есть присущность»<sup>45</sup>, а событие есть «самый простой и мягкий», то есть самый объединяющий «из всех законов»<sup>46</sup>, который, в свою очередь, присутствует в своей изъятости как в под-ставке<sup>47</sup>. Но по-

35. Забвение (греч.). — Примеч. пер.

36. Истины (греч. букв. «незабвенного»). — Примеч. пер.

37. Heidegger M. *Unterwegs zur Sprache*. S. 25.

38. Между, посредине (греч.). — Примеч. пер.

39. Середины (греч.). — Примеч. пер.

40. Дика (греч.), богиня правосудия и возмездия. — Примеч. пер.

41. Heidegger M. *Unterwegs zur Sprache*. S. 30.

42. Idem. *Holzwege*. Frankfurt am Main, 1963 (1950). S. 329.

43. Об этимологии см.: *Unterwegs zur Sprache*. S. 168.

44. Закон справедливости (греч.). — Примеч. пер.

45. Heidegger M. *Unterwegs zur Sprache*. S. 258.

46. Ibid. S. 259.

47. Ibid. S. 263.

скольку «велеие» следует понимать как «приказание»<sup>48</sup>, то речь ведет речь и как приказ (изымающего себя) закона, о котором в одном месте из «ректоратской» речи утверждалось, что он есть «духовный мир» «изначально настроенной, знающей решимости к сущности бытия»<sup>49</sup>.

Но если Хайдеггер в конце концов мыслит *alētheia* как «раскрытие изымающего себя полномочия»<sup>50</sup>, то масштабы горького прозрения, почерпнутого из опыта мышления<sup>51</sup>, можно измерить тем, что «страшная и потому самая большая опасность» для мышления есть само мышление, ведь оно «обязано мыслить вопреки себе самому, очень редко будучи в состоянии делать это», потому что у него, несомненно, есть склонность изымать себя для себя самого в «скверную и потому неясную опасность», каковой является «философствование», в качестве мировоззрения и идеологии политически ориентированное по-разному<sup>52</sup>. Однако мышление Хайдеггера сумело мыслить вопреки себе самому и в том, что в «приказе» он еще слышал изначальный смысл «укрывания», чтобы, переводя его обратно в *lēthe*, додумать его исторически. Так это мышление вопреки свойственному ему «помешательству» на послушании диктату бытия<sup>53</sup> стало «падением в бедность своей достигнутой на настоящий момент сущности»<sup>54</sup>, бедность, какой она выражает себя в докладе «Язык».

Это падение совершается не в основу, а в без-дну, которая, тем не менее, остается соприсущной основе не только таким образом, каким Хайдеггер, задавая тон в лекции «Положение об основании» (1956), мыслит «основание» как *aitia*, *aition*<sup>55</sup>. Ведь если последовать за его настойчивым обращением памяти в метафизику, не только задумываясь о ней, но и мысля вместе с ней, обращаясь памятью не только к ней, но и к тому, на что она ориентирована, то временное беспокойство по поводу того, что Хайдеггер,

48. Ibid. S. 28.

49. Heidegger M, Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34. Frankfurt am Main, 1983. S. 14. Ср. «Антенки» в: Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Frankfurt am Main, 41971 (41951). S. 104, и Unterwegs zur Sprache. S. 23.

50. Idem. Gedachtes: Dank // Denkerfahrungen. Frankfurt am Main. 1983. S. 164.

51. Idem. Aus der Erfahrung des Denkens. Pfullingen, 1965. S. 15.

52. Имея в виду тезис «Событие сбывается» из доклада «Время и бытие» (1962), Джон Саллис в одном интервью (Warwick Journal of Philosophy. 1989. Vol. 2. 82–90. S. 89) коротко отметил: «Трудно отказаться от допущения (хотя, конечно, не слишком-то понятно, каким образом можно это проверить) какой-то связи между этим сведением к молчанию и тавтологии и изначальной неспособностью Хайдеггера — его очевидной неспособностью — правильно распознать сущность политической ситуации в 1933 году».

53. Heidegger M. Holzwege. S. 303.

54. Idem. Brief über den „Humanismus“ // Heidegger M. Wegmarken. S. 194.

55. Причина, основание (греч.).— Примеч. пер.

неоднократно ссылаясь на Лейбница, по существу воспринимает «основу» в форме «положения об основании», может пойти вглубь, до понимания того, что он, как соблазняет думать направление его опаматования, отнюдь не извлекает на свет Божий, отталкиваясь от мыслимой «по-гречески» причины, «римскую» рациональность, а, отталкиваясь от нее — арифметику Нового времени (и с ней вместе «сущность техники»), но скорее, *наоборот*, возводит «исчисляющее мышление» нынешнего сознания к рациональности Средних веков и Нового времени, а через них — к греческой *aitia*. Если дело обстоит так, то мыслящее вослед и примысливающее припоминание вовсе не непременно является обращением памятью в «метафизику», какой она представлялась этой идее на ее историческом месте, — и тогда, раз уж хайдеггеровское определение «метафизики» в целом оказалось, и не впервые в истории мышления после Гегеля, в свою очередь, некоей исторически явно неизбежной ретроекцией, то следует задать вопрос: как прежнее мышление, *тоже* в известном отношении претендовавшее на имя «метафизика»<sup>56</sup>, определено в себе самом?

В конце статьи «Кантовский тезис о бытии» (1962) Хайдеггер начинает вести речь о парадигме своих тавтологий — парменидовском *esti gar einai*<sup>57</sup> — и говорит:

Представлено ли тут бытие, «есть», в качестве чего-то сущего — или же бытие, *to auto* («то же самое»), выражено тут само по себе, *kath'hauto*<sup>58</sup>? Высказана ли тут тавтология? Безусловно. Но тавтология в высочайшем смысле, высказывающая не ничто, а все: то, что задает тон для мышления изначально и впредь на все будущее. Поэтому эта тавтология скрывает в себе несказанное, непомысленное, неспрошенное<sup>59</sup>.

Бесспорно, но прежде этого — спрошенное, помысленное и сказанное. Как бы ни мыслил это бытие бытия сам Парменид — наша более или менее доказуемая убежденность в этом, видимо, и впредь будет осязаемым образом связана с тем, как мы всякий раз станем продумывать то, что в целом мыслилось в истории философии, — во всяком случае, насколько по-новому мыслил бытие бытия Платон, вполне достаточно засвидетельствовано в его поздних диалогах, особенно в «Софисте». Здесь выясняется — и, между прочим, на послепарменидовский лад, — что бытие как таковое есть простое тождество с собой — чего? — самого же просто тождественного, и что только поэтому оно есть *основа*, в силу чего как бытие сущего, так и, далее, все сущее, как и все

56. См.: Scheier C.-A. Contemporary Consciousness and Originary Thinking in a Nietzschean Joke // The Southern Journal of Philosophy. 1989. XXVII. P. 549–559.

57. Ведь бытие есть (*греч.*), [а небытия нет]. — *Примеч. пер.*

58. Само по себе, как таковое (*греч.*). — *Примеч. пер.*

59. Heidegger M. Wegmarken. S. 306 f.

становящееся, о котором можно сказать, что оно «есть», всякий раз *есть* по-своему<sup>60</sup>. Бытие и сущее не просто суть иные-друг-друга в своем фундаментальном взаимном отношении: бытие есть основа *как раз потому*, что является простой тождественностью с собой самого тождественного, которое посредством своего развертывания в тричности «само — с самим собой — тождественное»<sup>61</sup> тоже не скрывает себя, а, напротив, открывается, ведь таким же образом оно и всему, что получает основание *как таковое*, дает бытие не в качестве иного (*heteron*), а в качестве того же самого (*tauton*). И поскольку Платон, самое позднее начиная с «Лисида», мыслит основу как середину (*metaxy, meson*) и (логическую) «связку» (*desmos: copula*)<sup>62</sup>, то его мышление, что Аристотель понял иначе, чем Спевсипп и Ксенократ, закладывает основу «логики», которая в первую очередь является не учением о высказывании (не говоря уже — о предложении), а учением о выводе, *заключении*<sup>63</sup>.

«Высказывание» в ней является *суждением* именно потому, что связка в последнем есть промежуточное и открытое место для того третьего, которое в качестве тождественного являет крайностям их соответствующую тождественность с самими собой. Что бытие, поскольку оно бывает в качестве основы, само основы не имеет и, стало быть, может мыслиться как «без-основа» (бездна)<sup>64</sup>, с необходимостью следует там, где основа представляема как иное-для-иного; там же, где оно дает себя познать в качестве самости тождественного, оно на самом деле, опять-таки, не обосновано, но потому является не без-основой, а основой, показывающей (являющей) себе самой себя в качестве основы. Так Платон мыслит заполненную середину, которая соединяет с самим собой даже бытие, в качестве простой явленности самого Блага (*epekeina tēs ousias*)<sup>65</sup>. Тогда оно есть «школа», которая делает темой дисциплины заключение как «состоящее из» трех суждений.

Но ряд аналогичных платоновской основе первых основ, представляющих собой тождество того, «что составляет одно целое», в то же время различался «в самом крайнем [историческом] несходстве» в том «соотношении», которое, как дает понять Хайдеггер, «мышлению еще предстоит мыслить»<sup>66</sup>. И если, тем не менее, дает он понять дальше, «благодаря метафизиче-

60. См.: Scheier C.-A. Über Zeit und Sein bei Platon // *Philosophia naturalis*. 1988. 25 23–36.

61. См. об этом доклад Хайдеггера «Положение о тождестве» (1957) в: Heidegger M. *Identität und Differenz*.

62. Связка (*греч., лат.*). — *Примеч. пер.*

63. Aitias logismos, Men. 98a. Ср.: Аристотель, *Anal. post.* II, 11, *Met.* VII, 17.

64. Heidegger M. *Der Satz vom Grund*. S. 185.

65. Platon, *Politeia*, 509b.

66. Heidegger M. *Der Satz vom Grund*. S. 152.

скому мышлению это уже проявилось в некоторой особенной форме, и в самом чистом виде в гегелевской логике», то это поразительное, потому что кажущееся уж слишком берущим себя назад, слово можно понимать теперь так, что *логическое начало*, определяющее историю философии в ее основе, тут само произнесено с непревзойденной простотой «изречения»: «*Все разумное есть вывод*»<sup>67</sup>. Если с «разумностью» метафизики дело обстоит так, то прежнее мышление, как бы ни становилось для него проблематичным само логическое, отыскивало его в глубине души в *выводе*, и его логика была учением о понятии и суждении уже только потому, что прежде она была учением о выводе (кстати говоря, определяющим и архитектонику «трудов» этого мышления, которые поэтому, разумеется, вовсе не являются «открытыми» трудами, как, каждые в собственной тектонике, труды послегегелевского мышления).

Поэтому история логического, если ее самое мыслить логически, оказалась бы не частью изъятия онтологической разницы как таковой, а хронологическим рядом базовых определений связки, собственная историчность которого еще, пожалуй, заставляет задуматься, поскольку проявляется она не как простая последовательность и даже не как «развитие» какого-либо рода, и забвенность бытия оказалась бы стигматом не *этой* истории, а, напротив, размышления вослед ей, к ней самой уже не принадлежащим. Так откуда же взялась *эта* забвенность бытия? Она сама имеет явно исторический характер, а потому может мыслиться строго лишь как результат изъятости связки, то есть ее изначального определения как места явления основы — и, значит, если брать глубже, как результат самоизъятия основы.

Как известно, Ницше охарактеризовал это таким образом: «*Нигилизм*: нет цели; нет ответа на вопрос „почему?“»<sup>68</sup>. Еще прежде того Шопенгауэр, и как раз в те годы, когда писалась гегелева «Наука логики», онтологически расщепил «закон достаточного основания», получив «четвероякий корень», а в третьей книге «Мира как воли и представления» его мышление и вообще отскочило от основания, а точнее, от оснований, к «представлению, не зависящему от закона основания: платоновской идее, объекту искусства». Вот так между началом и концом того столетия происходит декаданс сущности связки, и ницшевское выражение «Бог умер» предполагает, если воспринять его логически, что основание пребывает «напрочь отделенным» от бытия<sup>69</sup>, поскольку Ничто уже не соединяет его с этим прежним местом

67. Hegel G. W. F. Wissenschaft der Logik. / Hegel G. W. F. Gesammelte Werke. Hamburg, 1981. Bd. 12. S. 90. 3.1.3

68. Nietzsche F. Werke. Kritische Gesamtausgabe / G. Colli und M. Montinari (eds.). Berlin/New York, 1970. Bd. VIII.2. No. 9 [35].

69. Heidegger M. Der Satz vom Grund. S. 185.

его пребывания. На самом деле участь связки была предрешена уже и чисто логически, ведь в появившемся в 1879 году «Трактате о понятии» Фреге не находит себе места различие ни между субъектом и предикатом (§3), ни между ассерторическим и аподиктическим — обосновывающим — суждением, потому что его необходимость «не касается понятийного содержания суждения» (§4). В докладе «Функция и понятие» (1891) Фреге разъясняет:

Утвердительные предложения в целом можно мыслить таким же образом, как уравнения или аналитические выражения, — разложенными на две части, из которых одна самодостаточна, а другая нуждается в дополнении, недостаточна. Так, например, предложение «Цезарь завоевал Галлию» можно разложить на «Цезарь» и «завоевал Галлию». Вторая часть недостаточна, она приводит к пустому месту, и лишь благодаря тому, что это место заполняется именем собственным или каким-либо выражением, выполняющим функцию имени собственного, появляется какой-либо законченный смысл. И здесь тоже я называю значение этой недостаточной части функцией<sup>70</sup>.

Когда старое суждение таким образом устраняется вообще и уничтожается даже видимость связки как несущественной для истины, местом связки оказывается скорее *предложение* как непосредственная связь между функцией и аргументом, и эта связь управляет структурой мира<sup>71</sup>, благодаря которому мышление Хайдеггера становится на свой долгий и запутанный путь к «потаенной глубине» «различения». «Логистически», говорится уже в «Бытии и времени», «суждение разрешается в систему „координаций“, становится предметом „вычисления“, но не темой онтологической интерпретации»<sup>72</sup> (чем оно, правда, стало в «Логико-философском трактате») <sup>73</sup>. Куда бы «насильственные» интерпретации ни посылали старое суждение из-за его *середины*, онтологическая разница есть доподлинная сущность *предложения*, мыслимого на лад «Трактата о понятии»: *бытие* есть функция, а поскольку последняя столь же недостаточна, как некогда шопенгауэровская воля к жизни, то бытие неизбежно оказывается бытием *сущих* как его аргументов, но никоим образом не бытием *как* бытием. В смысле «Трактата о понятии» «бытие как бытие» — это бессмыслица: где уж чему-то подобному найти себе место в местности истины, покуда язык «логически» мыслится как «совокупность предложений»? <sup>74</sup>.

70. Frege G. Funktion und Begriff // Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien / G. Patzig (ed.). Göttingen, 31969 (1962). S. 29.

71. Wittgenstein L. Logisch-philosophische Abhandlung. No. 4.023, 6.124.

72. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 11967 (1927). S. 159. § 33.

73. См.: Scheier C.-A. Wittgensteins Kristall. Ein Satzkommentar zur Logisch-philosophischen Abhandlung. Freiburg/München, 1991.

74. Wittgenstein L. Logisch-philosophische Abhandlung. No. 4.001.

Феноменология Гуссерля есть, если обращаться к ней памятью вместе с поздним Хайдеггером, философия даже *внутри* горизонта этого бытия сущих, который является предметом мышления витгенштейновского «Логико-философского трактата» как такового, когда он позволяет *проявиться* как невыразимой, так и неименуемой сущности мира в качестве чистой возможности чего-либо в тавтологиях, еще не служащих никакой «трансформации». Они только подчеркивают то «Ничто», которому может соответствовать лишь молчание. Таким образом мышление Витгенштейна даже в молчании и именно в молчании остается «мировым». Точно так же «мир» Хайдеггера есть возможность..., а «вещи» суть возможные. Однако поскольку он мыслит то и другое, исходя из их онтологической разницы как из «по-таенной глубины» «раз-личения», то есть мыслит «чего-либо» возможности чего-либо<sup>75</sup> еще и как «*исходя из*» самой возможности, то все дело меняется коренным образом. Ведь тогда вещи и мир зиждутся в речи, которая ведет речь, а молчание соответствует ее «*и*» как безмолвию, которое безмолвствует. Если она является «сущностным происхождением бытия как такового»<sup>76</sup>, то даже логично мыслить ее как «исходя из» функции *и* аргумента, то есть как *аутентично-изначально* мыслимую связку. А тем самым все, собственно, снова остается открытым. Ведь нет, оказывается, ничего более открытого, чем связка.

75. То есть «чего-либо» из выражения «возможность чего-либо»: это один из тех стилистических тупиков, в которые *такой* немецкий язык загоняет русский язык (разумеется, сам о том не ведая, и, разумеется, если русский язык хочет избежать весьма приблизительного описания).— *Примеч. пер.*

76. Heidegger M. Der Satz vom Grund. S. 150.

# Негативность

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР

*Martin Heidegger. Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge. Gedachtes. Band 68. Hegel. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993.  
Перевод с немецкого В. Бакусева*

«Негативность» — первая часть этого тома. Редактор тома — Ингрид Шюслер (Ingrid Schüßler). Нижеследующее извлечение из ее послесловия послужит текстологической преамбулой к переводу.

Хайдеггер определил состав отдельного тома своего Собрания сочинений как состоящий из двух работ — «Негативность» (1938–39, 41) и «Разъяснение к Введению гегелевской «Феноменологии духа»» (1942); он недвусмысленно обозначил их как «работы», несмотря на их фрагментарный характер и на то, что оба текста подчас содержат в себе обращения к слушателям. Что касается «Негативности», невозможно точно сказать, каков конкретный повод ее возникновения и какому кругу слушателей был предназначен этот материал. Можно только предположить, что это был подготовительный материал к лекциям или семинарам для узкого круга коллег, так называемого философского «кружка», члены которого явно были хорошо знакомы с философией Гегеля и специально занимались его «Логикой».

Рукописи обеих работ зимой 1941–42 гг. были переписаны на чисто сыном Хайдеггера, Фрицем, и снабжены рукописными вставками философа. Как правило, это были сокращенные ссылки, которые здесь библиографически дополнены и оформлены как сноски. (Несмотря на заявление редактора, что тексты были «тщательно вычитаны», а «описки исправлены», в «Негативности» все же встречаются опечатки и авторские описки. В извинение редактору — и переводчику — следует повторить за г-жой Шюслер, что при подготовке к изданию текст приходилось «отчасти расшифровывать».) Членение текста и нумерация частей принадлежат автору, но его отдельные недосмотры здесь были исправлены редактором.

*В. Бакусев*

## ОГЛАВЛЕНИЕ

### I. НЕГАТИВНОСТЬ. НИЧТО — БЕЗДНА — БЫТИЕ

71

*Негативность*

1. О Гегеле
  - (1) Выяснение некоторого сомнения относительно ценности подобного разбирательства
  - (2) Определение понятийного языка, который идет в ход при этом разбирательстве
  - (3) Предварительная характеристика точки зрения и принципа гегелевской философии
2. Общий взгляд
3. Становление
4. Негативность и «ничто»
5. Негативность и инобытие
6. Негативность и инаковость
7. Негативность — различение, вносимое сознанием — субъект-объектное отношение и сущность истины
8. Гегелевское понятие бытия
9. Абсолютная негативность Гегеля, спрошенная прямо о ее «происхождении»
10. Гегелевская негативность
11. Резюме
12. Негативность
13. Разделение (полагание предела)
14. Отрицательное
15. Бытие и ничто
16. Гегелевское понятие «бытия» в узком смысле («горизонт» и «азбучная истина»)
17. «Точка зрения» гегелевской философии — точка зрения «абсолютного идеализма»
18. Пред-посылки (мыслительные) гегелевского мышления
19. Пред-посылки гегелевского мышления бытия в узком и широком смысле
20. Резюме
21. Историческое разбирательство и отход назад к «предпосылкам»

### II. СФЕРА ВОПРОШАНИЯ О НЕГАТИВНОСТИ

1. О понятийном языке
2. Негативность
3. Резюме

### III. РАЗДЕЛЕНИЕ БЫТИЯ И СУЩЕГО

1. Разделение как раз-решение
1. 2. Разделение бытия и сущего

#### IV. ПРОСВЕТ — БЕЗДНА — НИЧТО

72

*Мартин  
Хайдеггер*

1. Просвет (бытие)
2. Бытие: без-дна
3. Бытие и ничто
4. Без-дна, ничто и «нет»
5. Бытие и ничто
6. «Негативность»
7. Ничто

#### V. ГЕГЕЛЬ

1. Существенные соображения о понятийном языке
2. Гегель
3. «Становление»
4. Чистое мышление мышления
5. «Более высокая точка зрения»
6. «Воздействие» Гегеля
7. Метафизика
8. Относительно Гегеля
9. «Логическое начало» («чистое бытие»)

Приложение к титульному листу

Приложение к I, 1

### I. НЕГАТИВНОСТЬ НИЧТО — БЕЗДНА — БЫТИЕ

#### 1. О ГЕГЕЛЕ

Рассмотрения, которые мы попытаемся предпринять в форме обмена мнениями, не должны помешать ходу вашей работы по интерпретации гегелевской «Логики». Однако вопросы, к которым мы подойдем, не станут и «приходить на ум» в философию Гегеля извне с «нетерпением интуитивной рефлексии»<sup>1</sup>, нетерпением, безусловно претящим систематике мышления, и тем более мышления гегелевского типа, а потому и неизбежно бесплодным.

1. Hegel G. W. F. *Wissenschaft der Logik*. / G. Lasson (ed). Leipzig, 1923. Vorrede zur zweiten Ausgabe. S. 21 [Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Предисловие ко второму изданию] [Здесь и далее сноски, обозначенные цифрами, принадлежат по большей части автору (изредка — издателю немецкого текста). Текст в ломанных скобках — конъектуры переводчика. Конъектуры, очевидные в грамматическом и смысловом отношении, вроде глагола-связки «есть», в некоторых случаях молчаливо введены в текст для облегчения чтения.]

Разумеется, Гегель для нас также не является всего лишь первым попавшимся поводом и основанием для философского разбирательства. Его философия окончательно *стоит* в истории мышления — или, лучше сказать: бытия — как единственное в своем роде и еще не понятое *требование* разбирательства с собой — для всякого мышления, которое появляется *после* нее или даже только впервые хочет, а, может быть, и должно снова подготовить философию.

Ницше, очень долго освобождавшийся от заимствованной у Шопенгауэра клеветы на Гегеля и презрения к нему и сделавший это довольно поздно, однажды сказал, что «мы, немцы, — гегельянцы, пусть даже никакого Гегеля никогда и на свете не было бы»<sup>2</sup>.

Уникальность философии Гегеля состоит в *первую очередь* в том, что за ее пределами уже нет какой-то *более высокой* точки зрения самосознания духа. Поэтому в сравнении с нею в будущем окончательно невозможна точка зрения, которая могла бы встать *еще* выше гегелевской систематики таким же образом, как философия Гегеля, со своей стороны, уже в качестве точки зрения неизбежно априори превзошла всякую более раннюю философию.

Правда, если точка зрения некоего необходимого разбирательства с гегелевской философией не должна, тем не менее, ей уступать, а это значит все же — в существенном отношении быть превосходящей, но в то же время и, опять-таки, не привноситься извне и не навязываться, то такая точка зрения разбирательства хотя и обязана быть *внутри* гегелевской философии, но — в качестве скрыто заключенной в ней основы, ей самой в сущностном отношении недоступной и безразличной. То обстоятельство, что точка зрения поздней философии Шеллинга никоим образом не может считаться точкой зрения, превосходящей гегелевскую, и почему, здесь, правда, рассматриваться не будет<sup>3</sup>.

Поэтому-то разбирательство с Гегелем в отношении уникальности точки зрения его философии и само оказывается в уникальных условиях. Оно не имеет ничего общего ни с какой «критикой», то есть с подсчетом неточностей, выполненным согласно меркам актуальных или между тем уже снова обновляемых прежних точек зрения — скажем, кантианства, средневековой схоластики либо картезианства.

Другая причина, заставляющая заняться принципиальным разбирательством с Гегелем, состоит в тех притязаниях на ис-

2. Ницше Ф. Веселая наука. Кн. 5. Афоризм 357. [Пер. мой.— В.Б.]

3. См.: Übungen WS 1937/38, Die Grundstellungen der abendländischen Metaphysik. [Занятия зимнего семестра 1937/38. Основные положения западной метафизики. Заметки Хайдеггера к этим занятиям публикуются в томах семинарских занятий IV-го раздела GA.]

ключительность, которые Гегель оставлял за собой и своей системой уже рано и делал это все снова: будто точка зрения его философии проработана до конца, а принцип его философии прослеживается во всех сферах (природе, искусстве, праве, государстве, религии) и воплощается в них. Философия, согласно Гегелю, не может довольствоваться простым «трюком» какой-нибудь новой мудрости<sup>4</sup>; ее принцип должен проявиться во всей целокупности сущего и таким образом продемонстрировать таковое в качестве действительного. «Истинные идеи и научное понимание могут быть добыты лишь через работу понятия. Только оно может произвести всеобщность знания, которая есть не обычная неопределенность и скудость обычного человеческого разума, а развитое и полное познание, не чрезвычайная всеобщность губящей себя косностью и самомнением гения разумной способности, а истина, развившаяся до своей родной формы, — всеобщность, способная быть достоянием всякого сознающего себя разума»<sup>5</sup>.

Правда, относится ли разработанность систематического принципа, как того требует Гегель, ко всякой философии вообще или же только к типу систематической философии немецкого идеализма, а также что означает это требование в его измененной форме для иного типа вопрошания, здесь рассматриваться не будет. Но в любом случае принципиальное, то есть направленное на принцип и точку зрения разбирательство с Гегелем оказывается в опасности получить в качестве чистого принципа как раз то или получить даже не то, что остается в пустоте и неопределенности, не будучи самой философией, о которой идет речь.

Отсюда можно сделать вывод, что принципиальное разбирательство с гегелевской философией, адекватное ей в целом, может состояться *только* на одном пути, который прослеживает каждый шаг гегелевского мышления в каждом отделе его системы.

И все же чего можно было бы достичь при этом другого, если не, говоря принципиально, всего лишь постоянной демонстрации того же самого принципа, хотя и с проникающей способностью и проясняющей силой, каждый раз иными, относящимися к какой-то сфере вообще (искусству, религии)? Конечно, это тоже было бы не мало — но *все же это не было бы чем-то решающим*. С другой же стороны, запрещается изолированное рассмотрение пустого принципа и тощего каркаса общего вида системы, поскольку таким образом невозможно выявить *принципность принципа*.

От этих соображений целиком и полностью зависит успех любого принципиального разбирательства с Гегелем, смотря

4. См.: Hegel G. W. F. *Phänomenologie des Geistes* / J. Hoffmeister (ed). Leipzig, 1937. Vorrede. S. 43. [Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. Предисловие]

5. Ibid. S. 57. См. также письмо Гегеля к фон Раумеру (1816) // О преподавании философии в университетах. WW XVII. S. 351 ff.

по тому, удовлетворяет ли оно *одновременно* и *одинаково* следующим *обоим* требованиям: во-первых, занимать изначальную, но все же не навязанную чем-то внешним точку зрения, во-вторых, оригинально улавливать принципиальное в его определенности и определяющей силе, при этом избегая выхолащивать системный принцип и подходить к нему чисто формалистически, как это имеет место в общепринятых — исторических, то есть *не* ведомых каким-либо сущностным вопросом изложениях.

С чего же, стало быть, должно начинать критическое размышление, чтобы удовлетворять такому двойному требованию? Каково то основное положение гегелевской философии, продумывание которого возводит к некоей изначальной точке зрения, поскольку лишь исходя из такого продумывания это положение только и можно по-настоящему разглядеть как таковое? И каково это основное положение, чтобы одновременно не потерять соотвественности гегелевской системе в ее целостной продуманности?

Мы утверждаем: это основное положение — «*негативность*». Однако прежде чем перейти к более детальной характеристике гегелевской негативности, нужно будет установить кое-какие предварительные вопросы.

(1) Выяснение некоторого сомнения относительно ценности подобного разбирательства.

(2) Определение понятийного языка, который идет в ход при этом разбирательстве.

(3) Предварительная характеристика точки зрения и принципа гегелевской философии.

*Что касается (1) Выяснения некоторого сомнения относительно ценности подобного разбирательства*

Можно испытывать сомнения относительно того, что философия Гегеля в наши дни еще сохраняет действенную силу, — тогда будет казаться, будто разбирательство с нею, пусть даже оно изо всех сил стремится к принципиальности, все равно остается лишь ученой игрой обыкновенного философско-исторического, или, как говорится, «проблемно-исторического» *историцизма* — представления философии Гегеля в качестве принадлежащей прошлому, глядя на которую можно принять к сведению разные достопримечательности, а если заняться ею достаточно основательно, то она, пожалуй, еще и как-то поспособствует оттачиванию ума. Это сомнение в том, является ли такого рода историцизм и может ли он являться чем-то большим, нежели ученое занятие, выражает представление, будто действенная сила философии состоит в ее настоящем и будущем воздействии. Тогда получится, что, скажем, философия Гегеля сегодня обладала бы действенной силой, если бы существовало какое-нибудь гегельянство — и в той мере, в какой оно еще фактически существу-

ет в различных формах! Конечно, то обстоятельство, что та или иная философия порождает школу и что последняя, в свою очередь, создает некоторую «филологию» и ученость *относительно* соответствующей философии, говорит о некоем воздействии этой философии — и притом, как правило, воздействию чисто формальном; но это воздействие никогда не заключает в себе того, чем исторически *является* эта философия *вне себя* и *в себе*.

Невозможно измерить действительную силу гегелевской философии и по тому, что она означала для «жизни» тогдашней эпохи благодаря своему непосредственному влиянию на современников. Тут мы видим расхожее мнение, гласящее, что философия Гегеля и немецкий идеализм вообще всегда были экзальтированным умозрением нескольких фантазирующих умов и, таким образом, остались «за пределами» так называемой «жизни». По этому поводу следует сказать, что немецкий идеализм в общем и философия Гегеля в частности развили историческую действительную силу, объем и границы которой мы, нынешние, еще не в состоянии оценить толком, поскольку, не зная ее как таковую, мы постоянно затоплены ею со всех сторон. Само собой разумеется, тут надо знать следующее: этот вид «воздействия» философии состоит как раз не в том, что ее доктрины усваиваются, или, как говорится, «принимаются», а потом, после надлежащей подготовки, переводятся в так называемую практику «жизни», а тем самым подтверждаются и вступают в силу. Загадочность «воздействия» философии состоит в том, что она, воздействуя на свое время, порождает нечто прямо противоположное себе и вынуждает его восстать на себя. Короче говоря: без немецкого идеализма и без метафизики Гегеля в особенности позитивизм 19-го столетия и нашего времени никогда не смог бы достичь той прочности и неоспоримости, которые ему свойственны.

Без Гегеля немислима эпоха, в которой был укоренен и запутан Ницше; не говоря уж о Марксе и марксизме — ведь последний есть нечто большее, чем одна определенная формулировка социализма. Правда, метафизика Гегеля обладает *чисто* мнимой действительной силой, и притом там, где нынешние гегельянцы собираются толпами, чтобы под знаменем гегелевского «конкретного» мышления создать впечатление, будто они не отстают от эпохи. Сегодня Гегель еще влиятелен всюду, но такое влияние всегда оказывается его выворачиванием наизнанку или перелицовкой — либо, в свою очередь, происходит как ответная реакция на них. Христианская теология обеих конфессий<sup>6</sup> предзадана Гегелем, а еще больше — выросшими отсюда религиозно-историческими ответными реакциями и формами церковного сознания в теологии<sup>7</sup>.

6. То есть католической и протестантской.— *Примеч. пер.*

7. «Несостоятельность» — «диалектическая теология». Католическая теология: распутье; мои занятия фрайбургского периода.

Но, несмотря на все это, и *такая* действенная сила его философии, понятая как присущие ей исторические последствия, *не* составляет того, чем эта философия в качестве философии *является*, чем она *все еще является* и чем *будет являться*. При этом мы никоим образом не имеем в виду какой-нибудь надвременной значимости тех или иных возможных «правильных» положений, которые кому-то захочется найти в ней наряду с множеством неправильных и ошибочных, потерявших свою силу. Напротив, мы имеем в виду «только» вот что: то самое, что подлечит мышлению философии, *здесь помыслено* превосходным образом; и здесь происходит нечто такое, что не разворачивается вне «времени», но имеет свое собственное время, поскольку каждый раз впервые кладет ему начало. *Реально-историческое* бытие той или иной философии мы никак не имеем права измерять масштабами *исторического бытописания*; воздействие и действенная сила, приложимая к так называемой жизни, не является возможной точкой зрения для суждения о философии, а, следовательно, и для определения ценности разбирательства с нею; ведь всякая «жизнь» и то, что так называется, «живет» только благодаря непризнанию философии и отказу *от* нее, — и это значит лишь то, что она позарез и притом целиком на свой страх и риск в философии нуждается. Но философия никак не может считать такое *отвращение* жизни от себя изъясном — она должна знать о необходимости этого отвращения. О том, *что* западная философия является *реально-исторической*, и о том, *каким образом* она ею является, невозможно судить, основываясь на рассуждениях и размышлениях *исторического бытописания*, — это всякий раз можно лишь пережить в самом философском мышлении.

*Что касается (2) Определения понятийного языка, который идет в ход при этом разбирательстве*

Философия есть *западная философия*; — нет никакой другой, кроме западной, поскольку сущность того, что является Западом и западной историей, определяется тем, что вообще называют философией. Под этим, оставив в стороне любое школьное представление и любое историческое толкование философии как явления культуры, нам надлежит понимать вот что: опаматование<sup>8</sup> о сущем как таковом в целом, — короче (хотя и, опять-таки, неопределенно, поскольку многозначно) говоря, *вопрошание вопроса о бытии*<sup>9</sup>.

«*Бытие*» есть основное слово<sup>10</sup> философии. То, что *мы* в этом сущностном, а это значит, одновременно изначально-историче-

8. Нем. *die Besinnung auf*. — *Примеч. пер.*

9. В смысле *genetivus possessivus* (то есть «вопрошание, *исходящее* от вопроса о бытии»). — *Примеч. пер.*

10. Нем. *das Grundwort* — лингвистический термин, означающий второй компонент сложных слов, определяющий их смысл. — *Примеч. пер.*

ском смысле слова называем «бытием», для Гегеля звучит как «действительность» (см. ниже). Почему у Гегеля дело доходит до *такого* наименования — это заложено в *глубочайшей* сущности *реальной истории* западной философии; а каким именно образом — это выяснится из наших рассмотрений.

Тому же, что *Гегель* обозначает как «бытии», мы даем наименование «предметность» — наименование, точно совпадающее с тем, что сам Гегель *тоже* имеет в виду. Но почему он называет эту «предметность» «бытием», — это, *в свою очередь*, вовсе не произвольное наименование. Оно возникает из необходимости некоей философской точки зрения, через которую пришлось пройти и в полагании которой пришлось участвовать *самому Гегелю*, чтобы положить основу для *своей* философии.

#### *Гегелевское понятие «действительности»*

(Согласно предисловию к «Основам философии права». В «Логике» это — «абсолютная идея»; в «Феноменологии духа» — «абсолютное знание», но также и «бытие».)

*Действительность*: существовательность как представленность абсолютного разума. Разум как абсолютное знание — полностью представляющее себя представление и его представленность.

Только в соответствии с этим и решается, что можно рассматривать как «разумное», а что — как «действительное». Исходя из этого и следует понимать выражение Гегеля, которое часто цитируется и столь же часто понимается превратно:

«Что разумно, то действительно;  
а что действительно, то разумно»<sup>11</sup>.

Это выражение обращают в его противоположность, если под «действительным» понимают обычную «действительность», то есть наличность, некоторого случайного «присутствия», а под разумом — случайную разумность, свойственную неоспоримым банальностям обычного мышления.

Это положение не дает какого-то определения в смысле уравнения чего-то имеющегося здесь наличного и какого-то подходящего убедительного мнения «разумного» живого существа, называемого человеком, — оно есть основное положение *сущностного определения бытия*. Бытие есть представленность безусловно представляющего себя представления (мышления) — разумность разума<sup>12</sup>. Положение — не практическое правило, согласно ко-

11. См.: Гегель Г. В. Ф. Основы философии права. Предисловие (изд. Hoffmeister. S. 14).

12. *Die Vernommenheit der Vernunft*. Хайдеггер явно подчеркивает здесь этимологическое происхождение слова *Vernunft* («разум») от *vernehmen* («воспринимать»), имея в виду его старое значение «восприятие». В соответствии

тому можно судить о сущем; оно высказывает сущностную основу *существовательности* сущего. Поэтому положение и не опровержимо тем, что многое из «разумного» (в обычном [?]<sup>13</sup>смысле) как раз не «совершается» и не «осуществляется», то есть не наступает, и что многое из «действительного» как раз «неразумно» (в смысле исчисляющего рассудка). *Положение о сущности* вообще невозможно «опровергнуть».

Для Гегеля, следовательно, «бытие» есть *лишь одностороннее* определение того, о чем мыслит и вопрошает философия, в том числе и гегелевская философия: бытия, в смысле вопроса о бытии как опаматования о сущем как таковом в целом.

*Ницше* тоже, заметим мимоходом, пользовался философским основным словом «бытие» в некотором *ограниченном* смысле; причем это ограничение глубочайшим образом *родственно* гегелевскому; и не потому, что, скажем, оно было с точки зрения *исторической науки* непосредственно заимствовано из словопотребления Гегеля (боюсь, Ницше не «читал» гегелевской «Логики», не говоря уж о том, чтобы продумать ее в целом), а потому, что оба эти ограниченных использования слова «бытие» — ницшевское и гегелевское — имеют *одну и ту же реально-историческую* основу, каковая является не чем иным, как началом реальной истории философии и, таким образом, ее и поныне актуальной сущности как «метафизики».

Поэтому в ходе разбирательства с Гегелем всегда следует учитывать, имеется ли в виду *гегелевское* понятие бытия или же *сущностное* понятие бытия. Это необычайно важно потому, что «ничто», которое обыкновенно считается ведь отрицанием сущего вообще и в целом, Гегель приводит в решающую взаимосвязь с *ограниченно* понимаемым «бытием». — Нет нужды специально подчеркивать, что здесь речь идет о чем-то совершенно ином, нежели всего лишь «терминологические» различия.

### *Что касается (з) Предварительной характеристики точки зрения и принципа гегелевской философии*

а) «Точкой зрения» называется то, стоя в чем, то, что подлежит мышлению как таковое, делается доступным философии, ее мышлению. Точка зрения Гегеля — это точка зрения *абсолютного идеализма*. («Идеализм» — только в настоящем и собственном смысле слова, появившемся в Новое время: *idea* в качестве *percipitum percipientio* как *cogitatio*<sup>14</sup> — как «сознание».) Это точка

с этим выражение можно понимать как «восприятость восприятия» (ср. ниже «*percipitum*» и «*percipientio*»). — *Примеч. пер.*

13. Конъектура издателей немецкого текста. — *Примеч. пер.*

14. Идея (в качестве) восприятости восприятия (как) мышления (*лат.*). — *Примеч. пер.*

зрения, вообще говоря, та же, что точка зрения *сознания*. Бытие есть пред-ставление и пред-ставленность пред-ставления; безусловная субъективность.

б) «Принципом» называется то, с чего начинается философия, и притом так, что *начало* есть то, что остается несущей основой мышления того, что подлежит мышлению<sup>15</sup>. *Принцип Гегеля* гласит: «Субстанция есть субъект», или: «Бытие (на этот раз понятое в сущностном смысле) есть «становление». Гегель начинает сначала, поскольку *становление* для него есть именно начинание. «Становление»: пред-ставляющее себя пред-ставление, введение-себя-в-явление. В «Логике» само становление в качестве становящегося и, таким образом, в своих безусловных предпосылках вводит себя в становление. Но является ли это неким абсолютным определением «начала» и начинания — или же только гегелевского, то есть метафизического? Истолкованием *сущности* начала? Но исходя из чего? С чего начинается настоящая гегелевская философия, «Логика»? Со «становления» — оно есть «основа»; но не «бытие», каковое есть *итог!* — Становление «есть» таким образом, что оно «становится».

с) Насколько связаны друг с другом «точка зрения и принцип» и в чем они связаны, должно выясниться лучше всего из опаматования определенных точек зрения и принципов.

Коротко изложив три этих предварительных вопроса, попытаемся ближе осветить то, на чем основано наше разбирательство, — *негативность*.

## 2. ОБЩИЙ ВЗГЛЯД<sup>16</sup>

1. Определение «точки зрения» и «принципа» гегелевской философии: понятия «точки зрения» и «принципа». *Точка зрения*: абсолютный идеализм, понятие аб-солютного<sup>17</sup>, безусловность его *cogito certum*<sup>18</sup>. *Принцип*: *субстанциальность есть субъективность*. «Бытие» как «становление» абсолютного знания.

15. ...des Denkens des Zudenkenden (gen. poss.).— *Примеч. пер.*

16. 1. См.: Добавления и Приложение к «Что такое метафизика». 2. См.: Доклады [Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) 1936/38. GA Bd. 65]. 3. См.: «Бытие» [GA III. Abt.], см.: Философия как раз-бирательство [GA III. Abt.], см.: Лекция о Гегеле [GA Bd. 32] и Занятия по «Феноменологии духа», «Логике» и философии права [GA IV. Abt.].— См. пересмотренное истолкование Шеллинговой работы о свободе, 1941 [Рукописное добавление в редакции 1941 г.— См. GA Bd. 49. S. 105 слл.].

17. *Absolutum* по-латыни значит не только «завершенное, совершенное», но и «отрешенное, отделенное»; см. ниже.— *Примеч. пер.*

18. Несомненного «я мыслю» (то есть положения «Я мыслю — и это несомненно») (*лат.*). Перефразированное выражение Декарта «ego sum, ego existo; certum est» — «я мыслю, я существую; это несомненно».— *Примеч. пер.*

2. Характеристика гегелевской «негативности» как *различия* сознания<sup>19</sup>. Первый вопрос: почерпнуто ли это различие из *сознания* как сущности, или эта характеристика как различие применяется для определения сознания (отношение субъект — объект), или то и другое суть одно и то же и почему?

3. Наглядное пояснение негативности в виде инаковости: нечто и другое. Другое как другое другого.

4. Почему негативность не может определяться исходя из гегелевского «ничто», ведь, казалось бы, оно есть «воплощение» отрицательности: *ничто* тождественно бытию — то и другое не как различные: здесь еще нет никакого различия, никакой негативности.

5. Гегелевское понятие «бытия» возникло из де-монтажа абсолютной действительности — нечто решительно отличное от нее. Решительное отрешение! Однако — абсолютная действительность как воля.

6. Абсолютная действительность (бытие в более широком смысле) из *от-каза* от систематического (свойственного системе) обоснования различия между бытием и сущим. Этот отказ (уже совершение заброшенности) — из забвения различения. Забвение — из привычной привычки к различию. Де-монтаж из этого отказа здесь необходим; этот отказ заключен в сущности абсолютного отказа и метафизики вообще, он постоянно бывает совершен и совершается вместе с ее свершением.

7. Этот от-каз — сущностная предпосылка возможной абсолютности безусловного мышления.

8. Каким образом исходя из этого надо усматривать полное *разрешение* негативности в позитивность абсолютного. «Негативность» есть «энергия» безусловного мышления, поскольку она уже с самого начала пожертвовала всем негативным, отрицательным. Вопрос о происхождении «негативности» не имеет смысла и основания. Негативность есть несомненность: негативность как сущность субъективности. Негативность как отрицание отрицания основана на утверждении безусловного *самосознания* — абсолютной уверенности как «истины» (то есть сущностности сущего).

9. Несомненность негативности как следствие несомненности сущности *мышления*.

10. Мышление как свершение представляющего (в качестве «представлять себе») определения сущего и как задание горизонта истолкования бытия (восприятость — присутствие — помысленность).

11. Самоочевидность мышления как сущностное отличие человека в смысле *мыслящего животного*. Сущностность сущ-

19. Gen. poss.— *Примеч. пер.*

щего со времен Декарта, направленная на себя,— представле-ние. Сознание как самосознание.

12. Несомненность негативности и вопрос об отношении *человека к бытию* (а не только к сущему). Подлинный смысл проблемы «антропоморфизма».

13. Бытие, опрошенное не из сущего и не о нем как существовательности, а назад на себя, в свою истину. *Просвет бытия* — указанный опаматованием еще не понятой единой сущности мышления в смысле: я представляю себе нечто как нечто в свете бытия. Просвет как бездна — ничто, не действительное, а как подлинный центр тяжести, само бытие.

14. Бытие в отличие от сущего. Спорность характеристики «отношения» между бытием и сущим как отличия. Почин к преодолению этой спорности: бытие в наброске; само же на-брасывание — как *бытийное присутствие*<sup>20</sup>.

15. Негативность поглощается позитивностью лишь для метафизического мышления; ничто есть бездонное *напротив* по отношению к бытию, но *в качестве такового его же сущности*. Само бытие в своей уникальности; «конечность» бытия; поверхность и двусмысленность такой характеристики.

16. *Мыслить* ничто означает: опрашивать истину бытия и узнавать нужду сущего в целом. Мыслить ничто — не равнозначно нигилизму. Сущность нигилизма состоит в том, чтобы забывать ничто, пропадая в махинациях<sup>21</sup> сущего.

17. Господство махинаций сущего ярче всего проявляется в том, что метафизика как основа этих махинаций в своем завершенном виде унижает «бытие» до пустой недействительности. *Гегель*: «ничто» как чистая неопределенность и спонтанность — машинальность мышления как таковая. *Ницше*: «бытие» как последнее дыхание улетающей реальности.

### 3. СТАНОВЛЕНИЕ

1. В качестве *не-постоянности* — отрицание постоянства. Но эта характеристика неоднозначна: а) непостоянство — чистое течение и протекание. б) беспрестанное превращение. в) беспокойство как *постоянство* (!) состояний возникновения.

2. *Возвращение к себе* — абсолютное знание как становление (свобода!). Таковое, поскольку оно (негативное качество непосредственного) есть знание и действительность <, > помысленность, должно *мыслиться*<sup>22</sup> и может «быть», только мысля само

20. *Das Dasein* — то есть «мое присутствие в мире для меня самого». — *Примеч. пер.*

21. (Под-ставка!) [написано на полях рукописи сыном Хайдеггера Фрицем]

22. Букв. «становиться помысленным». — *Примеч. пер.*

себя. Но чтобы мыслить само себя *без*-условно, оно должно отрешаться от сущности самого себя самым решительным образом (вплоть до чистого бытия). <Необходимо> только это отрешение от себя, чтобы получить себя по-настоящему, *обладать* собой в получении и «быть» в обладании, то есть «действовать» в соответствии со своей сущностью. Первое, «что» становится, есть само *становление*. Становление есть неопределенно-непосредственное, свойственное возвращению к себе.

3. «Бытие» как неизменность; в античности; в христианстве: Августин, De sermone Domini in monte II, 7, 27<sup>23</sup>; De trinitate V, 2, 3, I, 6f<sup>24</sup>; De moribus Eccles. Cath. II, 1, 1<sup>25</sup>.

#### 4. НЕГАТИВНОСТЬ И «НИЧТО»<sup>26</sup>

1. «Совершенно абстрактное», *лишенное понятия* (не «мыслимое», формальное) *небытие* (начало «Логики»). Чистое «ничто» *совершенно абстрактно*, то есть отвлеченно даже от *первой абстракции*, от непосредственного, неопределенного представления, представленное которого еще только полагается в своей представленности и, таким образом, *отрицается* в не-.

2. Абстрактная негативность: а) первое отрицание (условное), б) «второе отрицание» — попеременное застревание в субъект-объектном отношении. «Первое» уже отличает субъект и объект друг от друга и в *любом* отношении является условным.

3. Конкретная негативность — *безусловная*. Отрицание «отрицания» как (а и б).

«Ничто» как ничто сущего. «Ничто» — как *Нет* бытия.

*Негативность* в ее *чистейшей* и *самой несомненной* форме должна, видимо, обнаруживаться в «ничто»; так оно и есть, остается только решить вопрос, как при этом следует понимать «ничто».

«Ничто» Гегеля: первое, что истинно, то есть «сущее» в широком смысле слова, — это становление; это различие между бытием и ничто в качестве различия, которое — *никакое*. Ничто не отличается от бытия, оно — не иное по отношению к нему, а *то же самое*. Почему и в какой мере? На основании истолкования бытия. Поскольку ничто не является *различенным*, а «различием»

23. Patrologiae Cursus completus. Series Latina, accurante J.-P. Migne. Tomus XXIV. Sancti Aurelii Augustini Opera omnia. Paris, 1861. T. 3, 1. De sermone Domini in monte [О Нагорной проповеди Господа]. Liber 2. Cap. 7. N. 27.

24. Ibid. T. V8 (Patrologia XLII). De trinitate [О Троице]. Liber 1. Cap. 6 f.; Liber 5. Cap. 2. N. 3.

25. Ibid. T. I (Patrologia XXXII). De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum [Об обычаях Церкви католической и об обычаях манихеев]. Liber 2. Cap. I. N. 1.

26. Ср. гегелевское понятие бытия. [См. ниже: № 8, далее № 15, 16 и 18]

является отрицание, то осветить негативность с помощью именно «ничто» невозможно. Тогда, может быть, с помощью *бытия*? Но ведь оно есть *то же самое*, а потому наоборот: значит, бытие, которому тождественно ничто, — *с помощью негативности*. И при этом, может быть, обнаружить «сущность» негативности.

## 5. НЕГАТИВНОСТЬ И ИНОБЫТИЕ

*Нечто и другое*: так нечто становится одним по отношению к другому, а другое — другим по отношению к одному. *Различие* обусловлено с каждой из сторон *односторонне*.

Лишь когда одно другое становится другим другого — когда одно становится другим, — *различия* противопоставляются и одновременно дискриминируются не односторонне, а взаимно повышают друг друга во взаимную сопринадлежность как свою «основу»; они утрачивают возможность *быть условием* и *сами становятся обусловленными*.

Безусловная негативность — это такая, которая не обусловлена ни одним, ни другим по отношению к одному, ни другим по отношению к другому, но, отрешенная от обоих, впервые *связывает* их в их взаимном отношении.

Три или соответственно четыре отрицания: сознание — самость — абсолютное знание.

*Абсолютная негативность*: 1. *Повышенная ступень* первой, абстрактной — *или же ее основа*? 2. *Если основа* — тогда *исходя из чего*?

Почему абсолютная негативность — от *одного и другого* (инобытия), а не просто от «ничто», ведь в последнем случае отрицательное и *негативное* откровенно являются словно *in persona*?<sup>27</sup>

## 6. НЕГАТИВНОСТЬ И ИНАКОВОСТЬ

Первое отрицание — абстрактное. Абсолютное отрицание — отрицание отрицания.

Инаковость — здесь это сущность другого (иного) в нем самом. Последнее не есть инобытие другого в отличие *от одного*. Это отличие отодвигает прочь то и другое друг от друга. Другое в себе самом есть *другое по отношению к другому*, и притом так, что последнее принадлежит к нему как к своей основе и все же отлично от него. Другое другого состоит по отношению *к себе самому* в отношении различия.

*Абсолютная инаковость* — безусловная *отнесенность-себя-к-себе-самому*.

27. Во плоти (лат.). — Примеч. пер.

7. НЕГАТИВНОСТЬ — РАЗЛИЧЕНИЕ, ВНОСИМОЕ  
СОЗНАНИЕМ — СУБЪЕКТ-ОБЪЕКТНОЕ ОТНОШЕНИЕ  
И СУЩНОСТЬ ИСТИНЫ

85

Негативность

А сущность истины? *Исходя из чего и как?*

Сущность *человека*: почему и в какой мере следует ставить этот вопрос в качестве основного? *Исходя из чего* следует определять сущность человека? *Как* ее следует определять? *Благодаря чему* определено (*соответствует истине!*) само это определение? Почему имеет место «соответствие истине»?

*Обусловленность* (в качестве его *cogito* субъект-объектного отношения) и *мышление* в смысле *ratio* и *νοῦς animal rationale*<sup>28</sup>.

Гегелевскую «негативность» следует понимать как раз исходя *не* из ничто и его тождественности с «бытием»; ведь здесь нет никакого «различия».

Само «ничто» — чистая *механичность мышления*, а она — лишь в рамках безусловного мышления (а, стало быть, — из *бытия* в сущностном смысле).

*Бытие и ничто не различны* — и тем не менее: бытие есть нечто «различное», «отрицательное» в отношении *собственных отрицаний*. Каких?

8. ГЕГЕЛЕВСКОЕ ПОНЯТИЕ БЫТИЯ

Как *не-определенное, не-посредственное*, а точнее: *чистейшая неопределенность и непосредственность*. То — это «сущее» и *только* сущее как таковое; последнее он называет *ничто* — как сущевательность того, что только сущее.

То, что *не* сущее, есть «ничто». (Однако «является» ли всякое ничто тем, что только не-сущее?) Нечто сущее, однако, для Гегеля есть нечто каким-то образом определенное и опосредствованное.

*Не* нечто сущее и *никогда* не нечто сущее тоже «является» бытием; поэтому оно есть не-определенное и не-посредственное. Бытие помыслено как сущевательность: неопределенность и непосредственность.

Ничто (в качестве ничто по отношению к сущему) здесь не отлечено от бытия; последнее и само есть ничто, так что никакого отличия нет — ведь нет никакого отличия уже внутри подлежащей мышлению помысленности как сущевательности бытия. И все же имеется некоторое различие, отнюдь не произвольное и возникающее даже не «здесь», в этом начале, а только самым явным образом «показывающее себя» здесь, то есть, в гегелевском смысле, прикрывающее себя и не способное появиться *как* таковое, поскольку мышление в нем не нуждается

28. Ума разумного животного (*лат., греч.*).— *Примеч. пер.*

ся, точнее, не нуждается в пределах своего становления, с которого начинается. Тем не менее мышление *как* мышление остро нуждается в помысленности этого различия, а именно различия между сущим и бытием. Безусловное мышление не обращает внимания на это различие или никогда не снисходит до него — и все же оно зависит от него, хотя и только на двусмысленный лад отказа, на лад, который как раз от безусловного мышления-то ускользнуть не имеет права. Однако оно неминуемо выпускает его из рук, потому что иначе во всей своей безусловности в самом высоком и полном смысле должно было бы со временем стать об-условленным — обусловленным *одной* «вещью», которая тут означает: *сущее в его целом*.

Этот отказ от лежащего в основе всего различия выражается в том, что Гегель говорит: бытие и ничто никак не различаются. И все же это обосновывающее различие есть то, что в «Бытии и времени» (см.: 27-я лекция летнего семестра, заключение) названо «онтологической разницей»<sup>29</sup>. Какая «негативность» тут имеет силу? (Как взаимосвязь с «в качестве»: *нечто в качестве сущего?*)

И здесь, несмотря на безусловность мышления и помысленности бытие (в широком смысле) установлено *на сущее* как существовательности. Даже «Логика» все еще является, мало того, *хочет быть* — *метафизикой*.

Только теперь то самое соотношение, которое существует с начала истории мышления в качестве метафизики (у Платона) и, собственно говоря, и составляет это начало (различие между сущим в целом и бытием), словно бы перевернулось; но «словно» лишь потому, что некий переворот можно обнаружить только начиная с мышления Нового времени, поскольку сущее в целом понимается как «объект» вообще и «словно» поглощает «субъективное» (помысленность как бытие); в то время как в конце истории метафизики субъективность как безусловное субъект-объектное отношение, мысля, удерживает все в помысленности этого отношения.

Однако, понятие исторически, само бытие в начале есть *сущее* на лад сущего в целом —  $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ <sup>30</sup>: а в конце сущее в целом должно разрешиться в чистое бытие как помысленность безусловно-го мышления и мыслить любую оглядку на какое бы то ни было «сущее» как измену.

29. *Примеч. нем. изд.*: Термин «онтологическая разница» не встречается в двух первых разделах «Бытия и времени» — а только они в свое время и были опубликованы под названием «Бытие и время». Этот термин, вопреки сказанному, впервые был употреблен в марбургской лекции летнего семестра 1927 г. «Основные проблемы феноменологии» (GA. Bd. 24. S. 322 ff.), которую Хайдеггер называет там в одном примечании «новой редакцией третьего раздела первой части „Бытия и времени“».

30. Природы (*греч.*).— *Примеч. пер.*

## 9. АБСОЛЮТНАЯ НЕГАТИВНОСТЬ ГЕГЕЛЯ, СПРОШЕННАЯ ПРЯМО О ЕЕ «ПРОИСХОЖДЕНИИ»

87

Негативность

Является ли этот вопрос решающим; является ли он вопросом вообще? Не является ли гегелевская *негативность* негативностью мышления и помысленности без всяких вопросов? «Мыслить» и «нет»?

*Сознание — различие — субъект-объектное отношение — мышление*; «я мыслю нечто», и это — трансцендентально, то есть «в качестве».

*Мышление* как мышление бытия (существенности сущего).

*Мышление* — это главным образом (в Новое время) сознание и различение. В каком, однако, смысле? Что означает совпадение *сознания* и различения?

Мышление:

1. *мышление* бытия (νοεῖν) — в качестве про-мышления, внесенного задним числом в существовательность сущего («в качестве»);

2. *обдумывание сущего* (διανοεῖσθαι) — высказывающее, суждение («в качестве»);

Как соотносятся 1-е и 2-е? Является ли 1-е всего лишь обобщением 2-го?

Первоначальная сущность «мышления».

## 10. ГЕГЕЛЕВСКАЯ НЕГАТИВНОСТЬ

Если настоящая негативность — а именно, абсолютная — является не простым накоплением и наслоением абстрактных негативностей, а сущностной негативностью как «энергией» самой абсолютной действительности, то тогда, наоборот, абстрактная негативность должна «возникать» из безусловной. А откуда же — эта последняя? Правда, не может быть никакого «откуда», находящегося за пределами абсолютного знания; но тем настоятельнее следует поэтому спрашивать об «откуда» в пределах абсолютной идеи. Ведь в пределах абсолютной идеи еще не определено, что там — первое: «сознание» (говоря попросту) в качестве «я представляю себе нечто» — или «различение», которое характеризует это отношение представления как *различие*.

Но, положим, сознание и различение равно изначальны: тогда следует спросить о том, в какой мере они таковы и как в таком случае надо изначально понимать отрицание: в качестве ли «*по отношению к чему*», из которого можно выделить «ничто» как «формальное ничто» — или же в качестве *формального различения*, которое только и делает возможным «отношение к чему».

Вот насколько значительна и решительно универсальна негативность, вот насколько бесспорно она «есть» *вместе* с абсо-

лютой идеей, вот насколько неясным все равно остается ее происхождение.

Или, может быть, для Гегеля *сознание и различие* уже пришли к полной тождественности? Но что тогда означает следующее?

«Сознание» — как субъект-объектное отношение (различие как отличие субъектом себя от объекта). Представление о чем-нибудь *в качестве* нечто. Это «в качестве» в смысле *различия*. Какого рода это последнее?

*Набросок бытия! Набросок и различие.*

Здесь всюду возникает вопрос о *происхождении формального* «не» и «нет» и о его *месте*. Кант?

*Формальное «не» и Нет; Нет и отрицание.* Какое высказывание — суждение — мышление? Возникает ли «не» из мышления? И что такое это последнее? Или «мышлению» дается лишь «не»?

Откуда возникает *негативность*? Где ее можно найти *в самом чистом виде*? В начале? В *бытии и ничто*? Но ведь тут нет *различия*. Понятно, что нет; бытие тут — не одно по отношению к ничто как другому, напротив, бытие есть самое безусловное и чистое самое иное в отношении абсолютной действительности. Иными словами, само бытие есть *безусловнейшее различие*; в отношении не «ничто», а абсолютной действительности.

1. Оно основано на полном отрицании (а что это значит?) абсолютного отрицания; это отмена всякой определенности и опосредствованности. *Откуда же* тогда это *полное отрицание* абсолютного отрицания? *Что оно означает? Полное исчезновение безусловно исчезающего и исчезнувшего.*

2. К тому же в бытии и абсолютной действительности, помимо всего прочего, еще и уже дано *различие бытия в широком смысле* (категории) *по отношению к сущему*<sup>31</sup>. Бытие к тому возникает из *полного отрицания* абсолютной негативности и столь же *полной разницы* в отношении сущего вообще. *Откуда эти отрицания? Каким образом — из абсолютной и вместе с абсолютной негативностью?*

*Бытие:*

1. из *демонтажа* (отрицания) абсолютной негативности; она подвергается *прекращению* («не-» в отношении всякого определения и опосредствования, то есть всякого различения);

2. сама абсолютная действительность, энергией которой является абсолютная негативность, — из *отказа* от сущего, точнее: от различения бытия и сущего.

*Де-монтаж и отказ* — что они такое в свете гегелевской *метафизики*? Является ли ссылка на них некоторой *интуицией*? Или внутренней утвержденностью системы (не опроверженным) в том и благодаря тому, что само существует «собственно»?

31. Ср. гегелевское понятие бытия. [см. выше: № 8]

Негативность как разорванность и разрыв есть «смерть» — *абсолютный хозяин*<sup>32</sup>; а «жизнь абсолютного духа» означает не что иное, как *претерпевать* и *выносить смерть*. (Эта «смерть», однако, никогда не приведет ни к чему серьезному; невозможна никакая *катастроφή*, никакое крушение, никакой переворот: все остановлено и скомпенсировано. Все *уже безусловно* предохранено и размещено.)

Философия как аб-солютная, как без-условная, должна как-то специфически *заключат* в себе *негативность*, а это значит, все же *не принимать* ее, в сущности, *всерьез*. *От-торжение как удержание*, полная компенсация во всем. — Ничто вообще не существует. И кажется, что все в наилучшем порядке. Ничто «есть» ничто и не *есть*.

*Де-монтаж и отказ* суть «начало» абсолютного. Является ли оно на свой специфический лад хозяином даже в *этих* «отрицаниях» и каким образом? Или же они суть то, что оно *утаивает*, а, может быть, и может утаивать для себя?

*Какого характера* оба они? Как они связаны друг с другом?

*Демонтаж* — самое решительное различие абсолютного становления от *ис-чезновения* и *исчезнувшего*.

*От-каз* — (трансцендентальное и его снятие), то и другое уже безразлично в отношении существенного «*различения*» «*сущего и бытия*». Но разве это «различение» — или его можно считать лишь предварительным именем, поверхностным и одновременно прикрывающим наименованием?

От-каз — не от сущего, а от «различия».

Всякий раз возникает вопрос о *мышлении бытия*; осуществляет ли оно, взятое само по себе и считающееся только с собой, тем не менее полноту своих возможностей, свою собственную сущность.

Другой путь опаматования о «*мышлении*».

## 11. РЕЗЮМЕ

1. *Вопрос* о «происхождении» «негативности» у Гегеля, то есть в западной метафизике как таковой. Вопрос относительно Гегеля: либо какое-то добавочное вспомогательное средство (формальная логика, или соответственно характеристика абсолютного мышления в его троичности посредством «различности» — формально), либо — из сознания. Но как это? Это значит, однако, в целом — *каждый раз* из «*мышления*». *Широта*

32. Hegel G. W. F. Phänomenologie des Geistes / J. Hoffmeister (ed). Leipzig, 1937. S. 148. [Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа]

и пустота этой сферы вопроса и ее соответствующая ссылка на исходную аксиому. Ср. Кант о ничто<sup>33</sup>.

2. Мышление и метафизика. Существовательность и мышление. Ничего не мыслить за ее пределами — этого метафизика требует как «азбучной истины». Здесь — изготовка, не интуиция!

3. Мышление — суждение («есть», «бытие») — отрицание. Гегелевское понятие суждения: деление «понятия», то есть противопоставленных <в нем элементов>, до них самих и соединения (кон-креции, с-рацивания) в их «единство» — спекулятивное «есть»! В какой мере от ссылки на «суждение» нечего ждать для освещения происхождения негативности.

4. Бытие и сущее как *действительное* — «действительность» и «идея» — actualitas<sup>34</sup>.

5. Бытие и время.

## 12. НЕГАТИВНОСТЬ

Гегель полагает «различие» ( $\alpha\nu\acute{\alpha}\lambda\upsilon\sigma\iota\varsigma/\sigma\upsilon\nu\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ <sup>35</sup>) в качестве негативности; или наоборот?

Однако *различие* есть отличие *себя* со стороны «я» от предмета. Скорее, это самоотличение есть только одно — ближайшее, непосредственное — сразу и немедленно...

*Различие* есть сущностное *тройное самоотличение* абсолютного знания, то есть *самосоотнесение* как приобщение отличенного.

Это *различие* есть абсолютная *негативность*, поскольку именно *поддерживает* отличенное как другое в его принадлежности к одному и таким образом только и делает само это одно другим. «Не» подлинного, то есть именно безусловно представляющего освоения знаемого в его совершенной знаемости безусловного знания *себя самого*.

Так возникает *основной вопрос*:

1. Является ли тут *негативность* в смысле отрицательно лишь *формальным вспомогательным средством для характеристики* сущностно тройкой различенности абсолютного знания? Если да, то *откуда* тогда *берется* сама негативность (из «суждения», совершаемого «мышлением»; а это последнее? (А «есть» b)) и на каких основаниях так используется?

2. Или эта различенность *абсолютного* «я мыслю» и его уверенность есть само собой разумеющаяся основа возможности отрицания? Если да, то в каком смысле, по какому праву и в какой

33. Kant I. Kritik der reinen Vernunft. A 290 ff., B 346 ff. (двойственность рефлексивных понятий).

34. Действительность, осуществленность (лат.).— Примеч. пер.

35. Анализ/синтез (греч.).— Примеч. пер.

мере на этом основано «не»? (*Основа*: «откуда» внутренней возможности.) Что означает установление уверенности «я» и *ens verum* и *certum*<sup>36</sup> — существовательности как представленности? В этом одновременно заключается другой вопрос:

3. Как относятся — в зависимости от того, согласно 1-му или 2-му, — *Не* и негативность («не» и «нет») к *ничто* и как — ничто к бытию? («Да» как согласие и одобрение, как утверждение.)

Негативность, по Гегелю, вероятно, понимается в смысле 2-го.

*Полагание предела* есть «абсолютная власть»<sup>37</sup>, «глубочайший источник всякой деятельности»<sup>38</sup>; могущественно-властное есть действительное, действительное же есть *абсолютное* знание. Знание как знание себя.

Но *полагание предела* тут не может подразумеваться как лишь предметное различие — каковы абстрактное и бессущностное, — а, напротив, как *полагание предела* в качестве *сущности абсолютного сознания*. Однако если оно есть настоящее сущее, то к бытию в сущностном смысле (существовательности) относится *полагание предела* — «не». «Не» и *сознание* — *равнозначительны*.

Полагание предела <как сущность> различия всякий раз выявляет изъян различенного (представления); изъянствование же всякий раз — это лишь одностороннее отпадение от абсолютного обладания собой, свойственного абсолютному знанию. Таковое есть, конечно, лишь то, что оно есть, в качестве знания, то есть в качестве *осуществления* мысле-движения.

*Негативное*, изъянствование изъянствующего, есть движущее, не просто путь, а *нехватка* — *сопринадлежность*. Поэтому *негативное* есть, в сущности, самость абсолютного самознания. Негативное есть «энергия» (*абсолютного мышления*)<sup>39</sup>.

Полагание предела есть «абсолютная» разорванность, но лишь постольку, поскольку она переносится, а абсолютный дух *в ней сохраняется* (не непосредственное и не-опосредствующее раздирание). Абсолютное знание есть абсолютное самосохранение в разорванности, это есть «жизнь».

Поэтому *негативность* есть в то же время и *уничтожение*. Абсолютное содрогание — абсолютное сотрясение всего. *Смерть* — «абсолютный хозяин»<sup>40</sup>.

*Задержка* духа на *негативном* (не игнорирование) обращает недействительное в «бытие».

36. Существа правдивого (и) не внушающего сомнений (*лат.*), то есть Бога (Декарт). — *Примеч. пер.*

37. Hegel G. W. F. *Wissenschaft der Logik* / G. Lasson (ed). Leipzig, 1923. Teil 2. Buch 3. S. 214. [Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Часть 2, кн. 3]

38. *Ibid.* Teil 2. Buch 2. S. 33.

39. Hegel G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Vorrede. S. 29.

40. См.: *Ibid.* S. 148.

### 13. РАЗДЕЛЕНИЕ (ПОЛАГАНИЕ ПРЕДЕЛА)

92

Мартин  
Хайдеггер

Простая различенность — одно *прочь* от другого, и только прочь. Разделение как отталкивание, отпадение, пропуск.

*Раздел* — причем удерживается как раз «совместное», тождественное и в этом отношении <удерживаются и> *разделенные*.

*Приобщение* — само разделенное лишь как результат *упразднения* в сопринадлежности.

*Разрешение*.

### 14. ОТРИЦАТЕЛЬНОЕ

*Отрицательное* для Гегеля — «раздел» — я *мыслю* нечто — мышление рассудка — *полагание предела* — абсолютная власть. Это отрицательное — движущая сила для «я» и предмета<sup>41</sup>.

Это отрицательное, то есть *сознание* как таковое, — совершенно независимо от того, что является предметом его знания: объект ли, или оно само как знающее (субъект), или мысль — знающее само себя знание.

Всюду радикально царит *отрицательность раздела*. Негация — отрицание — у-ничтожение — разрушение — гибель.

Так откуда же *берется негативность*?

Каким образом сознание получает привилегию задавать всему меру, всем руководить и все замыкать?

Возникло ли отрицание, разделение «раньше», чем сознание, — или наоборот? Или то и другое тождественны?

В чем, таким образом, основа «не»? — Я *мыслю* нечто.

### 15. БЫТИЕ И НИЧТО

Про-исхождение «не» — «не» в про-исхождении.

«Не» в отношении сущего — бытие (а не *ничто*).

«Не» в отношении бытия — изначальное ничто.

«Не» бытия — в смысле как бы *genetivus subjectivus*. Само бытие несущественно, заключает в себе ничто.

Разделение — полагание предела — поскольку оно *основано* на разделенности разделенного, а таковое есть бытие (все равно в каком толковании), все-таки предполагает «не» и ничто. Но можно ли говорить *так* о Гегеле и истолковании бытия в Новое время вообще (*ens = certum*<sup>42</sup>)? Вопрос не о том, основано ли это разделение на бытии, а о том, как понимать и на-

41. Hegel G. W. F. *Phänomenologie des Geistes* / J. Hoffmeister (ed). Leipzig, 1927. Vorrede. S. 25 ff., 29 f.

42. Сущее = достоверное (*лат.*). — *Примеч. пер.*

брасывать само бытие. Но если для наброска бытия потребна представленность, то не приходится ли тогда в *бытие* из представления (мышления), то есть из разделения, это «не»?

Но откуда и каким образом разделение, *мышление* — сущность *мышления* — в качестве осуществления, в качестве основания для наброска. Откуда набросок и незавершенность наброска?

Негативность и ничто.

Ничто и вопрос: почему вообще сущее, а не, наоборот, ничто? *Метафизический*, основанный на привилегии сущего характер этого вопроса.

Ничто и сущность основы. Основа — истина — бытие.

Ничто и «нигилизм».

#### 16. ГЕГЕЛЕВСКОЕ ПОНЯТИЕ «БЫТИЯ» В УЗКОМ СМЫСЛЕ («ГОРИЗОНТ» И «АЗБУЧНАЯ ИСТИНА»)

Бытие, понятое как *неопределенность и непосредственность*. (Если Гегель говорит: «Бытие есть неопределенно непосредственное»<sup>43</sup>, то это демонстрирует только то, что он отождествляет бытие и сущее в обычном смысле вообще — в соответствии с метафизической привычкой, а в особенности в соответствии с идеалистическим складом мышления.)

Это понятие бытия означает: горизонт истолкования бытия есть определение и опосредствование, а точнее, определение как опосредствование, то есть мышление в смысле безусловного мышления. Бытие есть помысленность этого мышления, причем бытие берется теперь в *широком* смысле; «бытие» в узком смысле есть безусловная (или насквозь условная?) *не-помысленность* (чистая машинальность!), а, стало быть, *полное прекращение* мышления (бездумие). Но поскольку, согласно исходной аксиоме вообще, *представлением о* «нечто» может считаться только мышление, то с прекращением мышления *нет и представления*; если мыслить исходя из мышления — лишь *только* из него, — это чистая пустота.

Гегелевское понятие бытия основывается, стало быть, на *сугубо собственных пред-посылках* (а именно на предпосылке горизонта помысленности), но они одновременно являются предпосылками западной метафизики; а это, в свою очередь, означает: той исходной аксиомой, на которой в принципе держится отношение западного человека к сущему.

Поэтому гегелевское понятие бытия тотчас *должно* стать понятным и воспроизводимым; что, согласно его безусловной ис-

43. Hegel G. W. F. Wissenschaft der Logik / G. Lasson (ed). Leipzig, 1923. Buch 1. S. 66. См. также S. 54.

ходной аксиоме, должно, по идее демонтажа, «определяться» посредством «не». В обыденном мнении о «сущем», вообще неспособном знать о своем горизонте, оно носит характер прямолинейно понятого и понятного (то есть наброшенного вообще): а именно, *чистого присутствия*.

Что получается отсюда в опаматовании о гегелевском «понятии» или соответственно непонимании «бытия», — это «точка зрения» не Гегеля, а наша, обычная, западно-историческая (в плохом смысле слова «особое мнение»).

А то, что мы называем «пред-посылкой», сперва надобно осветить в его собственной сущности; ведь наименование «предпосылка» уже каким-то образом «посылочно», то есть возникает из манеры возводить все к *полаганию* и *положениям* и к *мышлению*, а в особенности все первое и последнее. Однако в тех «предпосылках» речь идет о чем-то другом, сущность чего мы должны понять и изначально определить исходя из того, *что* тут буд-то бы только положено.

Что же это такое? Это можно усмотреть лишь из опаматования о сущности мышления (см. там) и о том способе, каким мышление делает себя *азбучной истиной* и *главной областью* истолкования бытия; из опаматования о бытии и его *толкуемости* и ее основе, то есть истине бытия, и об отношении истины бытия — к самому бытию.

Однако то, что относится к гегелевскому непониманию бытия, еще существенней, то есть безусловно, относится к бытию в широком смысле, к абсолютной идее — то есть к беспредпосылочно видящей и отражающей *себя самое* увиденности; а это значит — к присутствующей для себя самой присутственности.

#### 17. «ТОЧКА ЗРЕНИЯ» ГЕГЕЛЕВСКОЙ ФИЛОСОФИИ — ТОЧКА ЗРЕНИЯ «АБСОЛЮТНОГО ИДЕАЛИЗМА»

Точка зрения — то, стоя в чем, мышлению *делается доступным* то, что подлежит *его* мышлению (бытие).

«Точка зрения» здесь — *безусловное мышление*; а это последнее есть само подлежащее мышлению в своей помысленности.

Точка зрения есть само абсолютное; а оно как целое «бытия» есть *не нуждающееся* в точке зрения, но *не лишённое точки зрения*. *Не нуждающееся* в точке зрения — потому что оно само сплошь и повсюду *есть* то самое, что ей «доступно». К нему все уже прибыло, и оно «живет», собственно, только постоянным повторением этого единственного современного «прошлого», этого не-обоснованного априори.

Абсолютное — в качестве абсолютного знания — *абсолютная идея*. Современная самой себе современность, отражающаяся в присутствии присутственности. (Парменид:

«шар»<sup>44</sup>); unde Trismegistus dicit: *Deus est sphaera intelligibilis, cujus centrum ubique, circumferentia vero nusquam*<sup>45</sup>. Никакого «против чего» — «сущее» растворено в сущевательности.

«Это» абсолютное существует безусловно «для себя». *Существует ли оно так же безусловно и «в себе»?* И если да, то как? (Благодаря тому, что оно существует *только* «для себя», — от-каз.) Если нет, то в какой мере нет? Не возмещает ли безусловность о таинственнейшем *условии*, от которого оно не в состоянии освободиться; «бытие»; *де-монтаж* и *от-каз*.

Постоянное отрешение в машинальность есть *условие* безусловного становления (ис-чезновение до чистого бытия как *де-монтажа*).

*От-каз* от сущего, то есть от разделения сущего и бытия, есть *условие* безусловного определения бытия как абсолютной идеи — *помысленности*.

*Обусловливающий* тут — *полный от-каз* от учреждения раздела бытия и сущего.

Этот «от-каз» произведен не нарочно, он делается окончательным лишь в русле традиционного оставления без внимания.

*Мыслительная* пред-посылка.

## 18. ПРЕД-ПОСЫЛКИ (МЫСЛИТЕЛЬНЫЕ) ГЕГЕЛЕВСКОГО МЫШЛЕНИЯ

*Абсолютное* мышление в его *от-решении* — *без-условность*.

1. *Де-монтаж* — безусловной *помысленности*, беспредпосылочного, все обусловливающего, доводящего до скрытия отрешению в исчезновение.

2. *Отказ* — от разделения бытия и сущего, его *опроса* и *обоснования*.

3. Как *отказ* в безусловном мышлении относится к разделу у Канта? *Насколько он полон и окончателен?* У Канта «онтологический» раздел, то есть онтологически обосновывающее разделение, проведен выразительно, но как раз *не обоснован* (трансцендентальная способность воображения??). Гегель

44. Дильс Г., Кранц В. Фрагменты досократиков. Фр. В8. Ст. 43 слл. Т. I. С. 238.

45. Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Ordinis praedicatorum Opera omnia. T. 9. Parmae 1859. Quaestiones disputatae, Volumen secundum. De veritate, qu. II, art. III, 11. [*Фома Аквинский*. Спорные вопросы, том второй. Об истине. «...почему Трисмегист и говорит: *Бог есть умопостижаемая сфера, центр которой везде, а окружность нигде*» (лат.). Очень близкие формулировки этой популярной в средневековой теологии идеи можно найти у Бонавентуры (*Itinerarium mentis in Deum*, V, 8, 7), Иоанна де Фонте (13 век) и в анонимных латинских «Двадцати четырех книгах мнений философов» (тогда же), восходящих к греческому источнику 3-го века, который, как считают, относится к герметической традиции.]

и абсолютный идеализм — только пользователи; от чего они отказываются?

4. *Каким образом отказ имеет своим сущностным следствием де-монтаж.* Безусловность мышления требует «становления» (в качестве «я» мыслю). А это последнее — исчезновения, и лишь *таким образом* — гегелевской *негативности!* Стало быть, крайне обусловленной, а именно — некоторой еще более изначальной!

5. Какое «нет» и «не» заключено в самом этом мышлении?

6. В какой мере оно пред-«полагает» разделение бытия и сущего?

7. Уместна ли здесь вообще характеристика «разделение»? «Разница» — *разнесение* — но тогда как раз *сохранение единства* и развертывание. Какого *единства*? Подобного сущности бытия?

#### 19. ПРЕД-ПОСЫЛКИ ГЕГЕЛЕВСКОГО МЫШЛЕНИЯ БЫТИЯ В УЗКОМ И ШИРОКОМ СМЫСЛЕ

Эти «пред-посылки» в качестве *мыслительных* — *положенных* сущностью этого мышления.

*Специально* полагать мыслителя разбирательством в этой пред-посылке. Это означает не отход *назад*, к тому, о чем должен был бы размышлять мыслитель, а смещение в то, о чем мыслитель в соответствии со своей исходной аксиомой *еще не* имел оснований и не мог размышлять, чтобы мыслить то, о чем он мыслил, и чтобы мыслить так, как он и мыслил.

«Пред»: не то, что в смысле *его* мышления можно и разрешено когда-нибудь наверстать как *упущенное*, а то, что *еще не встречено* и предопределено издалека.

«Граница» мыслительного мышления никогда не бывает оставшимся после него *изъяном*, — она есть заранее добытая, скрытая разделенность как необходимость новых разрешений. В этой границе заключено *величие*, созидание неприступных спорных вопросов, даже таких, которые идут вразрез с собственным знанием. «Предпосылки» — *не то*, что *осталось лежать*, а то, что упреждено. («Пред-посылки» <понимаются> прежде всего не *психологически-биологически*, а как имеющие свое завершение в бездне сущности мышления бытия.) Исторически существенное, заключенное в каждом мышлении, и есть это скрытое, недоступное для него самого, но поэтому беззастенчиво осуществленное превышение полномочий, нацеленное на пред-посылки. Обоснование спорного, разумеется, не может быть целью «мировоззрения» и «веры», но может быть целью *философии*, стремящейся исключительно к *бытию*. *Первое* начало западного мышления осуществляет широчайшие, богатейшие и сокровеннейшие пред-посылки,

и как раз в этом заключается все начальное, а не в том, что оно ошибочно начинает с самого ничтожного и пустого.

Пред-посылание, пред-набросок того, что некогда предстоит встретить, — это *бесосновность неопрошенной истины бытия*.

Но встреча этой пред-посылки, ее разрабатывающее полагание, — это не завершение начала, а вновь начало, тем самым более *пред-посылающее*, чем первое: само бытие как без-дна; сущее и его объясняемость — отныне больше не прибежище, защита и опора.

## 20. РЕЗЮМЕ

Попытка *разбирательства* с Гегелем, с западной метафизикой. Разбирательство — Гегеля — западную метафизику — *и нас полагать в собственное и для каждого свое*. Об этом следовало бы сказать еще многое (см. «Самоопаматование»<sup>46</sup>), но прежде — пройти какую-то дистанцию.

*В каком отношении* (согласно определенным требованиям): *негативность*.

В прошлый раз объяснение на основе разделения на нечто и другое; это было взято и рассмотрено вольно. Так можно, потому что Гегель сам знает и часто говорит, что буква его текста — не абсолюте во плоти. Негативность и инаковость; см. там<sup>47</sup>.

*Негативность*: разделяющаяся разделенность — разделенное в себе разделение. — «Сознание».

«Отрицание» всегда в этом смысле, не как «отвергание», а как «синтез» — повышение, а как о-пределение.

## 21. ИСТОРИЧЕСКОЕ РАЗБИРАТЕЛЬСТВО И ОТХОД НАЗАД К «ПРЕДПОСЫЛКАМ»

«Пред-посылка» — исходя из чего это говорится? «Посылки», посланное вперед — для исчисляющего мышления. *Верховные положения*, которые могут, но не должны быть основоположениями; но даже и тогда — «*положения*»? *В каком смысле всегда — задним числом?*

«Пред» — каким образом, куда и когда? В какой мере «простое» мышление, мало того, каждый поступок *предваряют* сами себя, поскольку заступают в открытое и открытость. Но что это такое?

Пред-восхищение, пред-взятие — и «в качестве». Пред-восхищение и пред-взятие как внедренность в открытом. Откры-

46. *Примеч. нем. изд.*: в бумагах, относящихся к «Негативности», ничего подобного не обнаружено.

47. См. выше, № I, 5, с. 18.

тость «здесь» (зде-шность). *Пред-посылание как нераспознанный сущностный момент бытийного присутствия.*

Однако в бытийном присутствии нет ничего *имеющегося*, чистого *ὑποκείμενον*<sup>48</sup>, которое имелось бы налицо просто благодаря вопрошанию вспять; оно есть преобразующая человеческую сущность *ловля-в-прыжке*, а та есть только благодаря вопрошанию и в вопрошании наиболее спорного.

## II. СФЕРА ВОПРОШАНИЯ О НЕГАТИВНОСТИ

### 1. О ПОНЯТИЙНОМ ЯЗЫКЕ

«Негативность» для Гегеля: бесспорный троякий в себе раздел непосредственного, опосредствованного, безусловного *сознания* (я представляю себе — нечто).

«Негативность» для нас — название некоторой *сферы вопрошания*: в соответствии с традиционным мнением, но уже в предварительном просмотре расчлененной на другие вопросы, взаимосвязь *отклонения, отвергания, отвергнутости, «не», «нет» и аннулированности*. (Как идея «ценности», беспочвенная по самой своей сущности, все еще вмешивается в вопрос о *ничто*.)

Ничто как без-дна, само бытие. Но здесь бытие <понимается> не метафизически, в расчете на сущее и отправляясь от него, а исходя из своей истины.

Но только не является ли определение «без-дна» целиком исходящим из сущего? Нет, лишь в видимости, которая бывает в начале пути.

### 2. НЕГАТИВНОСТЬ

1. *Негативность* Гегеля для него самого — не вопрос; она «изначальна», и одновременно это значит: сущностное основание того, что включает в себя это название, становится несомненным и *неоспоримым*, поскольку негативность уже положена предпосланным «округом» своего вопрошания — положена мышлением, которое здесь означает: «Я представляю себе нечто в общем», в его «понятии», в его помысленности, в качестве идеи. Все сводится только к одному — безусловно мыслить помысленность и тем самым само мышление<sup>49</sup>. Оно не оставляет за собой тем самым даже ничего, что было бы в его смысле не-

48. Субстрата, под-лежащего (греч.).— *Примеч. пер.*

49. Сознание как самосознание и открывающаяся ему бесконечность. См.: И. Кант. Насколько действительно продвинулась вперед немецкая метафи-

освоенным, неразрешенным; безусловное мышление — это сама бесспорность.

2. Независимо от бесспорности *гегелевской* негативности *отрицательное*, однако, вообще и сплошь есть то, что не может нуждаться в опрашивании; ведь отрицательное, отвергнутое и отвергающее относится к отверганию. Говорить *нет* и говорить *да* — праформы выносящего суждения мышления. Тогда от отвергнутого как такового можно «абстрагировать» отвергнутость и назвать ее «не»; а если применить это «не», то есть представляющее отвергание, ко всему отвергаемому вообще, то есть к тому, что поначалу было принято, к сущему в целом, — то тогда этим «не» в отношении сущего в целом окажется *ничто*; вот это и есть *ничто* — задерживаться на нем вообще значит уже впадать в грубейшее лжетолкование. Ведь ничто — это все-таки нечто решительно «*недействительное*», и уж стремиться мыслить и продумывать его дальше равнозначно уничтожению, даже самоуничтожению мышления. Из неоспоримости мышления и того, что ему всегда надо «нечто» мыслить, чтобы быть самому, проистекает полная неоспоримость негативности, причем «негативность» теперь означает: неоспоримая взаимосвязь между «нет», *отверганием*, *отвергнутостью*, «не», *ничто* и *аннулированностью*.

3. Но мышление *неоспоримо*, поскольку ручается за сущностное отличие человека, а человек — мы сами — есть *мыслящее животное* (*animal rationale*)<sup>50</sup>. Можно подробнее описать и очертить формы и поведение этого мышления этого животного, встречающегося везде и всюду, разработав при этом различные концепции и доведя их до разных степеней готовности. Тем не менее даже в своей наивысшей форме метафизической систематики все это всегда будет оставаться лишь *дополнительным* рассмотрением того, что уже ясно и известно по существу его фактичности. Поэтому если негативность считается бесспорной, то это в принятом порядке вещей.

4. Тогда зачем и руководствуясь какими мотивами мы пытаемся сконцентрироваться на этой бесспорности, чтобы раздобыть еще один спорный вопрос? Потому что бесспорное, и именно оно, и само еще может быть двусмысленным и потому проблематичным.

Бесспорное, во-первых, есть неоспоримое, и оно совершенно однозначно не в состоянии дать возможных оснований для какого бы то ни было опроса. Бесспорное, во-вторых, есть в основе

зика со времен Лейбница и Вольфа? (1791) // WW Akademieausgabe von Immanuel Kants. Bd. 20. S. 270.

50. Ср. Кант об отличии от всякого «скота» (Кант И. Похвала прогрессу метафизики. См. выше, предыдущее примеч.). «...совершенное обособление от всякого скота» (Там же).

своей нечто *нерешенное*, но в ретроспективе размышления оно выдается за *решенное*. Ретроспектива же размышления, в свою очередь, может быть параллельной незнанию относительно решений, но может быть уже и следствием нарочитого *уклонения* от решений, а кроме того, в ней может сочетаться то и другое. Тогда бесспорное и получает чуть ли не неприкосновенный вид абсолютной неоспоримости.

5. Негативность бесспорна как в системе *завершения* западной метафизики, так и вообще в реальной истории метафизики. Бесспорность негативности восходит к бесспорности мышления как основной человеческой способности, сущностные устои которого до сих пор сомнению не подвергаются. Что означает и заключает в себе эта бесспорность в целом?

Мышление «говорит» о сущем, что оно каждый раз такое и каким образом оно соответственно *есть*. Мышление устанавливает<sup>51</sup> основополагающее отношение к бытию сущего. Поэтому мышление дает, и уже заранее, *руководство по горизонту*, в пределах которого бытие определяет себя как таковое. Тем самым мышление — не только метод реализации представляющего определения соответствующего сущего, но одновременно и *прежде* всего — задание горизонта для установления сущности бытия. Бытие есть несокрытая для восприятия<sup>52</sup> и в восприятии присутственность и устойчивость. Поскольку восприятие (νοῦς) определяет себя к мышлению (λόγος — ratio, разум), то бытие есть помысленность — определение бытия, *заранее лежащее в основе* как «идеалистического», так и «реалистического» истолкования отношения к сущему<sup>53</sup>. Неоспоримость мышления означает поэтому, в сущности, бесспорность того, что мышление есть задающее меры и горизонт отношение к бытию.

А поскольку мышление является основной способностью человека, но сущность человека считается неоспоримой заодно со сказанным, то неоспоримость негативности, а, стало быть, и мышления означает не более и не менее как неоспоримость *отношения «между» человеком и бытием*. Отсюда — странность, пронизывающая всю историю метафизики в самых разных формах: она состоит в том, что хотя отношение человека к сущему, которое не есть он сам, подвергается сомнению, опрашивается, толкуется и обосновывается на разные лады, но, тем не менее, отношение человека к бытию априори стоит вне всяких сомнений, и притом столь «решительно», что специально никак не продумывается, а принимается как сама неоспоримость. То,

51. *Unterhält* — букв. «подставляет снизу», ср. ὑποκείμενον выше. — *Примеч. пер.*

52. *Das Vernehmen*, букв. «слушание, опрос». Греческое слово означает «ум, мысль». — *Примеч. пер.*

53. Ср. кантовскую «технику» «природы» (И. Кант. Критика способности суждения. § 23).

что обычно называется «онтологией», есть всего лишь наукообразное скрепление печатью этой неоспоримости.

6. Сомнительность мышления в его сущности и его роли как задание горизонта истолкования бытия заключает в себе, однако, и еще одну бесспорность. Поскольку мышление прежде всего как непосредственное обдумывание того или иного открывшегося и встреченного сущего есть одновременно азбучная истина в определении бытия, то, что мы называем разделом на сущее и бытие, совсем не попадает на глаза специально *в качестве* раздела; а потому и любой вопрос о сущности и основании этого раздела полностью остается в сфере совершенно безразличного и неизвестного.

7. Что означает поэтому метафизическая бесспорность негативности как бесспорность сущности и роли мышления? Что остались неразрешенными: 1. отношение человека к бытию; 2. раздел на бытие и сущее. Эти две пары разделов связаны в одном единстве, единстве одного вопроса: откуда, если не из сущего, бытие когда-либо получает свою истину и на чем таковую следует основывать. И как обстоит дело с бытием, если оно «будто бы есть» не сущее и не наиболее сущее, но и не просто добавка к сущему, сделанная задним числом.

Вопрошать о негативности как «энергии» безусловного метафизического мышления означает ставить на решение *эту неразрешенность*. Выставить когда-нибудь это решение, сделать его зримым и постигаемым, то есть сделать его крайней необходимостью, — единственная мысль мышления, вопрошающего о бытии. В самой сущности выставления этого решения заключается то, что оно, как никакое другое из прежних решений, должно стать реально-историческим (не историографическим) разбирательством, но одновременно сделать прыжок в нечто не имеющее дна, а, может быть, даже бездонное. Так что это мышление — еще менее, чем какая-нибудь серьезная метафизика, — невозможно усвоить в готовом виде, словно результаты какой-нибудь науки. Постоянная и долгая подготовка к прыжку в вопрошание этой нерешенности возможна, а в известных границах и необходима; при этом уже одна такая подготовка несет в себе большую опасность того, что будут об этом прыжке болтать, вместо того чтобы прыгать.

### 3. РЕЗЮМЕ

В прошлый раз мы заново уяснили себе бесспорность гегелевской негативности в ее укорененности в расхожей позиции мышления. Затем мы попытались, наконец, выработать единый взгляд на сущность мышления и уже тем самым реанимировать эту бесспорность, превратив ее в нечто проблематичное. Насколько сильно мы сразу чувствуем себя погруженными в сферу про-

блематичного, обнаруживается в том, что вопрос о единой сущностной основе того, что мы отметили как характерный признак мышления, остался без ответа и без указания направления, в котором можно получить какой-нибудь ответ, то есть в котором можно было бы вопрошать ближе к корню.

И, возможно, мы уже стали на то место, откуда до «дальнейшего», до открытого простора остается лишь один прыжок, а всякое будто бы продвигающее дальше расчленение или соединение всегда остается только чем-то дополнительным.

Но пока что и, возможно, надолго мы, мысля, все еще будем действовать более адекватно, если *не* станем прыгать, а будем держать на первом плане опаматование. Этот первый план, правда, — не передний план какого-то чистого заднего плана (такого, куда можно попасть в той же самой плоскости), а передний план того, что есть *без-дна*. Причем, однако, это едва сказуемое слово «без-дна» мыслит нечто весьма трезвое и вполне определенное, и им нельзя злоупотреблять, чтобы, как пустым титулом, имитировать серьезные задачи мышления всего лишь сентиментальными чувствами и мнимой глубиной блуждающих, именно что приходящих на ум полунатий.

### III. РАЗДЕЛЕНИЕ БЫТИЯ И СУЩЕГО<sup>54</sup>

#### 1. РАЗДЕЛЕНИЕ КАК РАЗ-РЕШЕНИЕ

Раз-решение — здесь это то, что *вынимает* из простого *полагания предела* и разделения предстоящего <мышлению>.

Само бытие есть *разрешение* — не *разделенное* в отношении сущего для представляющего, привходящего, конкретизирующего и разглаживающего это разрешение разделения.

Бытие раз-решает в *со-бытийствовании* человека и богов в нужду по сущности человечности и божественности в качестве со-бытия. — Какое со-бытийствование превращает борьбу мира и земли в преоборение — в какой борьбе впервые *просвечивает* себя открытое, где сущее выпадает обратно, к себе самому, и обретает *вес*<sup>55</sup>.

#### 2. РАЗДЕЛЕНИЕ БЫТИЯ И СУЩЕГО

Это «разделение», то есть характеристика названного так с помощью *раздела*, — передний план, оно *все еще* метафизично, —

54. Лишь в качестве поверхностного, а на самом деле губительного подхода к отношению бытия и сущего.

55. Образы *открытого, выпадения* и *веса* (а также *центра тяжести*, см. ниже)

крайнее освещение основы метафизики в ее собственных рамках, а потому в обычном мнении всегда указание и основание, а заодно и *введение в заблуждение*.

*Раз-дел* — разнесение — заскок в это «не», которое берется из *зияния*, каковым является бытие.

*Раздел* уравнивает (см. предыдущие рассуждения) разделенные части, превращает бытие в «нечто» сущее. А *если нет* — то что *тогда* означает раз-дел?

Бытие — «между тем как» и «сущее»? (не платонизм; не его обращение, не обращение метафизики, а *уничтожение*)

Единственное — однократное *заблуждение*? *Слишком-сущего*, то есть *покинутого бытием* и как раз потому *действующего*; или же — совсем иначе: *признание* отказа как *борьба* мира и земли

*Разделять:*

1. *разносить?* или *только констатировать задним числом*, и притом — прохождение насквозь и переход через??, некое «*между*»

2. уравнивание

3. *игнорирование и незамечание* (лишенность опаматования)

#### IV. ПРОСВЕТ — БЕЗДНА — НИЧТО

##### 1. ПРОСВЕТ (БЫТИЕ)

Исходя из «сущего» и представляющего отношения к нему и будто бы только расчлняя согласно уже привычным соображениям и истолкованиям, мы говорим, к примеру: представление есть представление о какой-нибудь «вещи» (о чем-то) «*в качестве*» чего-то в «свете» сущестовательности (к примеру, вещь повседневного пользования — или «животное», «живое существо», «штука», «работа»).

Это представление о чем-то *в качестве* чего-то *в свете*... уже есть некая связка того, что делает связным в себе объединение этого «о», этого «в качестве» и этого «в свете»: это «*просвет*» «*прорезанного*», в котором стоит представляющее (человек), и притом так, что это «*стояние*» уже заранее определяет сущность человека вообще и должно *вести* и направлять эту сущностную характеристику. Уже не «человек, а для того и при

взяты Хайдеггером из поэзии Р. М. Рильке. См. их развернутое истолкование в более позднем эссе Хайдеггера «Петь — для чего?» (1946). — *Примеч. пер.*

том это стояние», а таковое и сущность человека как вопрос! Настоятельный в просвете — человек существует в основе *бытийного присутствия*<sup>56</sup>. Но *настоятельность* изначально — это *настрой*.

Этот просвет, однако, необъясним исходя из сущего — он есть «*между*» и «*между тем как*» (в пространственно-временном смысле изначально пространства-времени). Эти «о», «в качестве» и «в свете» не суть какое-то «сущее», они суть ничто, но ничто не *недействительное*, а, напротив: *решительно* «весомое», обладающее *самым большим весом*, это подлинный центр тяжести и единственное, в чем «есть» всякое сущее (и притом не только как существовательность, предметность, данность) в качестве сущего.

Просвет есть без-дна как основа, зияющее по отношению ко всему сущему и таким образом *самое весомое*, а тем самым не «имеющаяся», никогда не обнаружимая, не дающаяся в зиянии как просвете «основа» — основа, которая *разрешает, неся и учреждая*, которая с-бывает, — со-бытие.

*Зияние*: упущение чистой<sup>57</sup> нужды в обосновании (от-каз основы).

*Просвет*: на все стороны открытая без-дна 1. сущего /«к» сущему/, а также /к/ нам самим и нам подобным, 2. некоторого «в качестве», каждое из которых напоследок, а здесь, значит, впервые *является* неким «*в качестве бытия*».

*Без-дна*: ничто, без-доннейшее — само бытие; не потому, что таковое есть наиболее пустое и всеобщее, наиболее выцветшее, выветрившееся, — а потому, что оно — самое богатое, единственное, середина, которая не посредничает, а потому ее никак нельзя отменить.

## 2. БЫТИЕ: БЕЗ-ДНА

«Уже» следует оглядеться острейшим взглядом в опыте человека из его предназначенности к «бытию».

При этом последнее еще в качестве существовательности, в смысле трансцендентального априори, и все это — в рамках поведения «познания», «простого» представления *о* чем-то *в качестве* чего-то, принимая во внимание... бытие.

Здесь человек (?) стоит в открытом *лицом* к чему-то, и притом в вольном просторе некоторого «в качестве»; а все в целом — в разверзании бытия, которое само не «предмет», а уже как раз «есть» все это, а именно это открытое, *без-донное* и все же образующее дно, основу. *Основа — как без-дна* (и одновременно

56. Ср. «бытийное присутствие». [см. выше, I, 2]

57. Здесь, вероятно, в значении «абсолютной». — *Примеч. пер.*

от-клонение!). Устроенная как «здесь» и «здешность» в настоятельности человека, каковая настоятельность — не свойство («в» человеке, а *сущностная* основа для него (genetivus essentialis<sup>58</sup>).

### 3. БЫТИЕ И НИЧТО

*Гегелевская негативность* — совсем не негативность, поскольку не считается всерьез с «не» и зиянием, — «не» она уже сняла в «да».

*Предметное* — *данное* в существовательности безусловного мышления<sup>59</sup>.

*Зияние*: от-клонение «основы»<sup>60</sup>, *без-дны*.

Бытие «есть» «ничто» — не потому что они одинаково мало определены и непосредственны, а потому что составляют одно, *различаясь в корне!* То, что впервые разверзает «раз-решение».

«Конечность» бытия — выражение, сильно подверженное лже-толкованию, а поначалу и вовсе только нис-полагающее (ни «*конечное*», ни бесконечное). Имеется в виду сущностная соотнесенность «зияния».

### 4. БЕЗ-ДНА, НИЧТО И «НЕТ»

Без-дна есть основа *нужды ничто и необходимости зияния*<sup>61</sup>, а *это последнее* делает возможным — правда, далеко не сразу — *разделение*.

*Ничто* без-дны<sup>62</sup>: отказ основы во всякой опоре и всякой защите в сущем; но этот отказ — наивысшее удовлетворение *нужды* в разрешении и разделении.

Ничто никогда не бывает «недействительным» в смысле просто не имеющегося в наличии, недействующего, не имеющего ценности, не-сущего: оно есть бытийствование самого бытия в качестве *без-донно-безосновно зияющего*.

Но без-дна в существенном смысле — «между тем как» *нужды*<sup>63</sup> в *разрешении* для божественности и человечности — а тем самым для бытийного присутствия, бытия-в-мире, мира и земли. Борьба.

Бытийное присутствие как «*да*» (не одобрение и согласие сущему) истине бытия, «да» зиянию и необходимости «нет».

58. Родительный сущностный (сущности) (*лат.*) — метафора Хайдеггера.— *Примеч. пер.*

59. Gen. poss.— *Примеч. пер.*

60. Gen. poss. Слово «бездна» в немецком образовано от корня «основа». — *Примеч. пер.*

61. *Ничто* (и) *зияния* — gen. poss.— *Примеч. пер.*

62. Тоже gen. poss. (в оригинале описка — *Das Nichts der Ab-grund*). — *Примеч. пер.*

63. Gen. poss.— *Примеч. пер.*

«Нет» — это «да» зиянию. «Да» зиянию как «да» без-дне — это расспрашивание того, что наиболее достойно вопрошания. Стоять на страже рядом с истиной бытия — значит задавать вопросы, проявляя почтение к тому, что достойно вопрошания.

Но что такое разделение бытия и сущего? Сохраняет ли еще сегодня силу *эта* характеристика и возможна ли она в качестве руководства для вопрошания?

## 5. БЫТИЕ И НИЧТО

*Откуда* берется «не» и отрицательность во всех своих видах и местах <своего употребления>? Но как мы понимаем это «откуда»? «Почему» — как «из-за чего» и каким образом! Мы имеем в виду «основу»!

Но — как мы тут вопрошаем, когда вопрошаем об *основе*? *Превосходит* ли она *то*, об основе чего мы вопрошаем, — «не»? Или? Составляют ли они единое целое и каким образом?

Без-дна: *бытие, бытие как без-дна* — ничто и основа *зараз*. Ничто есть *без-донно отличное от бытия как зияния и поэтому?* — *его сущности*. Без-дна есть не существенная основа, не опорно-охранительное сущее, и потому обладает<sup>64</sup> сущностью бытия.

## 6. «НЕГАТИВНОСТЬ»

Бытие как бездна есть ничто. Ничто есть крайняя противоположность по отношению ко всему недействительному. *Ничто* разрезает зияние и создает возможность наброска «не»; — такое постижимо в качестве отвергательности, а эта последняя — в качестве представимого об отвергании, а оно?

Что такое человек *теперь*? — *Бытийное присутствие*.

В предшествующем нет *обращения сказанного ранее*, поскольку бытие опрошено существенно иначе, уже не в качестве сущевательности.

## 7. НИЧТО

*Ничто* во всей метафизике, для которой бытие <мыслится> в качестве сущевательности уже как приложение к сущему, всего лишь как приложение к бытию. Это значит: ничто определяется в зависимости от того, как понимается сущевательность. (Ср. таблицу ничто у Канта, «Критика чистого разума», А 290 слл., В 346 слл.)

64. Здесь — служебное слово перевода, в оригинале: «ist (...) vom Wesen des Seyns». — *Примеч. пер.*

1. СУЩЕСТВЕННЫЕ СООБРАЖЕНИЯ  
О ПОНЯТИЙНОМ ЯЗЫКЕ

То, что мы называем бытием в соответствии с началом западной философии, для Гегеля — *действительность*; и это наименование не случайно, а предначертано у Аристотеля в первом конце начала<sup>65</sup>: ἐνέργεια — ἐντελέχεια<sup>66</sup>.

То, что Гегель называет «бытием» (и сущностью), мы соответственно — «предметностью»: это понимание Гегеля тоже не случайно, а вызвано *изменением метафизики* и ее кантовским оформлением. Ведь теперь бытие сущего (сущность) как категория получает определение *объективности*: «предметность».

Бытие и становление. Бытие как становление; ср. Ницше.

То, что Гегель называет бытием, есть для него лишь одностороннее определение бытия в *нашем* и (<как> действительности) в *его* смысле.

*Но почему же подлинно сущее есть действительное (возможное и необходимое)?* Потому что — выражаясь на греческий лад — в нем полное присутствие присутствующего, *завершенная присутственность*.

Перетолкование «действительного» (ἐντελέχεια в «actus»<sup>67</sup>): *активное, осуществленное*.

Если поэтому Гегель связывает «ничто» и «бытие» в *своем* смысле, то, видимо, односторонне понимает ничто лишь «абстрактно», причем не и даже не как *ничто действительности*. Или все-таки нет? Раз именно само бытие есть не что иное, как *ничто действительности*, то ничто в абсолютном смысле есть то же самое, что и «бытие», — и это означает то же самое для «действительности» (бытия).

*Бытие* согласно нашей манере говорить («Бытие и время»):

1. Существовательность (ὄν ἤ ὄν<sup>68</sup>), и это во всей его реальной истории вплоть до «действительности» Гегеля и «воли к власти» (до «жизни») Ницше.

2. Бытие (Sein) — как основа и допущение существовательности, изначальная φύσις<sup>69</sup>.

3. Применяется лишь к (1.). (Бытие <в узком> и бытие <в широком смысле><sup>70</sup>.)

65. То есть в конце первого периода начальной эпохи философии. — *Примеч. пер.*

66. Энергия — энтелехия (*греч.*). — *Примеч. пер.*

67. Акт, нечто осуществленное (*лат.*). — *Примеч. пер.*

68. Сущее как сущее (*греч.*). — *Примеч. пер.*

69. Природа (*греч.*). — *Примеч. пер.*

70. *Sein* и *Seyn* — две формы написания слова «бытие» в немецком языке: первая современная, вторая устаревшая. Хайдеггер это здесь не оговаривает; для

Соответственно вопрос о бытии (Sein): 1. как вопрос о сущевательности 2. как вопрос об истине бытия (Seyn).

«Бытие» (Sein) для Гегеля: сущевательность в смысле непосредственного представления предмета в его предметности как пред-ставленность. *Предметность*.

«Бытие» (Sein) для Ницше отлично от «становления»; Гегель — тоже!?

## 2. ГЕГЕЛЬ

1. Тезис — антитезис — синтез: суждение — «я связываю».

2. Сознание — самосознание — разум (*объективность*; «категориальность» — предметность); единство и сущевательность — «здесь».

3. Непосредственность — *опосредствование* — «снятие»; (связывание?) сопряжение 1-го и 2-го (*Декарт*) и *абсолютности*.

Возникновение «ничто» из «абсолютного», а оно как сознание (мышление). Единство как собирание в настоящее самого неизменного.

*Мышление* как безусловное взаимная соотнесенность субъекта и объекта. Категории в особенности объективны и субъективны.

*Рассмотрение истории* — «тройное»: 1. Абсолютная идея. 2. «Оставаться самим собой» как свобода; знать, что она<sup>71</sup> такое, и представлять себя как такового. 3. «Бытие» (как свобода) есть «знание» — безусловное (а не так, что «знание» принадлежит бытию!).

Абсолютное понятие = свободе.

Быть *сознающим* / *быть* наличным.

## 3. «СТАНОВЛЕНИЕ»

«Становление» — (то есть нечто становится тем, что оно «есть» — идет в себя, назад к своей основе = «гибнуть»<sup>72</sup>) *приходить к самому себе к своей сущности; определяющее опосредствование*.

Гегель *начинает со становления становящегося*, то есть абсолютного; в рамках этого «зачина» он *начинает с «бытия»*, которое в качестве *сущевательности* есть *ничто* в отношении *сущего*, то есть абсолютно действительного и его действительности.

примера привожу глоссы (только здесь). Вообще для него Seyn — это сокрытая основа сущего, а Sein — несокрытость сущего как его истина. — *Примеч. пер.*

71. То есть абсолютная идея. — *Примеч. пер.*

72. «Zugrunde gehen»; это слово имеет значение «гибнуть», но звучит как «идти ко дну, к основе». — *Примеч. пер.*

*Начало* — откуда нечто исходит как из того, в чем оно остается и на чем оно, исходя, основывается.

*Зачин*<sup>73</sup> — с чего начинается исхождение и что исчезает как таковое, продолжается, убирается, переходит <в другое> и, таким образом, одновременно снимается.

Гегель начинает с *начала*, каковое начало есть абсолютная формулировка его cogito — истолкование ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος<sup>74</sup>, свойственное исключительно Новому времени. «Бытие» (действительность) как сознание, то есть осознавать (*себе*) нечто, некий предмет, иметь его для себя в качестве осознанного.

#### 4. ЧИСТОЕ МЫШЛЕНИЕ МЫШЛЕНИЯ

*Чистое мышление мышления* и помысленного им в *непосредственности*. <О том,> что и каким образом мышление — азбучная истина и основа для наброска истины бытия.

Это некое мышление — из *абсолютного мышления*. (Ср. бытие и становление, бытие и негативность, бытие и разум.)

#### 5. «БОЛЕЕ ВЫСОКАЯ ТОЧКА ЗРЕНИЯ»

«*Более высокая точка зрения*, к которой самосознание духа... пришло относительно себя самого...»<sup>75</sup> (со времени «Критики чистого разума», благодаря Фихте, Шеллингу, гегелевской «Феноменологии духа»). Знание *себя как такового* — самосознание как знание сознания предмета. «Знание себя» — «основное определение» «действительности» духа.

Преображенная *прежняя метафизика*. *Метафизика* сейчас: (абсолютный) дух «занимается» «своей чистой сущностью»<sup>76</sup>. «Субстанциальная форма духа преобразилась».<sup>77</sup> *Prejennaja metaphysica generalis*<sup>78</sup> теперь становится «*подлинной метафизикой*»<sup>79</sup> (и соответственно вершина подлинной метафизики становится абсолютной *metaphysica generalis*), поскольку в «Науке логики» абсолютный дух, «Бог», просто остается самим собой. Прежде теология была высшей ступенью подлинной метафизики, а *metaphysica generalis* — лишь пустым преддверием.

73. *Anfang* («начало») и *Beginn* («зачин»): эти слова в немецком — полные синонимы; Хайдеггер произвольно придает им здесь различный смысл. — *Примеч. пер.*

74. «В начале было Слово» (*греч.*) — Ин. I, 1. — *Примеч. пер.*

75. Hegel G. W. F. *Wissenschaft der Logik* / G. Lasson (ed). Leipzig, 1923. Vorrede zur ersten Ausgabe <предисловие к первому изданию>. S. 3.

76. *Ibid.*

77. *Ibid.* S. 5.

78. *Общая метафизика* (*лат.*). — *Примеч. пер.*

79. Hegel G. W. F. *Wissenschaft der Logik*.

«Нетерпение интуитивной рефлексии». <sup>80</sup> Когда интуиция — не интуиция, — когда *на* целое как таковое в его основе, для него неопрошенной и не опрашиваемой, внезапно совершается нападение.

Вплоть до завершения немецкого идеализма философия еще остается поддержанной и защищенной неоспоримостью своей исходной аксиомы (достоверность) и универсальной задачей и толкованием сущего в целом (христианскость). С тех пор подготавливается, хотя несмотря на многочисленные изменения, дело не движется, некоторая трансформация — без опоры и защиты. Начинается другая историчность мышления; первый, еще переходный мыслитель — Ницше. В промежутке — ученость, историцизм.

## 6. «ВОЗДЕЙСТВИЕ» ГЕГЕЛЯ

Гегель и немецкий идеализм вообще так и не оказали своей специфической систематикой никакого воздействия — поскольку не были понятными, а кроме того, считали, что добавить к ней нечего; таким образом, они остались достопримечательностью историографии, достопримечательностью, которая никогда не волновала и не будет волновать так называемую «жизнь». Без «воздействия».

Но что значит «воздействие»? Как «воздействует» философия? Важно ли это вообще?

1. Воздействие через *возбуждение враждебности* и таким образом отрицания философии, ссылки на противоположное: таковы в том числе Шопенгауэр — «жизнь» — Ницше. Факт, прогресс, осязаемое, *непосредственно* подтверждаемое.

2. Что при этом понятия и формы представления заимствовались и видоизменялись — лишь следствие.

3. Образование школы и «филологии», учености в русле той или иной философии — дело безразличное. «Гегельянство» и тому подобное.

Необычайная плодovitость гегелевской точки зрения и принципа, а заодно их страшная скука; — что ничего больше не происходит и произойти не может.

*Гегель* прав, объявляя «сущее» и действительное, что присутствует непосредственному (реалистичному) представлению и установлению, «абстрактным» (*односторонним*, отвлеченным, неистинным). Но его *всестороннее*, привлеченное, истинное все-таки есть «всего лишь» (мнимо) безусловное оправдание абстрактного — наиболее абстрактное, поскольку истина бытия есть нечто исключительно неопрошенное и неопрашиваемое.

80. Ibid. Vorrede zur ersten Ausgabe. S. 21.

Откуда происходит гегелевская «негативность»? Показывает ли Гегель это происхождение и как? «Негативность» и «мышление» как азбучная истина метафизического истолкования бытия. Μῦ ὄν<sup>81</sup> — «лишенность» — противоположность — «не».

Полнота и целостность абсолютного как условие, вызывающее *одно-стороннее*. Откуда берется *одно-сторонность*? *Одно-сторонность* и «*субъективность*». *Субъективность* и мышление. В какой мере субъективность является *много-сторонней*? «*Стороны*» (направления) *пред-ставления* (вещь, «я», *само* отношение «я» — вещь; почему не до бесконечности?).

## 7. МЕТАФИЗИКА

Бытие как существовательность (пред-ставленность).

Существовательность как высказанность (категориальность); ср. бытие — вставленное в рамку одобрения (категориальность).

Категории — как «объективно», так и «субъективно» — в качестве «объективных» или «субъективных» — абсолютны.

«Субъективное» как помысленность конечного его или *абсолютного* (субъективно-объективного) *духа*.

*Помысленность* как таковая «мышления» на службе «жизни» (Ницше).

Мышление как форма исполнения — мышление как азбучная истина; ср. «Бытие и время». Единство того и другого.

Первое начало и его конец. Гегель — Ницше.

## 8. ОТНОСИТЕЛЬНО ГЕГЕЛЯ

1. Никакой «*еще* более высокой точки зрения», чем гегелевская, то есть точки зрения духа и тем самым — метафизики Нового времени.

2. Вообще никакой точки зрения духа, а <вместо этого —> бытийного присутствия, а это значит:

3. Вообще никакой метафизической <точки зрения> и соответственно существовательности сущего, а <вместо этого —> бытия; «метафизика» в широчайшем и одновременно подлинном смысле.

81. <Не-сущее (греч.) > [Рукописное приложение из переработки 1941 г.:] Μῦ ὄν Платона; насколько он разглядел негативность, и как это видение связано с ἰδέα <идея>. «Открытие» лишенности — μῦ ὄν в качестве ὄν <сущего>. Исторически: Гераклит и «Парменид».

*Если* Платон понимает не-сущее как сущее и таким образом обогащает бытие, то все равно еще остается нерешенным решающий вопрос: как он понимает бытие — <ведь> все есть ἰδέα; не будет ли, несмотря на все признание лишенности, не признанным бытие, а *уж* тем более — «отрицательное».

4. Является ли это вообще «точкой зрения» — <или,> скорее, переходом как (вос-становлением) встречного хода к (событию).

Разбирательство не должно становиться просто «интуитивной рефлексией»<sup>82</sup>; то есть точку зрения, понятую как метафизическая исходная аксиома, необходимо проследивать, исходя из основы ее собственного вопрошания, а это значит, что исходная аксиома в качестве метафизической должна одновременно быть отозвана из ведущего вопроса (разработка в «Системе науки»<sup>83</sup>) в вопрос об основе.

#### 9. «ЛОГИЧЕСКОЕ НАЧАЛО» («ЧИСТОЕ БЫТИЕ»)

Такое должно «быть положено в стихии свободно сущего для себя мышления, в чистом знании»<sup>84</sup>. Чистое знание — *непосредственность*. Это «чистое знание» есть «последняя абсолютная истина сознания»<sup>85</sup> — чистое знание *как* «сознание» (и как истина) — *опосредствование*.

Гегель начинает «с» «абсолютного знания» (*в том числе* в «Феноменологии духа»). Что здесь означает начало (мышления)? Не зачин — исхождение здесь есть уход, — а *чего* держится мышление, *в чем оно уловило себя уже заранее*. Потому и необходимо это уловление.

*Чистое знание* — «*ставшая истиной уверенность*»<sup>86</sup>. Уверенность: знание себя в качестве знания о том, что оно *само* есть предмет и предметность. «Знание» словно исчезло — «чистое бытие»<sup>87</sup>; совместность<sup>88</sup> как таковая. Истина здесь понята как трансцендентальная!

Чистое знание *отрешилось* от всего «другого», что не могло бы быть им самим, а это значит, что нет никакого другого, никакого раздела от другого — «нераздельное»<sup>89</sup>. Таким образом, начало философии — это просто «пустота»<sup>90</sup>.

В какой мере быть *бытием* — в природе начала (мышления) (*в качестве мышления мышления*)?

*Начало и свершение* — безусловность мышления.

82. Hegel G. W. F. Wissenschaft der Logik. Vorrede zur zweiten Ausgabe <предисловие ко второму изданию>. S. 21.

83. Ibid. S. 7.

84. Ibid. Buch 1. S. 53.

85. Ibid.

86. Ibid.

87. Ibid. S. 54.

88. Ibid.

89. Ibid.

90. Ibid. S. 66.

## ПРИЛОЖЕНИЕ К ТИТУЛЬНОМУ ЛИСТУ

[Примеч. нем. изд.: нижеследующее представляет собой рукописную заметку Хайдеггера на титульном листе копии, снятой Фрицем Хайдеггером; см. издательское послесловие.]

- См. «Опамятование», машинопись. С. 431 слл.<sup>91</sup>.
- См. «Метафизика как история бытия»<sup>92</sup>.
- См. «Преодоление метафизики» и продолжение I<sup>93</sup>.
- См. «История бытия» и продолжение<sup>94</sup>.

113

*Негативность*

### ПРИЛОЖЕНИЕ К I, 1 (С. 3)

В вопрошании гегелевской философии мешает и отвлекает не ход занятий сам по себе, в том числе и внешними обстоятельствами, — все это исходит от ее собственной точки зрения и «принципа».

Есть ли такая необходимость и нужда, был ли Гегель чем-то «действительным», был ли когда-нибудь Гегель чем-то действительным. «Оторванная от жизни» — всякая «философия».

Какова «точка зрения» мышления? *Абсолютный* идеализм; против рефлексивной философии и в соответствии с «принципом». Как философия определяет? Каков принцип?

Основа системы: субстанция есть субъект<sup>95</sup>; «бытие» есть «становление», но в соответствии с точкой зрения — его начало. Предисловие: субстанциальность есть субъективность («я мыслю»); бытие есть становление — существовательность и мышление.

Как <относиться> к подчеркиванию «негативности»? (См. Введение и *предисловие* к «Феноменологии духа»). Субстанция как субъект.

Мышление как форма исполнения: задание азбучной истины истолкования. Мышление — азбучная истина; существенность — помысленность; но мышление — высказывание (см. «Бытие и время»).

91. Неопубликованная работа из 3-го раздела Собрания сочинений.

92. Heidegger M. Nietzsche. Pfullingen: Verlag Günter Neske, 1961. Bd. 2. S. 399–454.

93. Неопубликованная работа из 3-го раздела Собрания сочинений.

94. Там же.

95. Hegel G. W. F. Phänomenologie des Geistes / J. Hoffmeister (ed). Leipzig, 1937. Vorrede. S. 20.

## ПРИЛОЖЕНИЕ I

### Г. В. Ф. ГЕГЕЛЬ. ИЗВЛЕЧЕНИЯ ПО ТЕМЕ «НЕГАТИВНОСТЬ»

114

Мартин  
Хайдеггер

#### ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА

...однако в абсолютном, в  $A = A$ , вообще ничего подобного нет, в нем все едино суть. Одно это знание, что в абсолютном все одинаково, противопоставлять различающему и осуществленному познанию или познанию, ищущему и требующему осуществления, — или выдавать свое абсолютное за ночь, в которой, как говорится, все кошки серы, — есть наивность пустоты в познании (Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Гегель Г. В. Ф. Собрание сочинений в 14 томах. М., 1959. Т. 4. С. 8. Также в: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000 (Серия: Памятники философской мысли). С. 15).

Живая субстанция, далее, есть бытие, которое поистине есть субъект или, что то же самое, которое поистине есть действительное бытие лишь постольку, поскольку она есть движение самоутверждения, или поскольку она есть опосредствование становления для себя иною. Субстанция как субъект здесь чистая простая негативность, и именно поэтому она есть раздвоение простого, или противопологающее удвоение, которое опять-таки есть негация этого равнодушного различия и его противоположности; только это восстанавливающееся равенство или рефлексия в себя самое в инобытии, а не некоторое первоначальное единство как таковое или непосредственное единство как таковое, — есть то, что истинно. Оно есть становление себя самого, круг, который предполагает в качестве своей цели и имеет началом свой конец и который действителен только через свое осуществление и свой конец. (Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Гегель Г. В. Ф. Собрание сочинений в 14 томах. М., 1959. Т. 4. С. 9. Также в: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000 (Серия: Памятники философской мысли). С. 15–16).

Однако, следуя определению, которое уже Аристотель дает природе как целесообразной деятельности, цель есть [нечто] непосредственное, покоящееся, неподвижное, которое само движет; таким образом, это — субъект. Его способность приводить в движение, понимаемая абстрактно, есть для-себя-бытие или чистая негативность. Результат только потому тождествен началу, что начало есть цель; — или: действительное только потому тождественно своему понятию, что непосредственное в нем са-

мом имеет в качестве цели самость или чистую действительность (Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Гегель Г. В. Ф. Собрание сочинений в 14 томах. М., 1959. Т. 4. С. 11. Также в: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000 (Серия: Памятники философской мысли). С. 17).

Деятельность разложения [на составные части] есть сила и работа рассудка, изумительнейшей и величайшей или, лучше сказать, абсолютной мощи. Неподвижный, замкнутый в себе круг, как субстанция содержащий свои моменты, есть отношение непосредственное и потому не вызывающее изумления. Но в том, что оторванное от своей сферы акцидентальное как таковое, в том, что связанное и действительное только в своей связи с другим приобретает собственное наличное бытие и обособленную свободу, — в этом проявляется огромная сила негативного; это — энергия мышления, чистого «я». Смерть, если мы так назовем упомянутую недействительность, есть самое ужасное, и для того, чтобы удержат мертвое, требуется величайшая сила. Бессильная красота ненавидит рассудок, потому что он от нее требует того, к чему она не способна. Но не та жизнь, которая страшится смерти и только бережет себя от разрушения, а та, которая претерпевает ее и в ней сохраняется, есть жизнь духа. Он достигает своей истины, только обретая себя самого в абсолютной разорванности. Дух есть эта сила не в качестве того положительного, которое отвращает взоры от негативного, подобно тому как мы, называя что-нибудь ничтожным или ложным, тут же кончаем с ним, отворачиваемся и переходим к чему-нибудь другому; но он является этой силой только тогда, когда он смотрит в лицо негативному, пребывает в нем. Это пребывание и есть та волшебная сила, которая обращает негативное в бытие. — Эта сила есть то же самое, что выше было названо субъектом, который тем, что он в своей стихии сообщает определенности наличное бытие, снимает абстрактную, т. е. только вообще сущую непосредственность, и тем самым есть подлинная субстанция, бытие или та непосредственность, у которой нет опосредствования вне ее, но которая сама есть это опосредствование (Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Гегель Г. В. Ф. Собрание сочинений в 14 томах. М., 1959. Т. 4. С. 17. Также в: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000 (Серия: Памятники философской мысли). С. 22–23).

[3. Познание в понятиях.] — Философия, напротив, не рассматривает несущественного определения, а рассматривает определение, поскольку оно существенно; не абстрактное или недействительное — ее стихия и содержание, а действительное, само-себя-полагающее и внутри-себя-живущее, наличное бытие в своем понятии. Это процесс, который создает себе свои

моменты и проходит их, и все это движение в целом составляет положительное и его истину. Эта истина заключает в себе, следовательно, в такой же мере и негативное, то, что следовало бы назвать ложным, если бы его можно было рассматривать как нечто такое, от чего следовало бы отвлечься. Само исчезающее правильнее рассматривать как существенное не в смысле чего-то застывшего, что, будучи отсечено от истинного, должно быть оставлено вне его, неизвестно где; подобным же образом и истинное нельзя рассматривать как мертвое положительное, покоящееся по другую сторону (Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Гегель Г. В. Ф. Собрание сочинений в 14 томах. М., 1959. Т. 4. С. 24. Также в: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000 (Серия: Памятники философской мысли). С. 29).

Наука должна организоваться только собственной жизнью понятия; в ней определенность, которая по схеме внешне наклеивается на наличное бытие, есть сама себя движущая душа наполненного содержания. Движение сущего состоит в том, что, с одной стороны, оно становится чем-то иным и тем самым — своим имманентным содержанием; с другой стороны, сущее возвращает в себя это развертывание или это свое наличное бытие, т. е. превращает себя само в некоторый момент и упрощается до определенности. В таком движении негативность есть различение и полагание наличного бытия. В этом возвращении в себя она есть становление уже определенной простоты. Именно этим способом содержание показывает, что его определенность не принята от другого и не пристегнута [к нему], но оно само сообщает ее себе и, исходя из себя, определяет себя в качестве момента и устанавливает себе место внутри целого (Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Гегель Г. В. Ф. Собрание сочинений в 14 томах. М., 1959. Т. 4. С. 28. Также в: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000 (Серия: Памятники философской мысли). С. 33).

Однако теперь мы нередко видим, как пренебрегают выражением, определенно обозначающим какое-нибудь понятие, и предпочитают другое выражение, которое, — хотя бы только потому, что оно заимствовано из чужого языка, — окутывает понятие туманом и тем самым звучит назидательнее. — Именно потому, что наличное бытие определено как вид, оно есть простая мысль; «нус», простота, есть субстанция. Благодаря своей простоте или равенству с самой собой она кажется прочной и сохраняющейся. Но это равенство с самой собой есть также негативность; это приводит к растворению названного прочного наличного бытия. На первый взгляд кажется, что определенность есть определенность только благодаря тому, что имеет отношение к чему-то иному, и ее движение кажется навязанным ей какой-то

посторонней силой; но как раз то, что она имеет свое инобытие в себе самой и что она есть самодвижение, содержится в названной простоте самого мышления; ибо эта простота есть сама себя движущая и различающая мысль и собственная внутренняя сущность, чистое понятие (Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Гегель Г. В. Ф. Собрание сочинений в 14 томах. М., 1959. Т. 4. С. 30. Также в: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000 (Серия: Памятники философской мысли). С. 35).

В резонерстве следует более четко выделить обе стороны, с которых ему противопоставляется мышление в понятиях. — Во-первых, резонерство относится негативно к постигнутому содержанию, умеет его опровергнуть и свести на нет. Усмотрение того, что дело обстоит не так, есть простая негативность; это есть то последнее, что само не может выступить за свои пределы и прийти к новому содержанию; для того, чтобы опять располагать каким-нибудь содержанием, оно должно откуда-нибудь раздобыть что-либо иное. Оно есть рефлексия в пустое «я», пустое тщеславие его знания. — Но это пустое тщеславие выражает не только то, что данное содержание пусто, но также и то, что само это усмотрение пусто; ибо оно есть негативное, которое не замечает внутри себя положительного. Вследствие того, что эта рефлексия не приобщает к содержанию самое свою негативность, она вообще — не в самой сути дела, а всегда за ее пределами. Поэтому она воображает, будто, утверждая пустоту, она всегда проникает дальше, чем какое-нибудь богатое содержанием воззрение. Напротив того, как выше указано, в мышлении, обращаемом к понятиям, негативное принадлежит самому содержанию и есть положительное и как его имманентное движение и определение, и как их целое. Понимаемое как результат, это мышление есть возникающее из этого движения определенное негативное и тем самым — также и некоторое положительное содержание (Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Гегель Г. В. Ф. Собрание сочинений в 14 томах. М., 1959. Т. 4. С. 32. Также в: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000 (Серия: Памятники философской мысли). С. 36–37).

Мы видели лишь то, чем является рабство по отношению к господству. Но оно есть самосознание, а потому нам нужно рассмотреть теперь, что есть оно в себе самом и для себя самого. На первых порах для рабства господин есть сущность; следовательно, самостоятельное для себя сущее сознание есть для него истина, которая, однако, для него еще не существует в нем. Но на деле оно имеет эту истину чистой негативности и для-себя-бытия в себе самом, ибо оно эту сущность испытало на себе. А именно, это сознание испытывало страх не по тому или иному поводу, не в тот или иной момент, а за все свое существо, ибо

оно ощущало страх смерти, абсолютного господина. Оно внутренне растворилось в этом страхе, оно все затрепетало внутри себя самого, и все незыблемое в нем содрогнулось. Но это чистое общее движение, превращение всякого устойчивого существования в абсолютную текучесть, есть простая сущность самосознания, абсолютная негативность, чистое для-себя-бытие, которое таким образом присуще этому сознанию. Этот момент чистого для-себя-бытия есть также для него, ибо в господине оно для него есть его предмет. Далее, оно есть не только это общее растворение вообще, но в служении оно действительно осуществляет его; тут оно во всех единичных моментах снимает свою привязанность к естественному наличному бытию и отделяется от него (*arbeitet dasselbe hinweg*) (Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Гегель Г. В. Ф. Собрание сочинений в 14 томах. М., 1959. Т. 4. С. 104–105. Также в: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000 (Серия: Памятники философской мысли). С. 102–103).

Формирование имеет, однако, не только то положительное значение, что служащее сознание этим становится для себя сущим как чистое для-себя-бытие, но оно имеет и негативное значение по отношению к своему первому моменту, страху. Ибо в процессе образования вещи собственная негативность, его для-себя-бытие, только благодаря тому становится для него предметом, что оно снимает противоположную сущую форму. Но это предметное негативное есть как раз та чужая сущность, перед которой оно трепетало. Теперь, однако, оно разрушает это чужое негативное, утверждает себя как таковое в стихии постоянства и становится благодаря этому для себя самого некоторым для-себя-сущим. В господине для-себя-бытие есть для него некоторое другое или оно есть только для него; в страхе для-себя-бытие присуще самому служащему сознанию; в процессе образования для-себя-бытие становится для него его собственным, и оно приходит к сознанию, что оно само есть в себе и для себя. Оттого, что форма выносится вовне, она не становится для него чем-то другим, нежели оно само, ибо именно форма есть его чистое для-себя-бытие, которое становится тут для него истиной. Таким образом, в силу этого обретения себя вновь благодаря себе самому оно становится собственным смыслом именно в труде, в котором, казалось, заключался только чужой смысл (Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Гегель Г. В. Ф. Собрание сочинений в 14 томах. М., 1959. Т. 4. С. 105–106. Также в: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000 (Серия: Памятники философской мысли). С. 103–104).

Если сознание формирует, не испытав первого абсолютного страха, то оно — только тщеславный собственный смысл; ибо

его форма или негативность не есть негативность в себе, и его формирование не может поэтому сообщить ему сознание себя как сущности. Если оно испытало не абсолютный страх, а только некоторый испуг, то негативная сущность осталась для него чем-то внешним, его субстанция не прониклась ею насквозь. Так как не вся полнота его естественного сознания была поколеблена, то оно в себе принадлежит еще определенному бытию; собственный смысл (*der eigene Sinn*) есть своенравие (*Eigensinn*), свобода, которая остается еще внутри рабства. Сколь мало для такого сознания чистая форма может стать сущностью, столь же мало она, с точки зрения распространения на единичное, есть общий процесс образования, абсолютное понятие; она есть некоторая сноровка, которая овладевает (*mächtig ist*) лишь кое-чем, но не общей властью (*Macht*) и не всей предметной сущностью (Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Гегель Г. В. Ф. Собрание сочинений в 14 томах. М., 1959. Т. 4. С. 106. Также в: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000 (Серия: Памятники философской мысли). С. 104).

[2. Скептицизм.] — Скептицизм есть реализация того, чего стоицизм есть только понятие, и действительный опыт того, что такое свобода мысли; она есть в себе негативное и должна проявить себя таким именно образом. С рефлексией самосознания в простую мысль о себе самом, вопреки этой рефлексии, из бесконечности на деле выпало самостоятельное наличное бытие или постоянная определенность; в скептицизме теперь для сознания обнаруживается полная несущественность и несамостоятельность этого «иног»; мысль становится всепоглощающим мышлением, уничтожающим бытие многообразно определенно-го мира, а негативность свободного самосознания обнаруживает себя в этом многостороннем формообразовании жизни как реальная негативность. — Из этого явствует, что подобно тому как стоицизм соответствует понятию самостоятельного сознания, выступавшего в виде отношения господства и рабства, так скептицизм соответствует реализации его, как негативного направления на инобытие, т. е. соответствует вожделению и труду. Но если вожделение и труд не могли выполнить негацию для самосознания, то, напротив, это полемическое направление против многообразной самостоятельности вещей увенчается успехом, потому что оно обращается против нее как свободное самосознание, еще раньше завершённое внутри себя; говоря определеннее — потому что в самом этом направлении есть мышление или бесконечность и самостоятельные элементы здесь со стороны их различия являются для него только исчезающими величинами. Различия, которые в чистом мышлении о себе самом суть только абстракция различий, становятся здесь всякими различиями, и всякое различенное бытие становится различием само-

сознания (Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Гегель Г. В. Ф. Собрание сочинений в 14 томах. М., 1959. Т. 4. С. 109. Также в: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000 (Серия: Памятники философской мысли). С. 107).

Так как негативность постигнута здесь не как движение процесса, а как успокоенное единство или простое для-себя-бытие, то она является, напротив, тем, благодаря чему вещь противопоставляет себя процессу и благодаря чему она как равнодушная к нему сохраняется внутри себя (Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Гегель Г. В. Ф. Собрание сочинений в 14 томах. М., 1959. Т. 4. С. 154. Также в: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000 (Серия: Памятники философской мысли). С. 149).

Если мы определим для-себя-бытие как простое сохраняющееся соотношение с самим собою, то его инобытие есть простая негативность, а органическое единство есть единство равного себе самому соотношения себя с собою и чистой негативности (Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Гегель Г. В. Ф. Собрание сочинений в 14 томах. М., 1959. Т. 4. С. 156. Также в: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000 (Серия: Памятники философской мысли). С. 151).

Сознание, так же как и самосознание, есть в себе, собственно говоря, разум; но лишь о сознании, для которого предмет определился как категория, можно сказать, что оно обладает разумом; — но это еще не означает знание того, что такое разум. — Категория, которая есть непосредственное единство бытия (*des Seins*) и «своего» (*des Seinen*), должна пройти через обе формы, и наблюдающее сознание есть именно то сознание, для которого категория выступает в форме бытия. В своем результате это сознание высказывает в качестве положения то, бессознательной достоверностью чего оно является, — положение, которое содержится в понятии разума. Это положение есть бесконечное суждение, гласящее, что самость есть некоторая вещь, — суждение, которое само себя снимает. Этим результатом, стало быть, определенно присовокуплено к категории то, что она есть эта снимающая себя противоположность. Чистая категория, которая есть для сознания в форме бытия или непосредственности, есть непосредствованный еще, лишь имеющийся налицо предмет, а сознание есть столь же непосредствованное отношение [к нему]. Момент указанного бесконечного суждения есть переход непосредственности в опосредствование или негативность. Имеющийся налицо предмет определен поэтому как предмет негативный, а сознание — как самосознание по отношению к нему. Другими словами, категория, которая в наблюдении прошла через форму бытия, установлена теперь в форме для-себя-бытия;

сознание более не хочет непосредственно находить себя, а хочет породить себя само своей деятельностью. Оно само есть себе цель своего действия, как в наблюдении для него важны были только вещи (Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Гегель Г. В. Ф. Собрание сочинений в 14 томах. М., 1959. Т. 4. С. 185. Также в: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000 (Серия: Памятники философской мысли). С. 178).

Самосознание, которое есть всего лишь понятие духа, начинает этот путь в определенности — быть для себя сущностью в качестве единичного духа; и его цель, следовательно, претворить себя в действительность как единичное и как таковое наслаждаться собою в ней. В определении — быть для себя сущностью как для-себя-сущее — оно есть негативность другого; в своем сознании поэтому оно само как положительное противостоит такому, которое хотя и есть, но для него имеет значение некоего не в-себе-сущего; сознание выступает раздвоенным на данную уже найденную действительность и на цель, которую оно осуществляет путем снятия этой действительности и которую оно, напротив, делает действительностью на место первой (Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Гегель Г. В. Ф. Собрание сочинений в 14 томах. М., 1959. Т. 4. С. 192. Также в: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000 (Серия: Памятники философской мысли). С. 184).

[1. Понятие индивидуальности как реальной индивидуальности.] — Понятие этой индивидуальности, поскольку она как таковая для себя самой есть вся реальность, есть прежде всего результат; она еще не проявила своего движения и реальности и выявлена здесь непосредственно как простое в-себе-бытие. Но негативность, которая есть то же, что выступает как движение, присуща простому «в себе» как определенность; и бытие или простое «в себе» становится определенным объемом. Индивидуальность выступает поэтому как первоначальная, определенная натура: как первоначальная натура, ибо она есть в себе, и как первоначально определенная, ибо негативному присуще в-себе [-бытие], и это «в себе» есть благодаря этому некоторое качество. Это ограничение бытия не может, однако, ограничить *действования* сознания, ибо последнее есть здесь некоторое завершенное соотношение себя с самим собою; соотношение с «иным» снято, а это соотношение было бы его ограничением (Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Гегель Г. В. Ф. Собрание сочинений в 14 томах. М., 1959. Т. 4. С. 210. Также в: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000 (Серия: Памятники философской мысли). С. 201–202).

... для действия названная определенность, с одной стороны, потому не есть ограничение, за пределы которого оно хо-

тело бы выйти, что, будучи рассматриваема как сущее качество, она есть простая окраска стихии, в которой оно движется; а с другой стороны, негативность есть определенность, присущая только бытию; действие же само есть не что иное, как негативность; в действующей индивидуальности, следовательно, определенность растворяется в негативность вообще или в совокупность всей определенности (Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Гегель Г. В. Ф. Собрание сочинений в 14 томах. М., 1959. Т. 4. С. 211. Также в: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000 (Серия: Памятники философской мысли). С. 102).

Таким образом, абсолютная свобода как чистое равенство всеобщей воли с самой собой заключает в себе негацию, а тем самым и различие вообще, и она развивает последнее, в свою очередь, как действительное различие. Ибо чистая негативность в равной самой себе всеобщей воле имеет стихию устойчивого существования или субстанцию, в которой реализуются ее моменты, у нее есть материя, которую она может обратить в свою определенность; и поскольку эта субстанция проявила себя как негативное для единичного сознания, постольку, следовательно, опять образуется организация духовных масс, на долю которых достается множество индивидуальных сознаний. Эти последние, испытавшие страх перед своим абсолютным господином — перед смертью — в свою очередь мирятся с негацией и различиями, распределяются по массам и возвращаются к разделенному и ограниченному произведению, а тем самым и к своей субстанциональной действительности (Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Гегель Г. В. Ф. Собрание сочинений в 14 томах. М., 1959. Т. 4. С. 319. Также в: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000 (Серия: Памятники философской мысли). С. 303).

#### Г. В. Ф. ГЕГЕЛЬ. НАУКА ЛОГИКИ

Рассудок дает определения и твердо держится их; разум же отрицателен и диалектичен, ибо он обращает определения рассудка в ничто; он положителен, ибо порождает всеобщее и постигает в нем особенное. Подобно тому как рассудок обычно понимается как нечто обособленное от разума вообще, так и диалектический разум обычно принимается за нечто обособленное от положительного разума. Но в своей истине разум есть дух, который выше их обоих; он рассудочный разум или разумный рассудок. Он есть отрицательное (*das Negative*), то, что составляет качество и диалектического разума, и рассудка. Этот дух отрицает простое (*das Einfache*) и тем самым полагает определенное различие, которым занимается рассудок; он также разлагает это различие, тем самым он диалектичен. Однако он не задержива-

ется на этом нулевом результате, а выступает в нем и как нечто положительное, и, таким образом, восстанавливает первоначальное простое, но как всеобщее, которое конкретно внутри себя. Под конкретно всеобщее не подводится то или другое данное особенное, а в указанном процессе определения и в разлагании его уже определилось вместе с тем и особенное. Это духовное движение, дающее себе в своей простоте свою определенность, а в ней — и равенство с самим собой, это движение, представляющее собой, стало быть, имманентное развитие понятия, есть абсолютный метод познания и вместе с тем имманентная душа самого содержания. — Я утверждаю, что философия способна быть объективной, доказательной наукой лишь на этом конструирующем себя пути. — Таким способом я попытался в «Феноменологии духа» изобразить сознание. Сознание есть дух, как конкретное знание, и притом погрязшее во внешнем. Но движение форм этого предмета, подобно развитию всякой природной и духовной жизни, покоится только на природе чистых сущностей, составляющих содержание логики. Сознание как дух, который охватывает лишь явления и который освобождается на своем пути от своей непосредственности и сращенности с внешним, становится чистым знанием, дающим себе в качестве предмета указанные чистые сущности, как они суть сами по себе. Они чистые мысли, мыслящий свою сущность дух. Их самодвижение есть их духовная жизнь и представляет собой то, что конституирует науку и изображением чего она является (Гегель Г. В. Ф. Наука логики в трех томах. М.: Мысль, 1970 (Серия: Философское наследие). Т. 1. С. 78–79).

### *Отрицательное*

Заглавия и подразделения, встречающиеся в настоящей системе, сами по себе также не имеют никакого другого значения, помимо указания на последующее содержание. Но, кроме того, при рассмотрении самой сути дела должны найти место необходимость связи и имманентное возникновение различий, ибо они входят в собственное развитие определения понятия.

То, с помощью чего понятие ведет само себя дальше, это — указанное выше отрицательное, которое оно имеет в самом себе; это составляет подлинно диалектическое. Диалектика, которая рассматривалась как некая обособленная часть логики и относительно цели и точки зрения которой господствовало, можно сказать, полное непонимание, оказывается благодаря этому совсем в другом положении. Платоновская диалектика даже в «Пармениде», а в других произведениях еще более непосредственно, с одной стороны, также имеет своей целью только разбор и опровержение ограниченных утверждений через них же самих, с другой стороны, вообще имеет своим результатом ничто. Обыч-

но видят в диалектике лишь внешнее и отрицательное действие, не относящееся к самой сути дела, вызываемое только тщеславлением как некоторой субъективной страстью колебать и разлагать прочное и истинное, или видят в ней по меньшей мере действие, приводящее к ничто как к тому, что составляет тщету диалектически рассматриваемого предмета.

Кант отвел диалектике более высокое место, и это одна из величайших его заслуг: он освободил ее от видимости произвола, которая, согласно обычному представлению, присуща ей, и изложил ее как необходимую деятельность разума (Гегель Г. В. Ф. Наука логики в трех томах. М.: Мысль, 1970 (Серия: Философское наследие). Т. 1. С. 109).

*Отрицание, бытие, небытие,  
реальное различие*

Я как *обладатель* ста талеров или как *необладатель* их или же я как *представляющий* себе сто талеров или не представляющий себе их — это, конечно, разное содержание. Выразим это в более общем виде: абстракции бытия и ничто перестают быть абстракциями, когда они получают определенное содержание; в этом случае бытие есть реальность, определенное бытие ста талеров, ничто есть отрицание, определенное небытие этих талеров. Само же это определение содержания, сто талеров, рассматриваемое также абстрактно, само по себе, остается без изменений, одним и тем же и в том, и в другом случае. Но когда, далее, бытие берется как имущественное состояние, сто талеров вступают в связь с некоторым состоянием, и для последнего такого рода определенность, которую они составляют, не безразлична; их бытие или небытие есть лишь *изменение*; они перенесены в сферу *наличного бытия*. Поэтому, если против единства бытия и ничто возражают, что, мол, не безразлично, имеется ли то-то (100 талеров) или не имеется, то заблуждаются, относя различие между моим *обладанием* и *необладанием* ста талерами только за счет бытия или небытия. Это заблуждение, как мы показали, основано на односторонней абстракции, опускающей *определенное наличное бытие*, которое имеется в такого рода примерах, и удерживающей лишь бытие и небытие, так же как и, наоборот, превращающей абстрактное бытие и [абстрактное] ничто, которое должно постигнуть, в определенное бытие и ничто, в наличное бытие. Лишь *наличное бытие* содержит реальное различие между бытием и ничто, а именно *нечто* и *иное*. — Это реальное различие предстает перед представлением вместо абстрактного бытия и чистого ничто и лишь мнимого различия между ними.

Как выражается Кант, «посредством существования (Existenz) нечто вступает в контекст совокупного опыта». «Благо-

даря этому мы получаем одним предметом *восприятия* больше, но наше *понятие* о предмете этим не обогащается». — Это, как вытекает из предыдущего разъяснения, означает следующее: посредством существования, главным образом потому, что нечто есть определенное существование, оно находится в связи с *иным*, и, между прочим, также с неким воспринимающим. — Понятие ста талеров, говорит Кант, не обогащается от того, что их воспринимают. *Понятием* Кант здесь называет означенные выше *изолированно* представляемые сто талеров. В такой изолированности они, правда, суть некоторое эмпирическое содержание, но содержание оторванное, не связанное с *иным* и не имеющее определенности в отношении иного. Форма тождества с собой лишает их соотношения с иным и делает их безразличными к тому, восприняты ли они или нет. Но это так называемое *понятие* ста талеров — ложное понятие; форма простого соотношения с собой не принадлежит самому такому ограниченному, конечному содержанию; она форма, приданная ему субъективным рассудком и заимствованная им у этого рассудка; сто талеров — это не нечто соотносящееся с собой, а нечто изменчивое и преходящее (Гегель Г. В. Ф. Наука логики в трех томах. М.: Мысль, 1970 (Серия: Философское наследие). Т. 1. С. 143–144).

*Бытие и небытие  
и их переход друг в друга*

Здесь следует рассмотреть некоторые явления, возникающие от того, что изолируют друг от друга бытие и ничто и полагают одно вне сферы другого, так что тем самым отрицается переход.

Парменид признавал только бытие и был как нельзя более последователен, говоря в то же время о ничто, что его *вовсе нет*; имеется лишь бытие. Бытие, взятое совершенно отдельно, есть неопределенное, следовательно, никак не соотносится с иным; поэтому кажется, что, исходя *из этого начала*, а именно из самого бытия, нельзя *двигаться дальше*, что, для того чтобы двинуться дальше, надо присоединить к нему *извне* нечто чуждое. Дальнейшее движение, [выражаемое положением о том], что бытие есть то же самое, что ничто, представляется, стало быть, как второе, — абсолютное начало — как переход, стоящий отдельно и внешне примыкающий к бытию. Бытие вообще не было бы абсолютным началом, если бы у него была какая-нибудь определенность; оно тогда зависело бы от иного и не было бы непосредственным, не было бы началом. Если же оно неопределенно и тем самым есть истинное начало, то у него и нет ничего такого, с помощью чего оно переходило бы в иное, оно в то же время есть и *конец*. Столь же мало может что-либо вырваться из него, как и ворваться в него; у Парменида, как и у Спинозы, нет продвижения от бытия или абсолютной субстанции к отрицательному,

конечному. Если же все-таки совершается такое продвижение (что, исходя из бытия, лишено соотношений и, стало быть, лишено продвижения, можно, как мы заметили, осуществить только внешне), то это движение есть второе, новое начало. Так, у Фихте его абсолютнейшее, безусловное основоположение  $A = A$  есть *полагание*; второе основоположение — *противоположение*; это второе основоположение, согласно Фихте, *отчасти* обусловлено, *отчасти* безусловно (оно, следовательно, есть противоречие внутри себя). Это — продвижение внешней рефлексии, которое снова так же отрицает то, с чего оно начинается как с чего-то абсолютного, — противопоставление есть отрицание первого тождества, — как тотчас же определенно делает свое второе безусловное обусловленным. Но если бы [здесь] поступательное движение, т. е. снятие первого начала, было вообще правомерно, то в самом этом первом должна была бы заключаться возможность соотнесения с ним некоего иного; оно, стало быть, должно было бы быть чем-то *определенным*. Однако *бытие* или даже абсолютная субстанция не выдает себя за таковое. Напротив, Оно есть *непосредственное*, еще всецело *неопределенное* (Гегель Г. В. Ф. Наука логики в трех томах. М.: Мысль, 1970 (Серия: Философское наследие). Т. 1. С. 154).

## ПРИЛОЖЕНИЕ II

### РУССКО-НЕМЕЦКИЙ ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ

<b>беспредпосылочный</b> — bedingungslos	<b>инобытие</b> — Das Anderssein
<b>бытийное присутствие</b> — Das Dasein	<b>исходная аксиома</b> — Grundstellung
<b>бытийствование</b> — Die Wesung	<b>исчезновение</b> — Entwerden (и производные)
<b>внедренность</b> — Innestehen	<b>ловля-в-прыжке</b> — Ersprungung
<b>встретить</b> — einholen (и производные)	<b>машинальность мышления</b> — Gedankenlosigkeit
<b>данность</b> (в смысле существова- ния) — Zuständigkeit	<b>набрасывание</b> — Das Entwerfen
<b>демонтаж</b> — Der Abbau	<b>набросок</b> — Der Entwurf
<b>здешность</b> — Die Daheit	<b>настоятельность</b> — Die Inständigkeit
<b>зияние</b> — Die Nichtung, Das Nichten	<b>негативность</b> — Die Negativität
<b>зияющее</b> — Das Nichtende	<b>недействительный,</b> недействительность — Nichtig, Nichtigkeit
<b>изготовка</b> (сознательное приго- товление к чему-то) — Ansatz	<b>ничтожно</b> — Nichthaft ( <i>adv.</i> )
<b>имеющееся</b> — Das Vorhandene	<b>обращение</b> — Umkehrung
<b>инаковость</b> — Andersheit	<b>опамятование</b> — Besinnung

**основное положение** — Grundsatz  
**отвергание** — Verneinung  
**отклонение** — Verweigerung  
**отрешение** — Entausserung, Loslösung  
**отрицание** — Die Negation  
**отрицательное** — Das Nichthafte  
**отрицательность** — Die Nichtheit  
**подставка** — Gestell  
**полагание предела** (т. е. терминация) — Das Scheiden  
**положение о сущности** — Wesenssatz  
**помысленность** — Gedachtheit  
**прекращение** — Aussetzung  
**приобщение** — Einbezug  
**присутственность** — Anwesenheit  
**просвет** — Lichtung  
**разбирательство** — Auseinandersetzung  
**разверзть зияние** — nichten (*verbum*)

**разделение** — Unterscheidung  
**разделенность** — Unterschiedenheit  
**различие** — Unterschied  
**разрешение** (т. е. окончательное решение, результат) — Entscheidung  
**самость** — Das Selbst  
**сбывание** — Ereignung  
**спонтанность** — Unvermitteltheit  
**существовательность** — Die Seiendheit  
**сущностная соотнесенность** — Wesenszugehörigkeit  
**сущностное основание** — Wesensbestand  
**сущностный устой, фундамент** — Wesenssetzung  
**то, что подлежит мышлению** — Das Zudenkende  
**тождественность** — Selbigkeit (от *dasselbe*, «то же самое»)  
**уничтожение** — Aufhebung

## НЕМЕЦКО-РУССКИЙ ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ

**Das Anderssein** — инобытие  
**Andersheit** — инаковость  
**Ansatz** — изготовка (сознательное приготовление к чему-то)  
**Anwesenheit** — присутственность  
**Der Abbau** — демонтаж  
**Aufhebung** — уничтожение  
**Auseinandersetzung** — разбирательство  
**Aussetzung** — прекращение  
**bedingungslos** — беспредрпосылочный  
**Besinnung** — опамятование  
**Das Dasein** — бытийное присутствие  
**Die Daheit** — здешность

**Grundsatz** — основное положение  
**Einbezug** — приобщение  
**einholen** (и производные) — встретить  
**Entausserung** — отрешение  
**Entscheidung** — разрешение (т. е. окончательное решение, результат)  
**Ersprungung** — ловля-в-прыжке  
**Entwerden** (и производные) — исчезновение  
**Das Entwerfen** — набрасывание  
**Der Entwurf** — набросок  
**Ereignung** — сбывание  
**Entausserung** — отрешение

**Gestell** — подставка  
**Gedankenlosigkeit** — машинальность мышления  
**Gedächtheit** — помысленность  
**Grundstellung** — исходная аксиома  
**Innestehen** — внедренность  
**Inständigkeit** — настоятельность  
**Lichtung** — просвет  
**Loslösung** — отрешение  
**Die Negation** — отрицание  
**Die Negativität** — негативность  
**Die Nichtheit** — отрицательность  
**Das Nichthafte** — отрицательное  
**Nichthaft** (adv.) — ничтожно  
**Nichtig, Nichtigkeit** — недействительный, недействительность  
**Die Nichtung** — зияние  
**Das Nichten** — зияние  
**nichten** (verbum) — разверзть зияние  
**Das Nichtende** — зияющее  
**Das Selbst** —самость  
**Die Seiendheit** — существовательность

**Selbigkeit** — тождественность (от dasselbe, «то же самое»)  
**Das Scheiden** — полагание предела (т. е. терминация)  
**Umkehrung** — обращение  
**Unterscheidung** — разделение  
**Unterschiedenheit** — разделенность  
**Unterschied** — различие  
**Unvermitteltheit** — спонтанность  
**Verneinung** — отвергание  
**Das Vorhandene** — имеющееся  
**Verweigerung** — отклонение  
**Wesensbestand** — сущностное основание  
**Wesenssetzung** — сущностный устой, фундамент  
**Die Wesung** — бытийствование  
**Wesenssatz** — положение о сущности  
**Wesenszugehörigkeit** — сущностная соотнесенность  
**Das Zudenkende** — то, что под-лежит мышлению  
**Zuständlichkeit** — данность (в смысле существования)