

Ἑρμηνεία

Журнал философских переводов

№1 (7) 2015



Главный редактор

Олег Матвейчев

Содержание

Ян Кристал. Плотин о структуре самосозерцания <i>Перевод А. Бухаровой, Г. Котенко</i>	3
Агнижка Киевска. Божественное небытие у Эриугены и Кузанского <i>Перевод А. Авдохина</i>	27
Якоб Буркхардт. Индивидуальное и всеобщее (Великие исторические личности) <i>Перевод с немецкого В. Бакусева</i>	45
Мартин Хайдеггер. Понятие времени: доклад перед Марбургским теологическим обществом <i>Перевод с немецкого А. Фомина</i>	77
Карл Шмитт. Предисловие к «Понятию политического» Вызов <i>Перевод с немецкого Е. А. Росси</i>	97
Ханс-Георг Гадамер. Европейское восприятие времени <i>Перевод с немецкого А. Фомина</i>	107

Плотин о структуре самосозерцания

Я Н К Р И С Т А Л

Ian Crystal. Plotinus on the Structure of Self-Intellection // Phronesis, Vol. 43. No. 3 (Aug., 1998). Leiden: Brill, pp. 264–286
Перевод Ангелина Бужаровой, Глеба Котенко

РЕЗЮМЕ

В этой статье я показываю, что Плотин предлагает нам новое и интересное понимание самосозерцания. Оно инспирировано отчасти дилеммой Секста Эмпирика, которая поставила проблему постижения умом самого себя. Значимость дилеммы Секста состоит в том, что она устанавливает рамки, внутри которых должна рассматриваться подобная познавательная деятельность, а именно ум должен постигать себя или как (*qua*) часть или как (*qua*) целое. Однако ни то ни другое, согласно Сексту, невозможно. Плотин, на мой взгляд, успешно разрешает данную дилемму и ему удается объяснить, каким образом ум может мыслить себя в качестве (*qua*) целого. В частности, Плотин предлагает такое понимание самосозерцания, в соответствии с которым мыслящий субъект становится активным в том смысле, что он порождает содержание своего мышления, т. е. себя самого; этот шаг знаменует разрыв с традиционным платонистическим/аристотелевским пониманием ума. Сама статья устроена следующим образом. Я начинаю с изложения дилеммы Секста о самосозерцании. Затем, посредством анализа ноэтической структуры ума, я пытаюсь показать, как Плотину удается представить самосозерцание в качестве целого, постигающего целое. Завершается статья рассмотрением платиновской аналогии света, посредством которой объясняется, как протекает этот мыслительный процесс.

Я бы хотел выразить признательность М. М. МакКейб (М. М. McCabe), Ричарду Сорабджи (Richard Sorabji), Кристоферу Джиллу (Christopher Gill) и Жерару О’Дали (Gerard O’Daly) за их бесценные комментарии к более ранним вариантам данной статьи. Мне бы хотелось также поблагодарить редакторов, Кэмп Алгра (Kemp Algra) и Кристофера Роу (Christopher Rowe), за их в высшей степени полезные комментарии. Автор берет на себя ответственность за любые ошибки в статье.

На эпистемологию Плотина сильное влияние оказал Секст Эмпирик¹. Это влияние может быть распознано, например, в том, каким образом ум, вторая ипостась у Плотина, постигает себя.

Согласно Плотину, ум действительно мыслит себя только в случае, если он мыслит себя как (*qua*) целое, а не как (*qua*) часть². Это рассуждение инспирировано, по крайней мере частично, дилеммой, выраженной Секстом Эмпириком³. Ведь Секст утверждал, что познающий себя ум может познавать себя либо как (*qua*) часть, либо как (*qua*) целое.

Ибо если ум постигает себя, то он либо как целое будет постигать себя, либо он станет постигать себя не как целое, но используя для этого часть себя. *Против математиков* (*Adv.Mathematicos*), VII 310–311

Оба положения, согласно Сексту, лишены доказательности. В случае когда ум познает себя таким образом, что одна его часть постигает другую, мы впадаем в дурную бесконечность, поскольку часть-субъект (*subject-part*) отождествится со своим объектом в акте познания, в результате чего возникнет необходимость в другом познающем субъекте и так до бесконечности (*ad infinitum*):

...а если посредством части, то как, в свою очередь, будет эта часть [ума] усматривать себя? И так далее до бесконечности. *Против математиков*. (*Adv.Mathematicos*), VII 312

Если, с другой стороны, познающий субъект постигает себя как (*qua*) целое, то, согласно Сексту, субъекту познания не будет соответствовать никакой объект познания:

Теперь — как целое — он не сможет познать себя. Поскольку, если он познает себя как целое, он будет целиком познанием и познающим, и познаваемый объект будет ничем, поскольку целым будет познающий субъект;...Как целое он не найдет для себя объекта (*ζητούμενον*). *Против математиков*. (*Adv.Mathematicos*), VII 311–312

Таким образом, понимание акта познания как отношения целого к целому не удовлетворяет субъект-объектному отношению, характерному для акта познания, поскольку место объ-

1. Это утверждение отнюдь не оригинально. О влиянии скептических аргументов, в частности Секста, на Плотина см. J. Pépin, «Eléments pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme», *Revue Philosophique* 146 (1956), pp. 54–5, Richard T. Wallis,
2. См. 5.3 [49].6.6–8 и 5.8 [31].4.22–25 в указ. соч.
3. Я говорю, по крайней мере частично, поскольку на Плотина оказывал влияние не только Секст. Очевидно, что Платон и Аристотель оказали огромное влияние на формирование взглядов Плотина относительно ума и самосозерцания.

екта остается пустым, в результате чего сам акт оказывается бессодержательным.

Плотин также отвергает понимание самопознания как отношения части к части. Поясняя это, он указывает на то, что познание своего прошлого не расценивается как самосозерцание именно в силу того, что здесь имеет место случай, когда одна часть нас воспринимает или постигает другую часть:

Ибо при таких условиях познающее и познаваемое не составляли бы целого, поскольку познающее познавало бы вещи, единые с ней, но при этом не познавало себя, но это не то мыслящее само себя, которое мы ищем (*ζητούμενον*)⁴, а просто нечто одно, познающее нечто другое. 5.3 [49].1.9–13⁵

Однако, как я намереваюсь показать, Плотин бросает вызов второй части дилеммы Секста и доказывает, что отношение целого к целому — это и есть структура самосозерцания. Плотин показывает, что ум действительно схватывает себя как (*qua*) целое таким образом, что субъект-объектное отношение сохраняется. Таким образом, дилемма Секста, по крайней мере вторая ее часть, дает импульс Плотину, поскольку рассуждения Плотина разворачиваются в обозначенных Секстом рамках. Конечно, Плотин не соглашается с критикой Секстом модели «целое/целое», однако именно в этом споре с Секстом он и переосмысляет отношение между познающим субъектом и его умопостигаемым объектом (умопостигаемыми объектами), обнаруживая тем самым новую структуру самосозерцания⁶.

1. ОТНОШЕНИЕ ДИСКУРСИВНОГО УМА К ОБЪЕКТАМ

Чтобы понять учение Плотина об уме (и, следовательно, о самосозерцании), необходимо рассмотреть его в более широком контексте психологии и эпистемологии Плотина. Сложность в том,

4. Даже определенные формулировки Плотина поразительно схожи с лексикой Секста. Так, у Секста читаем: *οὐδὲν ἔσται τὸ ζητούμενον*, в то время как у Плотина находим: *ἔσται τε οὐ τὸ ζητούμενον*.
5. А также 5.3 [49].6.6–8 указ. соч. Текст и переводы, если не указаны иные, основаны на А. Н. Armstrong's Loeb edition. *The Enneads*, 7 vols., trans. A. N. Armstrong (London: Loeb Classical Library. William Heinemann Ltd., 1966–88).
6. Данную точку зрения также развивает Е. К. Эмилссон в работе «Плотин об объектах мышления» (Е. К. Emilsson, «Plotinus on the Objects of Thought»). Однако, на мой взгляд, в интерпретации Эмилссона содержится неточность, которая состоит в том, что понятие целого («wholes») и субъект-объектное различие представляются несовместимыми. В этом смысле Эмилссон рассматривает Плотина как проponenta утверждения Секста, согласно которому ум не может знать себя как целое и в то же самое время обладать объектом познания.

что Плотин выделяет два, а не один вида деятельности ума: дискурсивную, или дианоэтическую (*διάνοια*, *dianoetic*)⁷, и ноэтическую (*noetic*). Позвольте мне начать с обозначения общего для этих видов деятельности ума момента. Согласно Плотину, любой акт ума — дискурсивный или какой-либо иной — есть процесс, в котором мыслящий субъект мыслит некоторый объект:

Необходимо знать и понимать, что любое мышление (*νόησις πάσα*) происходит из чего-то (*ἐκ τινός*) и является мышлением о чем-то (*τινός*). 6.7 [38].40.5–6

Все мыслящее (*νόησις*) должно обладать некоторым объектом или содержанием, которое мыслится (*τινός*). В противном случае сам акт окажется бессодержательным. Поэтому два вида деятельности ума будут различаться по типу объектов мышления и по типу отношений между мыслящим субъектом и объектом его мысли⁸.

Согласно Плотину, часть души, размышляющая дискурсивно, соединяет (*συνάγων*), разделяет (*διαίρων*) и сравнивает впечатления (*τύποι* или *εἰδῶλα*, *impressions*), получаемые как из чувственного, так и духовного миров, с впечатлениями, полученными ранее⁹. Так, например, некто распознает индивида, скажем Сократа, сравнивая возникающие впечатления об этом индивиде с прежними впечатлениями о нем¹⁰. Оценочные суждения вроде «Сократ хороший» выносятся в соответствии с тем, что Плотин называет правилами (*κανόνες*), присущими разумной части души. Однако как эти правила, так и образы не зарождаются в разумной части души. Напротив, дискурсивно мыслящий субъект получает благодаря свету ума¹¹. «Ум пишет на душе»¹². Таким образом, правила (*κανόνες*) могут быть объединены с впечатлениями (*τύποι*), поскольку они составляют некоторую часть всего содержания, которое дается рациональной части души, отличаясь лишь по выполняемой ими функции: душа использует их как средство для вынесения суждений о других вещах.

Какие выводы о дискурсивной деятельности могут быть сделаны из сказанного? То, что дианоэтическая способность, или

7. См. 5.3 [49].3.35. О понятиях, используемых Плотинем при рассмотрении дискурсивного мышления, таких как *τὸ διανοητικόν*, *λογιστικόν* или *λογισμός*, см. John Rist «Integration and Undescended Soul in Plotinus», *American Journal of Philology* 88 (1967), p. 416 and L. Gerson, *Plotinus*, p. 250, n. 63.

8. Тот факт, что Плотин считает, что всякое мышление есть мышление о чем-то, что, по-видимому, относится и к самосозерцанию, не доказывает тезис Эмилсона, обсуждаемый в сноске 7.

9. 5.3 [49].2.7–14 и 5.3 [49].3.35–40.

10. 5.3 [49].3.3–7.

11. 5.3 [49].3.10–12 и 4.15–19.

12. 5.3 [49].4.22. Вне всяких сомнений Плотин здесь имеет в виду «О душе» 3.4 Аристотеля.

субъект, воспринимает τύποι или εἶδωλα принципиально, поскольку это означает, что объекты данной мыслительной способности обладают независимым, внешним существованием. Отношение дискурсивного субъекта к объектам опосредовано образами (images), проистекающими из этих объектов. Дискурсивный субъект не имеет непосредственного контакта с самими вещами¹³. Даже правила (χρόνες), присущие этой способности, есть только образы — образы того, что в строгом смысле слова существует в духовном (ноэтическом) мире¹⁴. Итак, поскольку для осуществления дискурсивной функции дианоэтической способности необходима данность того, что существует объективно и независимо от нее, можно заключить, что сама по себе эта способность не производит собственное содержание, а, напротив, устроена таким образом, что обращается к находящемуся вне нее:

Обращается ли в таком случае эта рассуждающая (διανοητικὸν) часть души к себе самой? Нет, не обращается. Она лишь обладает пониманием впечатлений (τύπων), получаемых с обеих сторон. 5.3 [49].2.23–26.

В силу такого отношения дискурсивный субъект направляет свой взор исключительно на внешние объекты.

Из вышесказанного можно сделать два очень важных вывода о дискурсивном мышлении. Во-первых, ему свойственно ошибаться, потому что его отношение к объектам опосредовано впечатлениями (impressions). Плотин принимает, таким образом, доводы скептиков о ненадежности впечатлений. Однако, по Плотину, ошибкам подвержен только дискурсивный ум. Принятие тезиса скептиков об обманчивости впечатлений определило взгляды Плотина на природу ноэтического ума, поскольку Плотин полностью удаляет впечатления из области ноэтического¹⁵. Вследствие избавления от впечатлений ноэтический ум становится непогрешимым. Впоследствии будет показано, что Плотину удастся устранить из ноэтического ума впечатления благодаря утверждению, согласно которому объекты ноэтического ума содержатся в нем самом. И, в свою очередь, это положение, назовем его «тезис интернальности» (internality thesis), позволяет Плотину преодолеть вторую трудность Секста. Иными словами,

13. Ср. E. K. Emilsson, «Cognition and its Objects», *The Cambridge Companion to Plotinus*, p. 225.

14. 5.3 [49].4.21–23.

15. Эмилссон, на мой взгляд, хорошо высказывается на этот счет: «Таким образом, вместо того чтобы пытаться показать, в чем ошибаются скептики, Плотин видит своей задачей найти приемлемые предпосылки, составляющие основу знания, невосприимчивую к атакам скептиков». E. K. Emilsson, «Plotinus on the Objects of Thought», p. 36.

«тезис интернальности» сыграет существенную роль в учении Платона об уме, способном созерцать себя как (qua) целое.¹⁶

Второй вывод, который следует сделать из сказанного о дискурсивном уме, состоит в том, что дискурсивный ум не может познавать сам себя, поскольку отношение между субъектом и объектом на этом уровне не означает отношение тождества. Только на ноэтическом уровне возникает это отношение и, соответственно, только на нем возможно самосозерцание:

Но почему бы нам не приписать этой части [дианоэтической] самосозерцание и не закончить с этим вопросом? Потому что эта часть по своей природе созерцает внешнее по отношению к себе (τὰ ἔξω σκοπεῖσθαι), но мы думаем, что уму свойственно наблюдать то, что принадлежит ему самому и что заключено в нем самом (ἡψὲ δὲ ἀξιοῦμεν ὑπάρχειν τὰ αὐτοῦ καὶ τὰ ἐν αὐτῷ σκοπεῖσθαι). 5.3 [49].3.16–19¹⁷

Итак, давайте обратимся к ноэтическому уму с целью раскрытия такого представления о самосозерцании¹⁸.

II. ОТНОШЕНИЕ НОЭТИЧЕСКОГО УМА К СЕБЕ

Ноэтическая деятельность, будучи интеллектуальной деятельностью, также должна быть мышлением о чем-то¹⁹. Она должна обладать некоторым ментальным содержанием. Для того чтобы понять учение Плотина об уме и отношении ума к тому, что он мыслит, необходимо в первую очередь рассмотреть формальную структуру умственной деятельности. Здесь различаются две фазы или ступени²⁰. Первая — фаза неразвитого и неопределен-

16. См. заключительный раздел.

17. См. также: 5.3 [49].7.25–26. Указание в этом фрагменте на часть души, созерцающую то, что заключено в ней самой, никак не опровергает мое рассуждение, поскольку по всем признакам эта часть и есть ум. Это связано с доктриной Плотина, в соответствии с которой душа не полностью происходит от ума; это доктрина, которую последующие неоплатоники стали отвергать, см. Proclus, *Elements of Theology*, § 211.

18. Тем не менее было бы неправильно выводить из этого представления, что дианоэтическая способность совершенно нереклексивна. Она должна обладать некоторым знанием себя. Например, она знает, что является дискурсивным мышлением, и поэтому постигает мир вокруг себя, который на нее воздействует. В соответствии со словами Плотина она мыслит себя как принадлежащую другому (см. 5.3 [49].6.3–6 указ. соч.), и поэтому она не полностью не реклексивна. Ср. E. K. Emilsson, «Plotinus on the Objects of Thought», p. 32.

19. См. сноску 9.

20. См. 5.9 [5].8.20–22. Здесь Плотин недвусмысленно замечает, что наше мышление располагает эти ступени во временной последовательности, в то время как на самом деле они не находятся в таком отношении друг к другу, ведь они представляют собой структуру бесконечной деятельности ума. Ср. также Lloyd P. Gerson, *Plotinus*, p. 45.

ного ума, который еще не обратился к своему источнику, Единому. Плотин сравнивает ум в этой фазе со «зрением без определенных впечатлений»²¹.

Вторая фаза включает в себя и акт превращения (ἐπιστρέφειν), и результат этого акта. На этой фазе ум действительно станет умом:

Он, когда возникает, обращается к Единому и наполняется, и становится умом, глядя на него. Его остановка и обращение к Единому конституирует бытие, его созерцание Единого — ум. Как только он останавливается и обращается к Единому, которое он может видеть, он становится умом и бытием. 5.2 [11]. 1.10–14²²

и, таким образом, происходит самосозерцание:

Так что если он [т.е. ум] сам в себе (ἐν αὐτῷ) и с самим собой (σὺν αὐτῷ), и что есть таковое, есть ум (не могло бы быть даже невежественного ума), его знание себя должно с необходимостью сопутствовать ему (ἀνάγκη συνεῖναι αὐτῷ τῇ γνώσειν αὐτοῦ) — 5.3 [49].6.32–34²³

Самосозерцание, по крайней мере отчасти, является функцией (τὸ ἔργον) ума²⁴. В отличие от дискурсивного ума ноэтический ум полностью направлен на самого себя, вследствие чего ноэтический субъект всегда является для себя объектом мышления:

В то время как душа мыслила себя как принадлежащую другому (ἐνόει αὐτῇν ὅτι ἄλλου), ум мыслил себя как принадлежащего себе (ὁ δὲ νοῦς ὅτι αὐτός) и как то, что и кто он есть, и [он начал мыслить] благодаря своей собственной природе, и возвращающимся к самому себе (ἐπιστρέφων εἰς αὐτόν). 5.3 [49].6.3–6

Ноэтический ум не может проявлять невежество, сам не будучи невежественным. Содержание его мысли есть он сам. Мыслитель (субъект) и объект в некотором смысле тождественны друг

21. 5.3 [49].11.10–13. О неразвитом состоянии ума см. J. Bussanich, *The One and its Relation to the Intellect in Plotinus* (Leiden: E. J. Brill, 1988), pp. 11–14.

22. См. также 5.1 [10].5.18–19, 5.3 [49].11.26–31. и 5.6 [24].1.5–6. Следует отметить, что последний из этих фрагментов доставляет немало хлопот современным комментаторам. Основная сложность заключается в вопросе, что является субъектом ἐώρα — Единое или ум (νοῦς). Я следую Армстронгу (Armstrong), О’Дали (O’Daly) и Шредеру (Schroeder), которые считали, что это νοῦς, а не Единое, поскольку Единое свободно от всякой деятельности, включая самосозерцание и познание. См. Armstrong, *Plotinus: Enneads*, vol. 5 (London: William Heinemann Ltd., 1984), pp. 34–5, n. 1, G.J.P. O’Daly, *Plotinus’ Philosophy of the Self* (Shannon: Irish University Press, 1973) p. 72 and F. M. Schroeder, «Conversion and Consciousness in Plotinus, „Enneads“» 5.1 [10], 7 *Hermes* 114 (1986), p. 187.

23. См. также 5.3 [49].6.39–42.

24. 5.3 [49].6.35.

другу²⁵. Таким образом, *prima facie*, самосозерцание достигается тем, что субъект оказывается тем же, что и объект, поскольку он сам есть свой объект.

Однако это сильное упрощение. В начале этого раздела было сказано, что осуществление (realisation) ума происходит через его обращение к Единому. Единое есть то, благодаря чему ум является тем, чем он является. В таком случае покажется ошибочным утверждение, согласно которому ум направляется к себе, т. е. имеет только самого себя в качестве объекта своей мысли. Данное утверждение кажется несовместимым с утверждением, согласно которому ум созерцает Единое, т. е. имеет его в качестве объекта, если, конечно, не предполагать, что ум и Единое тождественны. Таким образом, представляется возможным утверждать, что ум направляется не только на себя. Ответ Плотина на подобное утверждение, на мой взгляд, мог бы быть таким: ум никогда, строго говоря, не созерцает Единое²⁶. Даже в неразвитом состоянии ум обладает всего лишь некоторым образом (image) или впечатлением (φάντασμα τι, impression) Единого²⁷. Плотин не говорит о том, что ум, достигнув своего полного осуществления, созерцает независимые и отличные от него самого внешние объекты, каковым, кажется, и должно быть Единое, если ум созерцает его. Плотин, напротив, говорит, что ум созерцает созерцание себя, т. е. свою собственную активность: ἔστι γὰρ ἡ νόησις δρασις ὁρῶσα ἑμῶ τε ἑν²⁸. Единое в данном случае побуждает ум обратиться к самому себе; воспринять себя в качестве объекта и сделаться тем самым самосоотнесенным.

Постижение умом Единого есть в действительности постижение умом самого себя²⁹. Он созерцает Единое как (*qua*) ум:

Ибо то, что он созерцает, не есть Единое. Поскольку когда он созерцает Единое, он не действует как единое целое: если бы было так, он не был бы умом (εἰ δὲ μὴ, οὐ γίνεται νοῦς) 3.8 [30].8.30–2

25. Ср. 3.8 [30].3.19.

26. См. 5.3 [49].11.10–12 и J. Bussanich, *The One and its Relation to the Intellect in Plotinus*, p. 14.

27. 5.3 [49].11.7.

28. 5.1 [10].5.19–20. Следует отметить, что имеются некоторые сомнения относительно употребления «τε» в рукописях. Следуя переводам Армстронга (Armstrong) и Генри (Henry) и Швицера (Schwyzer), я сохраняю «τε». См. See A. Armstrong, *Enneads*, vol. 5, p. 28, n. 1 and Henry and Schwyzer, *Plotini Opera*, vol. II (Brussels: L'Édition Universelle, S.A., 1959), p. 272. Что касается выражения «созерцание созерцания», то я еще обращусь к нему в конце исследования, поскольку оно чрезвычайно значимо.

29. Можно сказать, что ум созерцает Единое в той мере, в какой он созерцает воздействие, оказываемое на него Единым, т. е. свое единство — мыслительное или познавательное.

Поэтому Единое в данном случае никак не препятствует и не затеняет отношение ума к самому себе, но, напротив, способствует его осуществлению. Ум по-прежнему относится к себе как к объекту мышления:

Бытие ума заключается, таким образом, в деятельности, и нет ничего, на что бы была направлена эта деятельность (πρὸς αὐτῷ ἄρα); так, ум направляется на самого себя. Мысля себя, он остается собой и удер­живает собственную деятельность направленной на него самого. (εἰς ἑαυτὸν τὴν ἐνέργειαν ἴσχει) 5.3 [49].7.18–21³⁰

Таким образом, в общих чертах позиция Плотина состоит в том, что субъект мышления и объект очевидным образом совпадают, поскольку объектом выступает сам субъект. Вместе с тем по-прежнему неясно, как в подобном понимании ума переосмы­ляется отношение субъекта и объекта таким образом, что оно оказывается отношением постижения целого целым. Ведь утвер­ждение, что субъект тождественен объекту и потому он мыслит себя, не объясняет отношения «целое/целое». Объяснение сле­дует искать в природе содержания ноэтического ума и в том, как ноэтический ум относится к своему содержанию.

30. Как станет ясно в следующем разделе, это еще одна причина того, почему Единое не может быть для ума приемлемым объектом мышления. А именно все объекты ума имманентны ему. Из этого можно заключить, что Единое само должно находиться в пределах ума, — момент, которой Плотин осознает и опро­вергает: *μόνον γὰρ ἐν ἐκεῖνο καὶ εἰ μὲν πάντα, ἐν τοῖς ὄσιν ἴν ἦν. διὰ τοῦτο ἐκεῖνο οὐδὲν μὲν τῶν ἐν τῷ νῷ* 5.1 [10].7.21–23. Сказав об этом, я должен упомянуть 5.6 [24].5.16–17, фрагмент, в котором Плотин говорит об уме, мыслящем Единое в первую очередь и прежде всего, а себя — лишь случайно (*κατὰ συμβεβηχός*). Подрывает ли это все, о чем говорилось ранее, и следует ли из этого, что ум познает себя не непосредственно? Я бы сказал, что нет. Чтобы обосновать это, необходимо осветить два момента: во-первых, можно утверждать, что в этой Эннеаде, [24], Плотин все еще находится под влиянием Александра Афроди­сийского, чего не скажешь о 5.3 [49], его поздней Эннеаде. Как отмечал О’Дали (*Plotinus’ Philosophy of the Self*, pp. 79 80), Плотин заимствовал понятие «*κατὰ συμβεβηχός*» из Комментария Александра на «*De Anima*» Аристотеля (Alexander of Aphrodisias, *De Anima*, 86, 17ff. Bruns). Ведь Александр, развивая ари­стотелевскую доктрину ума, также писал о мыслящем, которое познает себя случайным образом (*κατὰ συμβεβηχός*). Во-вторых, в 5.6 специально затраги­вается проблема того, как и почему ум должен сосредоточиваться на перво­принципе. В то же время в 5.3 преимущественно говорится о самосозерцании. Так что, если выбирать из двух Эннеад, 5.3 в этом отношении будет надежнее. Как отмечает Эмилссон, в 5.3 мы имеем дело с наиболее полным и аутентич­ным платиновским пониманием самосозерцания. Так, если события развива­лись по худшему для меня сценарию, то в начале своей философской карье­ры Плотин не придерживался взгляда о непосредственном самосозерцании ума (хотя еще и ранних Эннеадах есть доказательства обратного). В то вре­мя как при наилучшем сценарии в силу существования различных точек зре­ния на проблему соотношения двух Эннеад следует проявлять осторожность при чтении той части 5.6, в которой описывается отношение ума к себе.

III. ОТНОШЕНИЕ НОЭТИЧЕСКОГО УМА К ОБЪЕКТАМ

12

Ян Кристал

Что ум не является предельно простой и самотождественной сущностью, становится ясно из того, что Плотин говорит об уме как о едином-во-многом (ἐν πολλά) в противоположность Единому, которое только едино, т. е. абсолютно просто³¹. Ум, отношение которого к самому себе не подвергается сомнению, должен ясно созерцать себя во «многом». В противном случае окажется необоснованным утверждение Плотина о том, что ум саморефлективен, т. е. что во всех своих актах он является объектом познания для самого себя.

Направленности ума на самого себя не препятствует то, что он обладает множеством объектов мышления, поскольку все они помещаются Плотинем в сам ум. Эти объекты составляют своего рода часть ума: ... ἡδὲ δὲ ἀξιῶμεν ὑπάχειν τὰ αὐτοῦ καὶ τὰ ἐν αὐτῷ σκοπεῖσθαι³². Ум мыслит не внешнее по отношению к себе,

31. В связи с этим сам Плотин полагает, что он наследует второй гипотезе платоновского диалога «Парменид» (144e5; 145a2). См. 4.8 [6].3.11, 5.1 [10].8.27, 5.3 [49].15.11 сл., 6.2 [43].2.2, 6.2 [43].10.12, 6.2 [43].15.14–15, 6.2 [43].21.7, 6.2 [43].22.10, 6.5 [23].6.1–2, 6.6 [34].8.23, 6.6 [34].13.52–4, 6.7 [38].14.11–12 и 6.7 [38].39.11–14. Также см.: M. Atkinson, *Ennead VI: On the Three Principal Hypostases: A Commentary with Translation* (Oxford: Oxford University Press, 1983), pp. 196–8 and L. Gerson, *Plotinus*, pp. 44–5.
32. 5.3 [49].3.18–19. Эта эпистемологическая причина, т. е. обращенность ума к самому себе, отнюдь не является единственной причиной того, что Плотин предпочел поместить объекты мышления в ум. Есть и иные причины (эпистемологические, метафизические и даже космологические), которые в той же мере, если не в большей, могли побуждать Плотина к заключению объектов мышления в уме. Прежде всего мы уже видели, что благодаря этому Плотин обходит скептиков в вопросе об ошибочности впечатлений. Имеет место также следующее метафизическое обоснование: поскольку ум есть наиболее единый после Единого принцип, ему следует быть наиболее единообразным после Единого. Это возможно в том случае, если объекты ума заключены в нем самом, вследствие чего он оказывается более единообразным, чем, скажем, душа, чьи объекты внешне по отношению к ней. Ср. 5.4.[7].2.1–3. Помещение объектов в ум продиктовано также космологическими взглядами Плотина. Ведь для миропонимания Плотина не характерно представление, согласно которому ум трансцендентен по отношению к душе, т. е. что он находится вне нее. Наоборот, Плотин говорит о ὡς как об окружности, описанной вокруг Единого, которая, в свою очередь, вписана в большую окружность, душу (см. 4.2 [1].1.25 сл. и 5.1 [10].7.45)). Таким образом, ноэтическую способность следует рассматривать как бытие внутри (ἐνταῦθα) души и дискурсивного ума, которое, изливаясь, воздействует на ум, освещая его. (Диллон обращает наше внимание на тот факт, что «ум управляет душой и трансцендентным миром изнутри себя». J. Dillon «The Mind of Plotinus», *The Boston Colloquium on Ancient Philosophy* (New York: The American Press, 1987), p. 351). Эта схема позволяет понять, почему Плотин, рассматривая два вида деятельности ума, говорит о дианоэтическом процессе как о структуре, надстроенной (ἐπιχειμενον) над ноэтическим (6.7 [38].40.5–19). Однако, поскольку в данной статье нас

Ἑρμηνεία

а внутреннее: καὶ ὡς νοῶν ἐν ἑαυτῷ καὶ οὐκ ἔξω³³. Мысля себя, ум в некотором смысле мыслит и объекты, поскольку они являются частью ума. Однако этого еще недостаточно для того, чтобы объяснить, как ум может быть для себя объектом и при этом иметь множество объектов, являющихся его частью.

Прежде всего давайте выясним, что подразумевается под объектами в контексте учения о ноэтическом уме. Согласно Плотину, объекты ума являются формами, или идеями:

Итак, если мысль [ума] есть то, что находится в нем, то она есть его присущая ему форма, или Идея. Тогда что она такое? Ум и мыслящая субстанция; каждая отдельная идея есть не что иное, как ум. И ум как целое есть все идеи... 5.9 [5].8.1–4³⁴

Что касается природы отношения мыслящего субъекта к этим объектам, то, на мой взгляд, имеется свидетельство, которое подтверждает, что они осуществляют определенный род *эквивалентного* отношения. Одна сторона стороны предполагает другую следующим образом: [ноэтический] ум, в отличие от своего дианоэтического аналога, посредством самого акта мышления устанавливает существование объектов мышления: ἢ δῆλον ὅτι νοῦς ὡν ὄντως νοεῖ τὰ ὄντα καὶ ὑφίστησιν³⁵. Ум порождает объекты³⁶. Вследствие этого объекты мышления не обладают независимым существованием вне ума. Их онтологический статус обеспечивается тем, что они мыслятся умом (νοῦς): [ἀλλ' ἔστιν ἄυλα] ἃ δ' ἔστιν ἄυλα, εἰ γενόηται, τοῦτ' ἔστιν αὐτοῖς τὸ εἶναι³⁷. Этого, конечно, и следовало ожидать, учитывая, что объекты имманентны уму. Тем не менее подобное объяснение, вырванное из контекста, уводит от понимания того, что такое эквивалентное отношение.

Ведь эти объекты, являясь мыслимыми, дают бытие тому, что их мыслит. В известном смысле они делают ум умом:

Однако каждый из них есть ум и бытие, а целое есть мировой ум и бытие, ум, взывающий к бытию сущность, мысля ее (ὁ μὲν νοῦς κατὰ τὸ

интересует ум с точки зрения самосозерцания, я не стану затрагивать здесь метафизические проблемы, связанные с эманацией Единого и объяснением того, как его три ипостаси и физический мир выстраиваются в иерархическую структуру.

33. 6.2 [43].8.11–12.

34. См. также 5.9 [5].3.4–8. Средние платоники, такие как Альбин, говорили о формах как идеях Бога. Подробное исследование традиции среднего платонизма представлено в работе J. Dillon, *The Middle Platonists* (London: Gerald Duck worth&Co. Ltd., 1977).

35. См. также 6.7 [38].2.25–27.

36. 6.7 [38].4.11–15.

37. 6.2 [43].8.4–5. Генри (Henry) и Швицер (Schwyzer) исключают ἀλλ' ἔστιν ἄυλα. См. Henry and Schwyzer, *Plotini Opera*, vol. III, p. 65.

νοεῖν ὑφίστας τὸ ὄν), и сущность, дарующая уму мышление и существование, являясь мыслью (τὸ δε ὄν νοεῖσθαι τῷ νοῦ διδόν τὸ νοεῖν καὶ τὸ εἶναι) 5.1 [10].4.27–30³⁸

а в 5.4 [7].2 читаем:

Мышление, которое созерцает мыслимое, и обращается к нему и тем самым наполняется им, само по себе неопределенно как созерцание, но определяется мыслимым. 5.4 [7].2.4–7³⁹

Есть две причины, по которым Плотин уделяет столько внимания онтологическому статусу умопостигаемых вещей (intelligibles): во-первых, под объектами, которые мыслит ум, подразумеваются действительные, живые сущности, которым Плотин иногда противопоставляет безжизненные абстракции стоиков (τά λεκτά)⁴⁰. Во-вторых, Плотин, как хороший платоник, считает, что эти объекты являются причинами множества их случайных пространственно-временных проявлений⁴¹. Что касается вопроса о природе этого эквивалентного отношения ума и его объектов (т. е. вопроса о том, является оно каузальным или логическим), то ответ, на мой взгляд, должен состоять в том, что это отношение сильнее, чем просто логическое. Это не простая логическая соразмерность (coextensivity). Однако нельзя понимать это отношение и как причинную связь, поскольку и ум, и мыслимое сосуществуют в вечности⁴². Кроме того, каждая из сторон воздействует на другую или делает последнюю тем, что она есть⁴³.

Возникает вопрос, как такое динамическое отношение между умом и мыслимым совместимо с тождественностью обеих сторон. Иными словами, следует понять, как Плотин мог придерживаться двух несовместимых, на первый взгляд, точек зрения: той, согласно которой ум и мыслимое составляют сложное динамическое целое — о чем в других местах он говорит как о συμπλοχὴ καὶ σύνθεσις — и той, согласно которой они есть одно⁴⁴.

38. См. также 3.8 [30].8.7–9 и 6.7 [38].41.18–21.

39. Кроме того, в 5.4 [7].2.44–47 Плотин прямо отрицает первичность объектов мышления. Для Плотина это очевидно: νοῦς δὲ καὶ ταῦτόν. οὐ γὰρ τῶν πραγμάτων — ὅσπερ ἢ αἰσθησις τῶν αἰσθητῶν — πρόόντων, ἀλλ' αὐτὸς τὰ ραγμάτα, εἴπερ μὴ εἶδη αὐτῶν κομίζεται.

40. См. 5.4 [7].2.43 и 5.5 [32]. 1.38–9. См. также Е. К. Emilsson, «Plotinus on the Objects of Thought», p. 40.

41. См. 6.3.9.24–9. А также см. L. Gerson, *Plotinus*, pp. 45–6.

42. Ср. 1.1 [53].8.4–6, 3.7 [45].3.36–8 и 3.7 [45].5.25–8.

43. Возможно, было бы удачнее просто говорить о двух сторонах, субъекте познания и объектах как имеющих динамическую связь, чтобы не способствовать ошибочному приписыванию им каузальной, по аналогии с эманацией. Как бы то ни было, для моих задач важно, чтобы отношение между двумя сторонами не понималось исключительно как логическое.

44. 6.2 [43].21.53ff

Чтобы понять, в каком смысле отношение между умом и идеями представляет собой одновременно и составную структуру, и простое тождество, для начала рассмотрим, в каком смысле ум заполняется объектами⁴⁵. Согласно Плотину, ум не заполнен отдельными объектами так же, как Троянский конь был заполнен воинами. Идеи не составляют отдельных частей ума. По этой причине в отношении ноэтического процесса нельзя говорить о каких-либо частях:

Ум имеет в себе все вещи и есть все вещи, пребывает с ними, когда пребывает с собой, и имеет все вещи, не имея их. Поскольку ум и мыслимые объекты — не разные вещи (οὐ γὰρ ἄλλα, ὁ δὲ ἄλλος) и неразделимы (οὐδὲ χωρὶς ἕκαστον τῶν ἐν αὐτῷ), поскольку ум и мыслимое в отдельности — целое и во всех смыслах все (ὅλον τε γὰρ ἐστὶν ἕκαστον καὶ πανταχῆ πᾶν). 1.8 [51².15–20.

Так, ум — это не связь между внешними друг для друга частями «а» и «b». Наоборот, каждая часть в широком смысле слова содержит целое⁴⁶.

В другом месте, чтобы пояснить свою мысль, Плотин приводит фразу Анаксагора: ἀλλ' ὁμοῦ ἐν ἐνὶ πάντα⁴⁷. Неверно понимать самосозерцание как процесс, в котором один элемент структуры ума схватывает другой элемент *quia* часть: . . . ἐκεῖ δὲ ἐξ ὅλου ἀεὶ ἕκαστον καὶ ἅμα ἕκαστον καὶ ὅλον φαντάζεται μὲν γὰρ

45. Разумеется, Плотин не требует от нас воспринимать ноэтическую сферу в буквальном пространственном смысле. Он довольно ясно пишет, что в этой сфере нет места (в пространственном смысле): καὶ οὐδὲ τόπος ἐκεῖ: (6.2 [43].16.5) Хотя Плотин и использует термин *νοητός τόπος* дважды в 6.7. [38].35.5 и 41, он это делает в риторических целях, цитируя из Государства Платона 508c и 517b. Ближе всего к понятию места Плотин подходит тогда, когда говорит, что каждое мыслимое есть то же, что его место (*χώρα*), 5.8 [31].4.18.

46. «Плотин... утверждает, что ум и идеи не есть даже две различные части или аспекты вещи, объединенные в одно (подобно тому как можно сказать, что винчестер и монитор компьютера едины); они едины в более строгом смысле: так, что каждая идея во всех своих частях есть ум, а ум целиком есть идеи; для Плотина ум без идей невозможен, как и идеи без ума. E. K. Emilsson «Plotinus on the Objects of Thought», p. 21. Поэтому я думаю, что Джерсон неверно характеризует идеи как аспекты ума. Проблема с аспектами, указывает Эмилссон, в том, что они несовместимы с прозрачностью, которая столь необходима для Плотина. L. Gerson, «Plotinus», pp. 50–1. Джерсон использует понятие частичного тождества (стр. 51), под которым он имеет в виду, что идеи частично друг друга перекрывают. Плотин указывает на аналогичную проблему: о том, как индивидуальный ум, который предположительно есть у всех нас, может содержать в себе целый ум, который Плотин называет πᾶς. Эта проблема хорошо разработана в G.J.P. O'Daly, *Plotinus' Philosophy of the Self*, pp. 62–3.

47. 6.6 [34].7.4. Словосочетание «ὁμοῦ πάντα» впервые появляется в начале книги Анаксагора, Fr. B1 D-K.

μέρος, ἐνοραῖται δὲ τῷ ὀξεῖ τὴν ὄψιν ὅλον⁴⁸. Плотин не хочет мириться с мереологическим пониманием ума по той причине, что в соответствии с этим пониманием субъект и объект не полностью прозрачны друг для друга. Для Плотина это неприемлемо, ведь иначе ум будет находиться к мыслимому в том же отношении, как к мыслимому относятся рассудочная часть души, то есть ум и мыслимое будут внешними друг для друга. Но это бы означало, что источником познания для ума являются впечатления, а не сами вещи. Поэтому Плотин замечает о сфере разума: ὁ δὲ τόπος ἐκεῖ νοερῶς τὸ ἄλλο ἐν ἄλλῳ⁴⁹. Таким образом, можно с уверенностью утверждать, что Плотин представляет ум в качестве внутренне переплетенной структуры (συμπλοκὴ καὶ σύνθεσις), «элементы» которой взаимно проникают и в определенном смысле тождественны.

IV. ΜΕΓΙΣΤΑ ΓΕΝΗ

Окончательно разобраться с сочетанием двух, на первый взгляд противоречивых, отношений между умом и мыслимым нам поможет интерпретация Плотином μέγιστα γένη *Софиста*, поскольку для Плотина ум также ими конституируется: ὁ δὲ νοῦς ὄν νοοῦν καὶ σύνθετον ἐκ πάντων, οὐχ ἓν τι τῶν 276 γενῶν⁵⁰. Соответственно, Плотин выражает формальную структуру активности ума и объясняет, каким образом ум есть ἓν πολλά, в платоновских категориях бытия, движения, покоя, тождественного и иного⁵¹. Μέγιστα γένη составляют понятийный каркас ἐνέργεια ума. Из эннеады 6.2 становится ясно, что для Плотина немислимо говорить о бытии ума, не говоря вместе с тем (ἄμα) о его движении (κίνησις).⁵² Ибо последнее есть активность (ἐνέργεια) того, бытие чего в его активности⁵³. Как Плотин пишет в другом месте, если ум находится в состоянии покоя, он не мыслит: εἰ δ' ἔσθηκεν, οὐ νοεῖ⁵⁴. Покой (στάσις) возникает постольку, поскольку κίνησις — не изменение природы бытия, а ее совершенствование⁵⁵. Бытие всегда и везде существует в одном и том же

48. 8 [31].4.22–25. Плотин иллюстрирует эту модель легендой о Линкее, человеке, который якобы имел настолько хорошее зрение, что видел ядро земли, см. Apollonius Rhodius I 151–5.

49. 5.9 [5].10.10. В других местах говорится, что две стороны, субъект и объект, друг с другом перемешаны (συγγραθέντας αὐτοῖς), 5.5 [32].2.1–9.

50. 6.2 [43].18.11–12

51. 6.2 [43].8.25–50 и 6.2 [43].15.1–19. Конечно, γένη присущи не только уму. Они присущи всему, кроме Единого.

52. 6.2 [43].15.11.

53. 6.2 [43].15.9.

54. 6.7 [38].13.39–40.

55. 6.2 [43].7.26–28.

состоянии и одним и тем же способом⁵⁶. Иное рождается при различии бытия, движения и покоя⁵⁷, то есть когда ум схватывается в своем понятийном многообразии, или как *πολλά*⁵⁸. А тождественное возникает, когда вышеупомянутые три категории мыслятся в своем единстве, т. е. как *ἓν*,⁵⁹ ведь ум, который приобщается к этим трем родам сущего, в то же время един⁶⁰. То есть *γένη* — это достаточно уникальный способ понять, каким образом ум есть *ἓν πολλά*⁶¹.

Эпистемологически этот ход вполне оправдан: он позволяет ввести внутреннюю дифференциацию, объясняющую то, как ум имеет себя же объектом. Внутреннее различие некоторого рода необходимо, если ум должен одновременно быть и собственным мыслимым объектом и субъектом мышления. Вопрос заключается в том, достаточно ли *μέγιστα γένη* применительно к уму объясняют такое эпистемическое отношение. Избавляют ли *μέγιστα γένη* ум от редукции к простой инертной сущности, которую Плотин в других местах еще называет инертной массой (*ῥγκος*)⁶²? Да, но в следующей степени: *μεγιστα γενη* показывают, как ум может быть *ἐνέργεια*. Ведь самосозерцание применительно к уму требует как самотождественности и различия⁶³, т. е. разных этапов созерцания, которые не просто тождественны друг с другом, но и, что более важно, обеспечивают свое различие:

Следовательно, он [Платон] правильно понимал, что иное и тождественное необходимо «сопровождают» ум и субстанцию, так как следует понимать ум как иное и тождественное, «если его сущность сводится к мышлению» (*δεῖ γὰρ τὸν νοῦν αἰεὶ ἑτερότητα καὶ ταύτητα λαμβάνειν, εἴπερ νοήσει*). 6.7 [38].39.4–7⁶⁴

56. 6.2 [43].7.30–31.

57. 6.2 [43].8.35–37.

58. 6.2 [43].15.14–15.

59. 6.2 [43].8.37–38. Это не единственная «дедукция» 5 категорий, которую предлагает Плотин. В 5.1 [10].4 он сначала рассматривает тождественное и иное, а затем из них выводит категории движения и покоя.

60. 6.2 [43].15.14–15.

61. 6.2 [43].15.15 Конечно, можно возразить, сказав, что *μέγιστα γένη* присущи всему, кроме Единого, и, значит, не только уму. Это так, но уму они присущи в особенном смысле. На ум благодаря этим категориям мы смотрим исключительно с перспективы самосоотнесенности.

62. 6.7 [38].14.8–11.

63. Следует учитывать, что взгляд Плотина на ум в контексте самотождественности и отличия во многом основывается на платоновском *Пармениде* (особенно на второй гипотезе), на диалоге, диалектическое упражнение которого оказало серьезное влияние на Плотина и неоплатоников. См. п. 33 и L. Gerson, *Plotinus*, p. 45, п. 9.

64. Also Ср. 5.1 [10].4.34–35.

Отрицая эти различия в уме, станет невозможным различить то, что мыслит, и то, что мыслится. Если не рассматривать ум посредством μέγιστα γένη, нельзя будет понять, как ум может состоять в отношении, в котором он одновременно и мыслящий субъект, и объект собственного мышления, так как, чтобы это понять, необходимо наделить ум способностью иметь внутреннюю эпистемическую структуру, в частности отношение мыслящего и мыслимого. Без μέγιστα γένη ум не сможет быть собственным объектом мышления и будет сведен к простой самотождественности. А в этом случае на тезис Плотина об активности ноэтического ума можно будет возразить, что он в лучшем случае не обоснован, а в худшем — буквально противоречив, если вспомнить более раннее высказывание философа о том, что мышление — всегда мышление о чем-то (τινός)⁶⁵. Потому необходимо понять, как ум, будучи одним, становится многим, когда мыслит:

Но если он мыслит, он становится многим, мыслимым и мыслящим, движущимся и всем остальным, присущим Уму. 6.7. [38].39.14–16⁶⁶

Иначе ум был бы чем-то, находящимся в состоянии абсолютной простоты и, как следствие, неспособным к мышлению:

Необходимо, следовательно, быть одним и двойственным — но если, с другой стороны, он сам по себе будет только одним [и не двумя], он не будет иметь объекта, т. е. даже не будет мыслящим принципом. Так что необходимо уму быть простым и непростым (ἀπλοῦν ἄρα [sc. τὸ νοεῖν] καὶ οὐχ ἀπλοῦν δεῖ εἶναι). 5.6 [24]. 1.12–14

Следовательно, μέγιστα γένη «спасают» ум от превращения в самотождественную, инертную массу, при этом избегая создания множества самостоятельных сущностей — оба этих аспекта необходимы для теории самосозерцания Плотина.

V. ПОВТОРНОЕ РАССМОТРЕНИЕ ОТНОШЕНИЯ НОЭТИЧЕСКОГО УМА К САМОМУ СЕБЕ

Теперь, когда я выстроил формальную структуру ума, объясняющую его внутреннюю дифференциацию, я намерен показать, как эта структура совместима с отношением ума к себе как целого к целому. Моя задача — показать, что высказывание Плотина о том, что когда ум мыслит, будучи одним, он становится двумя (ἄμφω οὖν γίνεται ἐν ὄν)⁶⁷, хорошо поясняет следующая цитата:

65. Ср. п. 9.

66. Аналогично в 5.6 [24].3.22ff. мы находим: «εἰ οὖν τῷ νοοῦντι πλῆθος, δεῖ ἐν τῷ (μὴ) πλῆθει τὸ νοεῖν μὴ εἶναι».

67. 5.6 [24].1.6.

Но если он [ум] обладает ими [интеллигибельными сущностями], он видит их не благодаря разделению себя, но созерцал и обладал ими до того, как разделился. Но если это так, созерцание должно быть тем же, что созерцаемое, а ум — тем же, что и мыслимое (εἰ τοῦτο, δεῖ τὴν θεωρίαν ταῦτόν εἶναι τῷ θεωρητῷ καὶ τὸν νοῦν ταῦτόν εἶναι τῷ νοητῷ). 5.3 [49].5.20–23

Данное рассуждение строится на предпосылке, что ум всегда обладает мыслимыми объектами. В противном случае пришлось бы признать, что ум созерцает образы⁶⁸. В силу того что ум обладает мыслимым на каждом условном этапе своей активности, Плотин приходит к выводу, что созерцающий и созерцаемое есть одно и то же (ταῦτόν). Здесь может показаться, что различие между познающим субъектом и объектом не имеет оснований⁶⁹. Тем не менее я покажу ниже, что только что процитированный фрагмент не противоречит этому различию.

Для начала надо сказать, что активность ума предполагает множественность внутри него. Плотин говорит о наличии в уме внутренней случайности (οἷον παρεμπροσόν), когда он мыслит, и это то, что делает ум многим: εἰ οὖν νοῦς, ὅτι πολὺς ἐστὶ, καὶ τό νοεῖν αὐτὸ οἷον παρεμπροσόν, κ' ἢ ἐξ αὐτοῦ ἢ πληθύνει⁷⁰. Теперь мы знаем, что множественность ума, возникающая в силу творения им множества мыслимых объектов в акте самосозерцания, не есть множественность в значении множества частей⁷¹. Более того, Плотин не различает нозтический субъект и интеллигибельные объекты как разные сущности *qua* субстанции, то есть не говорит о раздельном существовании эпистемического субъекта и множества индивидуальных сущностей: τὸ [sc. νοεῖν] δὲ οὐ κενώριστα τῇ οὐσίᾳ, ἀλλὰ συνὸν αὐτῷ ὁρᾷ ἑαυτό⁷². Если бы Плотин их различал как субстанции, то он не мог бы говорить, что созерцание в своей основе есть самосозерцание. Для Плотина эта внутренняя дифференциация принимает форму неоднород-

68. 5.3 [49].5.17–20.

69. Подробнее об этой точке зрения можно прочесть в Е. К. Emilsson, «Plotinus on the Objects of Thought», p. 33.

70. 5.3 [49].11.26–28. Ср. 6.9 [9].9.8 for another occurrence of παρεμπροσόν.

71. Хотя в этом фрагменте и говорится о множестве умпостигаемых объектов, он не препятствует различению субъекта и объекта по двум причинам: во-первых, Плотин говорит о самосозерцании, т. е. об акте ума, в ходе которого он созерцает самого себя. Во-вторых, говоря об интеллигибельных объектах, мы уже должны предположить субъектно-объектное разделение. Потому я должен обратить внимание читателя на то, что о множественности внутри ума можно говорить в двух разных смыслах. Во-первых, как о множестве идей, а во-вторых, как о различии между мыслящим и мыслимым. Однако это замечание не столь важно, поскольку существование идей уже предполагает различие между субъектом и объектом.

72. 5.6 [24].1.5–6.

ной внутренней активности или разных активных фаз. Так, сразу после указания на внутреннюю случайность самосозерцания (οἶον παρεμπιπτόν) Плотин пишет о множественности ἐνέργειαι внутри ума:

Но что позволяет ему не быть многим, будучи субстанцией? То, что множественность [ума] не есть множественность составных частей: множественность представлена его актами ([sc. τοῦ νοεῖν] οὐ συνθέδεις, ἀλλ' αἱ ἐνέργειαι αὐτοῦ τὸ πλῆθος). 5.3 [49].12.1–3⁷³

Теперь, коль скоро интерпретация отношения ума к мыслимому как части к части признана неверной, становится ясно, что каждая активная фаза ума целостна⁷⁴. Более того, поскольку множественность внутри условной структуры ума прежде всего порождается дуализмом субъекта и объектов, и субъект и объекты по отдельности также должны рассматриваться как целое [а не как часть]. Вот краткое изложение того, как Плотин перерабатывает существовавшую до него структуру ума, чем разрешает второй «рог» дилеммы Секста, внося, правда, в структуру ума одно изменение: теперь она состоит из трех, а не из двух компонентов. Это следующие элементы: субъект (νοῦς), интеллигибельные объекты (νοητά) и сам акт мышления (νόησις) — каждый из которых должен быть понят как целое. Но поскольку они не есть различные сущности *qua* субстанции, их целостность следует понимать в другом смысле: они («компоненты» ума) должны рассматриваться как активные фазы или ἐνέργειαι, каждая из которых — модификация единой сущности *qua* субстанции⁷⁵. Такое объяснение, т. е. приписывание целому разных состояний, позволяет Плотину разрешить второе «острие» дилеммы Секста, потому как необходимые компоненты, требуемые для самосозерцания, — субъект и объект — могут быть в этом случае даны единым умом. Плотин в ответ Сексту может возразить, что ум *qua* целое воздействует на себя *qua* целое, притом что и воздействующее и претерпевающее есть одно целое *qua* субстанция, но различаются *qua* состояния. Самосозерцание, сле-

73. Хотя Плотин не использует слова «состояние» или «фаза», я думаю, что его использование здесь оправданно, поскольку оно, на мой взгляд, подходит для обозначения того, что имел в виду Плотин, говоря об уме как о думающем с целью отличить его от мыслимого. С таким же успехом я мог бы использовать и другие слова, например «направленность». Главное, что я этими словами хотел показать, — это то, что в деятельности ума есть условные моменты, отличающиеся друг от друга в коннотации.

74. См. п. 3.

75. Следует отметить, что Плотин не везде употребляет эти термины ясно, Ср. J. Bussanich, *The One and its Relation to the Intellect in Plotinus*, p. 58. Однако в 5.3 [49].5.44–5с недвусмысленно говорится о том, что они обозначают разные состояния целого ума.

довательно, будет состоять из ума *qua* S1, взаимодействующего с собой *qua* S2:

Поскольку, видя реальные сущности, он видит себя, и, созерцая, он пребывает в акте, и этот акт — он сам (τὰ γὰρ ὄντα ὁρῶν ἑαυτὸν ἑώρα καὶ ὁρῶν ἐνεργεῖα ἧν καὶ ἡ ἐνέργεια αὐτός); поскольку ум и созерцание есть одно; и он мыслит целое, будучи целым, а не частью себя, будучи другой частью себя (νοῦς γὰρ καὶ νόησις ἓν • καὶ ὅλος ὅλω, οὐ μέρει ἄλλο μέρος). 5.3 [49].6.6–8⁷⁶

Это позволяет мысленно разделить ум в одном аспекте, сохранив его тождественность нетронутой в другом. Каждая активная фаза есть целое, но только с особенной коннотацией, которая отличает эту фазу от других. Так, например, ум *qua* мыслящий субъект отличен от ума *qua* интеллигибельного объекта. Первый мыслит, а второй мыслится. Аналогично и с актом мышления: он отличен от того, что обладает возможностью⁷⁷ мыслить, и от того, что может мыслиться. Эти различия в коннотациях позволяют Плотину не напороться на второй «рог» дилеммы Секста:

...а мысль и субстанция не разные вещи, и в акте мышления мыслимое и мыслящее различаются лишь в дефиниции 282 — так образуется множественность (οὐχ ἕτερον, ἀλλὰ ἡ λόγῳ, τὸ νοοῦμενον καὶ τὸ νοοῦν, πλῆθος ὅν), что было часто показано ранее. 6.7 [38].40.16–19

Именно благодаря этим различиям в коннотациях объяснение Плотином самосозерцания избегает редукции к простому тождеству, так как без них ум не мог бы иметь себя объектом созерцания: ὅλωσ δὲ οὐχ ἀπλοῦς γίνεται νοῶν ἑαυτόν, ἀλλὰ δεῖ τὴν νόησιν τὴν περὶ αὐτοῦ ἑτέρου εἶναι, εἴ τι ὅλωσ δύναιτο νοεῖν αὐτό⁷⁸. В то же время понятие целого у Плотина, удовлетворяя требованиям субъекта и объекта, позволяет мыслящему субъекту иметь себя в качестве объекта совершенно прозрачным способом. То есть как Плотин часто подчеркивает, процесс созерцания полностью прозрачен: διαφανῆ γὰρ πάντα καὶ σκοτεινὸν οὐδὲ ἀντίτυπον οὐδὲ ν, ἀλλὰ πᾶς παντὶ φανερός εἰς τὸ εἶσω καὶ πάντα⁷⁹. Никакое целое — ни νοῦς, ни νόησις, ни νοητά — не загораживает собой никакое другое целое, то есть, когда одно устремляется к другому, оно видит себя. Соответственно, Плотин заканчивает 5.3 [49].5 различием этих трех состояний и связывающим их тезисом:

76. Ср. 2.9 [33].1.33ff. и G.J.P. O'Daly, *Plotinus' Philosophy of the Self*, pp.75–6 о тождестве субъекта и акта.

77. Плотин в некоторых местах описывает ум, как имеющий определенные силы (δυνάμεις), силы, которые всегда актуализируются. Ср. 6.7 [38].35.21.

78. 6.7 [38].39.12–13.

79. 5.8 [31].4.5–6. Cf. 5.8 [31].4.22–25.

Ум, созерцание и интеллигибельное есть одно (ἐν ἅμα πάντα ἔσται, νοῦς, νόησις, τὸ νοητόν). Если, следовательно, созерцание ума интеллигибельно, а интеллигибельное тождественно себе, оно будет само мыслить себя: поскольку оно будет мыслить в акте созерцания, будучи актом созерцания, и будет мыслить интеллигибельное, будучи им (εἰ οὖν ἡ νόησις αὐτοῦ τὸ νοητόν, τὸ δὲ νοητόν αὐτός, αὐτός ἄρα ἑαυτὸν νοήσει νοήσει γὰρ τῇ νοήσει, ὅπερ ἦν αὐτός, καὶ νοήσει τὸ νοητόν, ὅπερ ἦν αὐτός). В обоих случаях, следовательно, он будет мыслить самого себя. (καθὰ ἑκάτερον ἄρα ἑαυτὸν νοήσει, καθότι καὶ ἡ νόησις αὐτὸς ἦν, καὶ καθότι τὸ νοητόν αὐτός, ὅπερ ἐνὸς τῇ νοήσει, ὃ ἦν αὐτός). 5.3 [49].5.43–50

Если моя интерпретация Плотина корректна, она может лечь в основу ясной теории самосозерцания, поскольку целое и прозрачность, если их можно совместить, позволяют субъекту быть также и собственным объектом созерцания. Эта интерпретация позволяет сохранить тождество между субъектом и объектом, необходимое для любой теории самосозерцания, но делает это новым и уникальным способом: придавая основную роль νόησις, акту мыслящего субъекта. Благодаря тому что центральным моментом для Плотина становится акт созерцания, субъект никогда не теряет себя «из виду», будучи в то же время тождественным с объектом⁸⁰. В целях ясности я назову это новое отношение тождества *эпистемическим тождеством*, предполагающим свою основу в акте эпистемического субъекта. Причина, по которой эпистемический субъект никогда не теряет себя в акте в качестве созерцаемого — никогда не становится скрытым, но всегда прозрачен для самого себя — в том, что этот акт им же и порождается. Плотин, разрывая с аристотелевской традицией, приписывает активную роль интеллектуальному субъекту в его отношении к своему объекту, а именно к себе самому⁸¹. Чтобы показать, как Плотин приходит к этому отношению тождества, т. е. *эпистемическому тождеству*, в котором мыслящий субъект и объект суть одно и то же, но различаются в коннотациях, я хотел бы завершить статью рассмотрением оригинальной переработки Платином традиционной аналогии со светом, аналогии, которую он использует для иллюстрации поэтического процесса и тезиса о тождестве (*эпистемическом тождестве*), лежащем в основе процесса.

VI. СВЕТ

В процитированном выше фрагменте из 5.8 [31].4 Плотин, как и в других местах, использует образ света, излучающего свет:

80. Ср. п. 78.

81. Ср. E. K. Emilsson, «Plotinus on the Objects of Thought», p. 41.

φῶς γὰρ [sc. ἐστὶ διαφανές] φωτί⁸². Во время, в которое жил Плотин, аналогия со светом имела уже достаточно долгую историю. Два наиболее известных примера ее использования — *Государство* Платона и *О душе* Аристотеля⁸³. Используемая в этих произведениях аналогия со светом заключается в уподоблении активного ума, дающего возможность мыслителю (философу) созерцать идеи, Солнцу, как дающему видящему возможность видеть зримые объекты, поскольку и активный ум и Солнце действуют таким образом, что объекты становятся мыслимыми или видимыми соответственно. Солнце в *Государстве* делает это, излучая свет, а активный ум — наполняя государство подобно свету⁸⁴. Сейчас у исследователей практически нет сомнений в том, что Плотин был хорошо знаком с обоими произведениями и с традиционным использованием аналогии со светом⁸⁵. Имея это в виду, можно оценить масштаб изменений, внесенных Плотинном его переработкой этой известной аналогии. Так, Плотин кардинально меняет отношение между светом и освещенным объектом:

Но в интеллигибельном мире видение осуществляется не через другое [sc. среду], а через самого себя, поскольку оно не направлено вовне (ἐκεῖ δὲ οὐ δι' ἐτέρου, ἀλλὰ δι' αὐτῆς, ὅτι μηδὲ ἔξω). Следовательно, ум видит свет с помощью иного, но не через иное (ἄλλω οὖν φωτὶ ἄλλο φῶς ὁρᾷ, οὐ δι' ἄλλου). Свет поэтому видит другой свет, а значит, сам видит себя (φῶς ἄρα⁸⁶ φῶς ἄλλο ὁρᾷ αὐτὸ ἄρα αὐτὸ ὁρᾷ). 5.3 [49].8.21–24⁸⁷

В нозтической сфере (ἐκεῖ) видение осуществляется не через другое (δι' ἐτέρου), а через себя (δι' αὐτῆς). Это потому, что взгляд субъекта, видящего, не направлен вовне (ὅτι μηδὲ ἔξω). Первое предложение этой цитаты, на мой взгляд, означает, что ум *qua* субъект восприятия есть своя собственная среда, по-

82. 5.8 [31].4.6 Также ср. 5.6 [24].1.16–22.

83. *Государство* 509b2–20 и *О душе* 430a15–17.

84. Разумеется, я не утверждаю, что роли Солнца и активного ума абсолютно схожи, поскольку роль последнего гораздо сложнее. Тем не менее их роли имеют между собой общее в том, что воздействуют определенным образом на познающий субъект.

85. Плотин, скорее всего, был знаком с рассуждением из «О душе» 3.5 благодаря Александру Афродисийскому. Мы уже столкнулись с его аналогией с дочечкой для письма из «О душе» 3.4. Также известно, что Плотин был знаком с платоновской метафорой с Солнцем, поскольку он использует очень похожую, если не ту же самую метафору в 6.7 [38].15.25ff, говоря о первом принципе.

86. В редакции Армстронга (Armstrong) допущена опечатка, и слово написано как ἄρα.

87. Следует отметить, что этот образ света, встречающего свет, можно обнаружить в платоновском *Тимее*, в объяснении того, как работает зрение. Ср. 45b2–d3. Я благодарен Джерарду О'Дейли за эту находку.

сколько он видит δι' αὐτῆς и, следовательно, сам создает условия для возникновения такого созерцания. В этом контексте основное — διὰ, поскольку оно показывает, что Плотин считает пассивным и активным, поскольку если бы ум должен был видеть δι' ἐτέρου (традиционное платоновское и аристотелевское понимание), то имелись бы основания для того, чтобы считать определенное состояние среды необходимым условием для возможности данности интеллигибельного объекта субъекту. Так, с учетом предпочтения Плотинем δι' αὐτῆς δι' ἐτέρου, ясно отличие его метафоры света от платоновской и аристотелевской. Ведь в соответствии с их метафорами источник света независим от воспринимающего его субъекта и является чем-то обеспечивающим необходимые условия для того, чтобы объекты могли воздействовать на эпистемический субъект⁸⁸. Чтобы встроить метафоры Платона и Аристотеля в учение Плотина, мы должны сказать, что наблюдатель и пассивный ум соответственно таким способом воздействуют на среду, чтобы сделать видимое и интеллигибельное соответственно действительно видимым и интеллигибельным. Другими словами, они должны творить то, что им дается «извне», или быть пассивно активными. Если они этого не могут, то они не вписываются в учение о внутреннем устройстве ноэзиса (ὅτι μῆδὲ ἔξω).

Из первого предложения Плотин делает вывод (οὖν), что ум, будучи светом (φῶς), видит другой свет (ἄλλο φῶς) с помощью другого света (ἄλλῳ φωτί), но не через другой (δι' ἄλλοῦ). Должны ли мы понимать это предложение как утверждение об участии в акте созерцания трех разных видов света и если да, то как их следует различать? Более того, когда ум видит один свет с помощью другого, в чем сила «с помощью»? Последовательно рассмотрев эти вопросы, мы придем к выводу, что «света» не различаются как отдельные части целого по двум причинам: Плотин уже отверг интерпретацию отношения субъекта к объекту в уме как части к части, а свет для Плотина — бестелесная⁸⁹ и, следовательно, неделимая сущность⁹⁰. Кроме того, мы также знаем, что не имеем дела с отдельными независимыми субстанциями (т. е. разными целыми *qua* субстанции), поскольку в первом предложении вышеприведенного фрагмента сказано, что ум не направлен вовне. Свет, на который смотрит ум, должен быть

88. Вспомним, что даже у Аристотеля в «О душе» 3.5 интеллигибельные объекты способны воздействовать на ум только тогда, когда последний находится в определенном состоянии: . . . ὁ [sc. νοῦς] δὲ τῶ πάντα ποιεῖν, ὡς ἔξισ τις, οἷον τὸ φῶς • τρόπον γάρ τινα καὶ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργεῖα χρώματα.

89. 2.1 [40].7.26–28 и 4.5 [29].6–7.

90. В части 6.4 [22].8.18–19 у Плотина сказано, что только материальные тела делимы, поскольку они имеют протяженность.

самим умом. Мы рассматриваем только одну единственную сущность, пока речь идет о субстанции. Для видящего зрение и увиденное принадлежат к одной и той же вещи. Но мы работаем не только на уровне субстанции, и это приводит нас ко второму вопросу, о силе «с помощью».

В моем понимании, «с помощью» означает, что ум сам, помимо того, что он есть первый свет (φῶς), т. е. мыслящий субъект, есть и другой свет (ἄλλο φῶτί) *quia νόησις*,⁹¹ и этот свет вступает в отношение с другим светом (ἄλλο φῶς), который есть сам *quia νοητόν*, потому как если сравнить это предложение с предложением в цитате, которая приводилась для объяснения того, каким образом одно целое не загораживает другое (νοήσει γὰρ τῆ νοήσει, ὅπερ ἦν αὐτός, καὶ νοήσει τὸ νοητόν ὅπερ ἦν αὐτός, 5.3 [49].5.43–50), можно увидеть, что «с помощью» означает столкновение самого ума, принявшего одно качество, с собой, принявшим другое⁹²; что может быть обозначено как целое против целого. Такая интерпретация предложения объясняет выбор «с помощью» вместо «через», благодаря которому «с помощью» в этом контексте, как и δι' αὐτῆς в предыдущем предложении, делает субъект активным, в то время как «через» делает его пассивным⁹³. Таким образом, «с помощью» обозначает понятийное развитие или невременные фазы деятельности субъекта⁹⁴. Он отождествляет субъект не только с объектом, но и с актом,⁹⁵ но тем временем отличает субъект и его акт от объекта.

Однако Плотин отнюдь не перескакивает от высказывания о том, что ум видит один свет с помощью другого, к заключению о том, что ум видит себя, т. е. к самосозерцанию. Вместо этого он приходит к промежуточному выводу: φῶς ἄρα φῶς ἄλλο ὄρα. Плотин приходит к такому выводу, с моей точки зрения, потому что работа с интерпретацией «с помощью» завершена, так как мы уже знаем, что не имеем дело с чем-то абсолютно простым.

91. Ср. 5.3 [49].6.7–8 и Ср. п. 77.

92. В этом фрагменте в большей степени, чем в предыдущем, подчеркивается прозрачность целого в отношении к целому.

93. Подобно тому как раньше мы имели основания сказать, что Плотин переворачивает традиционную аналогию со светом, здесь он словно намеренно переворачивает сократовскую дихотомию акта познания «через (среду)/с помощью», приведенную во фрагменте κοινά в Теэтете. Плотин знаком с диалогом Теэтет либо непосредственно, либо через труды Александра. Используя «с помощью» в данном контексте, Плотин подчеркивает тождественность познающего субъекта среде в оппозицию Теэтету, в котором субъект и среда гетерогенны, т. е., например, субъект познает посредством органов чувств. Ср. Myles Burnyeat, «Plato on the Grammar of Perceiving», *Classical Quarterly* 26 (1976), p. 29.

94. Платоновская ссылка на свет в 5.5 [32].7.13ff не противоречит моему рассуждению, поскольку в том контексте опять сказывается о внутреннем свете ума.

95. Ср. п. 78.

Может быть только одна субстанция как таковая, но если она неспособна к внутреннему различию, мы вернемся к утверждению о простом тождестве. Значит, ум, будучи $\varphi\omega\varsigma_1$, видит $\varphi\omega\varsigma_2$. Второй свет отличается от первого так, как отличаются друг от друга видящий и видимое, интеллектуальный субъект и объект. Это показывает вместе с актом необходимое внутреннее различие для мышления внутри одной субстанции. Поэтому необходимо, чтобы $\varphi\omega\varsigma_1$ видел $\varphi\omega\varsigma_2$ *quia* ἄλλο. Тем же способом Плотин достигает своего желанного вывода о самосозерцании. Так как свет одного вида по отношению к свету другого вида может быть ἄλλο по значению, но не субстанциально. Так, $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\delta\ \acute{\alpha}\rho\alpha\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\delta\ \acute{o}\rho\acute{\alpha}$.

В итоге мы получили отношение тождества, совместимое с внутренней дифференциацией. Кроме того, это дифференциация, принимающая форму «целое против целого», совместимую с различием субъекта и объекта, но не мешающую уму знать себя. Как бы то ни было, отношение целого к целому, согласно Плотину, есть единственный способ для ума знать себя.

Университет штата Луизиана

Божественное небытие у Эриугены и Кузанского

А Г Н И Ж К А К И Е В С К А (Л Ю Б Л И Н)

*Philotheos. International Journal for Philosophy
and Theology. 2002, S.155–167
Перевод А. Авдохина*

На заре Средних веков философия Иоанна Скота Эриугены была первым важным кульминационным этапом в процессе восприятия и усвоения богатого и многогранного наследия античной неоплатонической мысли в зарождающейся интеллектуальной среде средневековых школ. На противоположной точке исторического развития Средних веков, Кузанский, также выдающийся философ этой традиции умозрительного мышления, отдавал себе отчет в том, что он является наследником древней и богатой традиции платонической и неоплатонической системы мышления, кроме того, он был внимательным читателем сочинений Эриугены¹. Таким образом, учитывая, что Кузанский и Эриугена являются важными свидетелями и участниками процесса средневекового развития неоплатонической метафизики в его начальной точке и в его завершении соответственно, не должно казаться удивительным, что эти два философа рассматриваются в рамках единого сравнительного исследования, таких как ставшая уже классической публикация Вернера Байервальтеса «Эриугена и Кузанский»² и книга Карло Риккати ««Processio» et «explicatio»: учение о творении Иоанна Скота и Николая Кузанского»³. Изучение того, как они используют понятие небытия, является

1. Кузанский знал по меньшей мере первую книгу «Перифьюсеон»: сохранилась рукопись этого сочинения с его глоссами на полях. У него был доступ к остальной части текста благодаря посредничеству «Clavis physicae» Гонория Августодунского. Ср.: W. Beierwaltes. *Eriugena und Cusanus, in: Eriugena Redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit*, ed. W. Beierwaltes. Heidelberg, 1987, 312.
2. Ср.: W. Beierwaltes. *Eriugena und Cusanus*, 311–343.
3. C. Riccati. «Processio» et «explicatio». *La doctrine de la creation chez Jean Scot et Nicolas de Cues*. Napoli, 1983.

ключом к пониманию связи их мысли с классическими проблемами метафизики, вращающимися вокруг понятия бытия, другими словами, к пониманию того, как эти классические проблемы видоизменяются и преодолеваются в их мышлении, оставаясь в спектре рассматриваемых ими вопросов. Также это поможет увидеть, как понятие небытия, рассмотренное в связи с бытием, начинает играть все более и более важную роль, в результате трансформируя само понятие бытия.

1. ФИЗИОЛОГИЯ ЭРИУГЕНЫ

В своей центральной философской работе «Перифьюсеон» («О природах». — *Примеч. пер.*) Эриугена стремится заложить основные принципы своей «*physeologia*», то есть обобщенного рассмотрения фундаментальных аспектов реальности. «Физиология» означает изучение природы, но термин «природа» приобретает здесь в высокой степени специфичное значение. «Природа» призвана обозначать все уровни реальности; его можно применить как к Богу, так и к сфере мыслимого и чувственного. Эриугена дает следующее определение природы:

«Так как по моему частому размышлению и (...) еще более внимательному рассмотрению то обстоятельство, что первое и фундаментальное разделение всех вещей как схватываемых умом, так и лежащих вне его способности уловить их, заключаются в делении их на те, которые есть, и те, которых нет, то на ум приходит в качестве общего термина для них то, что по-гречески называется *physis*, а по-латыни *natura*»⁴.

Бозэций, и в особенности его трактат «Против Нестория», повлиял на такое представление Эриугены о природе⁵. В первой главе вышеупомянутого сочинения Бозэций так определяет природу:

«Природа относится к тому, что, при условии существования, может быть в некоторой степени постигнуто умом. Кроме того, это определение включает как акциденции, так и субстанции, так как и те и другие могут быть постигнуты умом»⁶.

Таким образом, «природой» может быть названо то, что существует и может «в некоторой степени» быть постигнуто умом.

4. Ioannis Scoti Eriugenaе *Periphyseon*, liber primus (PP I) 441a. Ed. I. P. Sheldon-Williams. Dublin, 1968, 36–37.

5. Ср.: D. J. C'Meara. The Concept of *Natura* in John Scotus Eriugena. *Vivarium XIX* 2 (1981), 127–131; тж. ср.: G. D'Onofrio. A proposito del' magnificus Boethius': un'indagine sullapresenza degli «Opuscula Sacra» edella Consolatio' nell' opera eriuigeniana, in: *Eriugena, Studienzuseinen Quellen*. Ed. by W. Beierwaltes. Heidelberg, 1980, 192–195.

6. Boethius. *Contra Eutychem et Nestorium* I in: The Theological Tractates. Ed. By H. F. Stewart, E. K. Rand. L., 1968, 78–79.

Но я прибавляю «в некоторой степени», — объясняет Боэций, — «потому что Бог и материя не могут быть восприняты умом, хотя эта последняя вовсе не цельна и не совершенна, но все же они могут быть постигнуты умом путем отсечения акциденций»⁷.

Изменения, которые вносит Эриугена в понятия природы у Боэция, здесь достаточно очевидны. Он делает сферу бытия зависимым от свойства «быть воспринимаемым». Ретушировав двусмысленное выражение «в некоторой степени», он провозглашает небытие всего, что лежит вне человеческого восприятия.

Посмотрим теперь на возможные источники понятия природы у Эриугены. Понятие небытия, доминирующее в его ранней работе «О предопределении», — это понятие небытия в отрицательном смысле. В данной работе это понятие используется для защиты концепции единичного предопределения против концепции двойного предопределения Готшалка из Орбэ. Небытие в отрицательном смысле обозначает недостаток, результат процесса порчи, не имеющий причины и непознаваемый⁸. Именно в работе Боэция Эриугена обнаружил так называемую семантическую теорию небытия⁹.

«Само слово „ничто“, — пишет Боэций в трактате „Против Евтихия и Нестория“, — обозначает что-то, хотя оно и не обозначает природу»¹⁰.

В своих логических комментариях Боэций однозначно устраняет анализ *nihil* из области метафизики и помещает его в круг проблем семантической теории, развившейся из логики и грамматики. Так, он рассматривает слово «*nihil*» как ментальный

7. Ibid.

8. Ср.: Iohannis Scoti, *De divina praedestinatione liber X*, 4. 89–99. Ed. J. Barbet (CCCML). Brepols, 1978. P. 65: «Peccatum eiusque consequentias in morte atque miseria constitutas non aliud esse quam integrae vitae beataeque corruptiones, ita ut singula singulis opponantur, integritati quidem peccatum, vitae mors, beatitudini miseria. Illa sunt, ista penitus non sunt; illa sursum versus appetunt unum omnium principium, ista deserunt deorsumque in nihilum bona quae corumpunt redire contendunt; illarum causa deus est, istarum nulla; illa intra terminus naturalium formarum intelliguntur, ista in earum defectu atque privatione nesciendo sciuntur» — «Грех каждого человека имеет последствия, состоящие в смерти и несчастье, что является ничем иным как порчей праведного и блаженного образа жизни. Поэтому люди борются друг с другом, праведники же — со грехом, с жизнью — смерть, с блаженством — несчастье. Первые из них существуют, вторые же по-настоящему и не существуют, первые стремятся наверх, к источнику всего сущего, вторые — вниз, к небытию, те блага, которые они расточают, стремятся (там) вновь обрести; источник первых — Бог, вторых же — небытие. Одни познаются в пределах форм природы, вторые — в их безумной порче».

9. Ср.: M. L. Colish. Carolingian Debates over 'Nihil' and 'Tenebrae': A Study in Theological Method, *Speculum* 59/4 (1984), 779.

10. Boethius. *Contra Eutychem*, 78–79.

знак, обозначающий только *secundam positionem*¹¹ и представляющий собой только логическую противоположность чему-то существующему¹². Допущение, что слово *nihil*¹³ обозначает что-то противоположное существующей вещи, определенным образом принимается Эриугеной в его трактовке пяти модусов бытия и небытия.

Наряду с отрицательной концепцией небытия как лишения Эриугена вводит мысль о небытии как о «сверхпревосходстве». Возможно, в этом он испытал влияние Мариа Викторина, небезосновательно отказавшегося от отрицательного понятия небытия в своем послании «К Кандиду», направленном против Ария. Приняв, что Сын Божий происходит из ничего, Викторин не мог трактовать это «небытие» как отсутствие, лишенность, но, напротив, он понимает его как сверхпревосходящее трансцендентное божественное бытие¹⁴. Еще одним источником идеи небытия в кругозоре Эриугены был пс. — Дионисий Ареопагит и его представление о том, что Бог лучше познаваем в отрицательных, чем в утвердительных суждениях. И так, приняв во внимание взгляды своих предшественников, Эриугена выступает с концепцией *Nihil per excellentiam*¹⁵, корни которой, несомненно, в неоплатонизме¹⁶. Также бесполезным для понимания возможных источников концепции небытия Эриугены могут оказаться шедшие в эпоху Каролингов споры по поводу *nihil* и *tenebrae*, так как, вероятно, Эриугена был с ними хорошо зна-

11. Букв. «вторую позицию», т. е. противоположность исходному тезису. — *Примеч. пер.*

12. Ср.: Colish. *Carolingian Debates*, 779.

13. «Ничто». — *Примеч. пер.*

14. Ср.: G. Piemonte. Uexpression Quae sunt et quae non sunt. Jean Scot et Marius Victorinus », in: *Jean Scot — ecrivain*. Ed. G. H. Allard. Montreal — Paris, 1986, 85. Ср.: также: *Ad Candidum Arianum* 13 (1027b) in *Marii Victorini Afri Opera Theologica*, ed. A. Locher, Leipzig 1976, 18: «... necessario per praelationem et per eminentiam ton ontos deum dicemus supra omnem existentiam, supra omnem vitam, supra omnem cognoscentiam, supra omne on et ontos onta, (...) quoniam supra quae sunt, nihil ex his, quae sunt, me on ergo deus est» (... необходимым образом мы скажем, что Бог, в силу превосходства над сущими, лежит выше всякого существования, выше всякой жизни, выше всякого познания и выше всякого сущего и сущности сущего, [...] ибо над всем, что есть, нет ничего из сущего, следовательно, есть небытие, то есть Бог).

15. «Небытие по превосходству». — *Примеч. пер.*

16. Ср.: Proclus. *The Elements of Theology*. L, 115. Ed. By E. R. Dodds, second edition. Oxford, 1992, 101: «...if the First Principle transcends Being, then since every god, *qua* god, is of the order of that Principle, it follows that all of them must transcend Being. But that the First Principle transcends Being is evident». «если Первоначало превосходит Бытие, то из этого следует (так как каждое божество, в силу божественности, принадлежит порядку этого Начала), что все они должны превосходить бытие. Но то, что Первоначало превосходит Бытие, очевидно».

ком. Ученик Алкуина Фредегисус дал толчок этим спорам в своей работе «*De substantia nihili et tenebrarum*»¹⁷, где он пытается выяснить, является ли *nihilum*¹⁸ чем-либо и какого рода реальность оно из себя представляет¹⁹. По поводу рассказа о творении из Книги Бытия он утверждает, что небытие, из которого Бог создал все, не следует смешивать с бесформенной материей или с первопричинами в каком-либо смысле. Тем не менее оно должно быть чем-то, хотя его природа остается нам неизвестной:

«*Haec est enim quae praedicat ea, quae inter creaturas prima ac praecipua sunt, ex nihilo condita. Igitur nihil magnum quiddam ac praeclarum est: quantumque sit, unde tanta et tarn praeclara sunt, aestimandum non est, quippe cum unum horum, quae ex eo genita sunt, aestimari, sicuti est, ac definiri non possit*»²⁰.

Таким образом, природа небытия остается нам неизвестна.

Эриугена приходит почти к такому же выходу: термин «небытие», помимо отрицательного значения, должен обозначать нечто *magnum et praeclarum*²¹ и нечто, определенно лежащее вне человеческого понимания. Откликаясь на положения, намеченные в ходе споров о бытии и небытии, Эриугена обнаруживает, что понятие бытия является недостаточно всеобъемлющим для определения всех уровней реальности. Он честно признает, что понятие природы является более «объемным». В самом начале своего трактата «Перифюсеон» он утверждает, что первейшее и основное разделение природы — это разделение на бытие и небытие. Оба понятия тесно связаны: небытие всегда определяется в противопоставлении чему-либо, рассматриваемому как бытие. Эриугена перечисляет целых пять основных значений понятия «небытие» и соответственно «бытие», однако именно первая пара противопоставленных значений, как кажется, наиболее важна, она появляется снова и снова во всех его произведениях:

«Из этих модусов первый, как представляется, тот, посредством которого ум убеждает нас в том, что все вещи, воспринимаемые чувственно или умственно, верно и не без причины считаются существующими, но, однако, и в том, что те вещи, ко-

17. «О сущности небытия и теней». — *Примеч. пер.*

18. «Ничто». — *Примеч. пер.*

19. Fridugiso di Tours. *De substantia nihili et tenebrarum* 15–23. Ed. C. Gennaro. Padova, 1963. P. 124–125. Ср.: Also: Colish, «Carolingian Debates», 759; also: F. Brunholzl. *Histoire de la littérature latine du Moyen Age*. Tome 1. Volume 2. Brepols, 1991, 76–77.

20. Fridugiso di Tours. *De substantia nihili et tenebrarum*, 64–70. P. 128–129. «Ведь вот что указывает на те вещи, которые среди творений первые, созданные из ничего. Итак, оно (небытие) является чем-то великим и прекрасным: сколько этих вещей и откуда они произошли в своей красоте, установить невозможно, ибо ничто из тех вещей, которые из него рождены, не может быть ни оценено, ни определено в своем бытии». — *Примеч. пер.*

21. Значительное и прекрасное. — *Примеч. пер.*

торые в силу превосходства своей природы оказываются выше не только чувственного, но и умственного восприятия и разума, верным образом кажутся несуществующими, каковые свойства верным образом понимаются только как относящиеся к Богу, и материи, и причинам, и сущностям, и всем вещам, сотворенным Им»²².

Здесь «бытие» относится только к тому, что может быть подвластно познавательному усилию, чувственному или разумному соответственно, Бог и материя образуют часть сферы бытия, так как они ускользают от человеческого восприятия. Более того, Эриугена говорит, что, согласно Аристотелю, «бесчисленное разнообразие вещей, идущих после Бога» могут быть включены в десять всеобщих видов (*genera*), называемых также десятью категориями:

«Так как, по его (т. е. Аристотеля) мнению, среди множества тварных вещей и различных движений ума нельзя найти того, что не включалось бы в эти виды (*genera*)»²³.

Тем не менее ни одна из этих категорий не может быть приписана Богу, так как невозможно ограничивать Его божественную бесконечность никакой определенной сущностью (*diffinita substantia*), которая ограничена своими акциденциями²⁴. Таким образом, Бог называется небытием *per excellentiam*²⁵, в то время как бесформенная материя, еще не получившая оформления, называется небытием *per privationem*²⁶, так как она в определенном смысле лежит «ниже» области человеческого восприятия.

В соответствии с этим первым значением терминов «бытие» и «небытие» мы можем истинностным образом приписывать предикат бытия исключительно явлениям и акциденциям, обнаруживающим само бытие вещи (*esse*), в то время как сущность самой этой вещи остается неизвестной и, как неизвестное, получает наименование «небытие»:

«Ибо все в каждой твари, что либо воспринимается телесными органами чувств, либо созерцается умом, является только акциденцией к сущности этой твари, которая, как было сказано, непознаваема, но которая либо качеством, либо количеством, либо формой, либо материей, либо каким-либо различием, либо каким-либо своим расположением или местом во времени познается не в том, *чем* оно является, но в том, что оно *существует*»²⁷.

Вторая пара противопоставленных значений бытия и небы-

22. PP I 443 a-b, 38–39.

23. PP I 463 a, 84–85.

24. Ср.: Johannis Scotti Eriugena. *Periphyseon*, liber secundus (PP II) 586c. Ed. By I. P. Sheldon Williams. Dublin, 1972, 136–137.

25. «по превосходству». — *Примеч. пер.*

26. «по лишению». — *Примеч. пер.*

27. PP I 443 b-c, 40–41.

тия может быть использована при описании иерархического порядка тварных природ. Так, утверждение более низкого порядка, к которому относится вещь, является отрицанием ее принадлежности к более высокому порядку, и обратным образом, утверждение о более высоком порядке обозначает отрицание более низкого²⁸. Это значение терминов «бытие» и «небытие» также тесно связано с областью познания:

«Также именно на этом основании, — утверждает Эриугена, — делается утверждение о любом порядке разумной или умной твари; это происходит так постольку, поскольку она познается через порядки выше нее и сама по себе. Но не так происходит в отношении того, насколько она не позволяет познать себя через порядки, которые ниже нее»²⁹.

Третье значение бытия и небытия является в некоторой степени модификацией первого модуса и предполагает различие между актуальностью и потенциальностью с тем допущением, что нечто возможное, называемое небытием, более совершенно, чем нечто актуально существующее³⁰. Эриугена сохраняет классическую аристотелевскую позицию, согласно которой бытие прежде всего — это нечто актуально существующее, однако он подчиняет бытие небытию. Те вещи, которые остаются скрытыми в первопричинах, принимаются за несуществующие, но когда они видимым образом проявляют себя в мире, они считаются существующими³¹.

Четвертое различие между бытием и небытием — типично платоническое, оно служит разграничению интеллигибельного мира вечных образцов, воспринимаемых только умом, от сферы чувственных вещей, являющихся лишь образами и видимостями:

«Четвертый модус — тот, который (...) провозглашает, что одни лишь те вещи, которые созерцаются умом, истинно существуют, в то время как те вещи, которые в процессе порождения, благодаря расширению или сжатию материи и с ходом времени меняются, созидаются или разрушаются, считаются несуществующими, что верно и в отношении всех тел, которые появляются и исчезают»³².

С этой точки зрения само бытие вещи зависит от того, воспринимается ли она умом, но здесь сущность противопоставления бытия и небытия заключается не в том же, в чем в первых трех рассматриваемых модусах бытия и небытия. Сфера истинного, неизменного бытия вечных идей здесь противопоставляет-

28. Ср.: PP I 444 a-b, 40–41.

29. Ср.: PP I 444 c, 42–43.

30. Ср.: D. Moran. *The Philosophy of John Scottus Eriugena. A Study of Idealism in the Middle Ages*. Cambridge, 1989, 223.

31. Ср.: PP I 444a-445b, 42–45.

32. PP I 445b-c, 42–44.

ся вечно меняющемуся миру, который в силу своей изменчивости называется небытием. В данном случае термин «небытие» получает отрицательный характер.

Наконец, пятый модус бытия и небытия относится исключительно к человеческой природе. Текущее состояние человека, определяемое первородным грехом, признается небытием. Из этого состояния небытия человек призывается к бытию благодатью Иисуса Христа. Райское состояние, которое было изначальным состоянием человека, было впоследствии потеряно через грехопадение и первородный грех и в котором, согласно Эриугене, заключается будущее предназначение человека, является областью истинного, совершенного бытия³³.

Первый, второй и третий модусы бытия и небытия приписывают небытие тому уровню реальности, который в силу своего превосходства лежит вне человеческого восприятия и который, таким образом, составляет *non esse per excellentiam*³⁴. В четвертом и пятом модусах небытие рассматривается в отрицательном смысле, как недостаток и несовершенство. Состояние изначального совершенства, которое было потеряно человеком и которое, по пятому значению бытия и небытия, является единственно истинной реальностью, называется, в соответствии с первым или третьим модусом, небытием. Человек, так сказать, совершает колебательные движения между этими двумя видами небытия.

Если мы отнесем эти пять модусов бытия и небытия к знаменитому разделению природы Эриугены, то можно сказать, что первая форма природы, та, что не сотворена и творит, и четвертая — та, что и не сотворена, и не творит, обе которых обозначают Бога, всегда называются небытием *per excellentiam*. Вторая форма природы, которая сотворена и творит и равна миру вечных образов, называется небытием при ее рассмотрении в связи с Богом, Который называется небытием *per excellentiam*. Но и та или иная форма природы сама по себе в другом отношении также называется истинным и совершенным бытием, так как она постоянна и неизменна и, как и мир вечных первообразов, противопоставлена изменчивой сфере образов. Третья форма природы, тварная и не творящая, иногда называется бытием, иногда небытием, но во всех случаях выбираемое слово обозначает состояние несовершенства.

Понимание Бога как *Nihil per excellentiam*³⁵ возникает из анализа *creatio ex nihilo*³⁶. И Августин, и Фредегиз, и писавший после него Ратрамн Корбийский рассматривали проблему

33. Ср.: PP I 445c-d, 44–45.

34. «небытие по превосходству». — *Примеч. пер.*

35. «небытие по превосходству». — *Примеч. пер.*

36. «творение из ничего». — *Примеч. пер.*

*nihilum*³⁷ в контексте рассказа о шести днях творения³⁸. Эриугена следует за ними:

«Но когда я слышу или сам говорю, что Божественная Благодать сотворила все из ничего, я не понимаю, что обозначено именем «Ничто»: лишенность ли всякой сущности, субстанции или акциденций, или превосходство божественного сверхбытия»³⁹.

По Эриугене, сущностительное *nihil* не обозначает какого-либо *aliquid* (нечто), как утверждает Фредегиз:

«Так как слово «ничто», — говорит он, — берется для обозначения ни некоей материи, ни некоей причины существующей вещи, ни того, что предшествовало или случилось раньше и по отношению к чему появление вещи было последствием, ни чего-либо сосуществующего с Богом или совечного Ему, ни чего-либо, существующего самостоятельно, отдельно от Бога, или чего-либо, из чего Бог, так сказать, взял материал для создания мира».

Тем не менее слово «ничто» используется и не в отрицательном смысле, «так как лишение обозначает прекращение обладания. Но как (...) могло быть лишение, если не было обладания?»⁴⁰ Что же, таким образом, обозначает *nihilum*?

«Ничто» обозначает саму Божественную природу, которая, в силу своего неизреченного совершенства и непостижимой бесконечности, называется Небытием⁴¹.

«Ведь хотя богословы говорят, что она не существует, они имеют в виду не то, что она является ничем, а то, что она больше, чем бытие»⁴².

Божественное бытие называется «больше-чем-бытие», так как Бог, единственный источник бытия в мире, не должен быть лишён бытия, хотя Его бытие и совершенно отлично от способа существования твари. Называя Бога *nihil per excellentiam*, или «больше-чем-бытие», Эриугена пытается сохранить Божественную трансцендентность, не потеряв из вида то, что Бог — источник бытия⁴³.

«Ничто», из которого Бог создал все, означает *отсутствие всякой сущности или субстанции*⁴⁴. Эриугена недвусмысленно

37. «ничто», «небытие». — *Примеч. пер.*

38. Ср.: Colish. *Carolingian Debates*, 771–772, 789.

39. Iohannis Scotti Eriugena. *Periphyseon*, liber tertius (PP III) 634a-b. Ed. by I. P. Sheldon-Williams. Dublin, 1981, 60–61.

40. PP III 634c-d, 62–63.

41. E. Jeauneau. Neant divin et Theophanie (Erigenes disciple de Denys), in: *Langages et philosophie. Hommage a Jean Jolivet*. Ed. A. De Libera, A. Elamrani-Jamal, A. Galonnier. P., 1997, 336.

42. PP III 634b, 60–61.

43. Ср.: W. Beierwaltes. Das Problem des absoluten Selbstbewusstsein bei Johannes Scottus Eriugena, in: *Platonismus in der Philosophie der Mittelalters*. Ed. W. Beierwaltes. Darmstadt, 1969, 496.

44. PP III 634d-635a.

утверждает, что здесь мы сталкиваемся с *отсутствием* всякой сущности или субстанции, так как категории сущности и субстанции не могут в строгом смысле применяться к Богу. По этой причине он создал поражающую воображение формулировку, согласно которой Бог не знает Себя, так как Он сознает, что Он не является «чем-то», что было бы детерминированной, ограниченной сущностью⁴⁵.

Бог, называемый *nihil per excellentiam*, будучи источником всяческого существования⁴⁶, находится по ту сторону сферы бытия и проявляет Себя в мире в диалектике трансцендентности и имманентности. Пытаясь приблизиться к Нему, человек должен отказаться от всех своих понятий и навыков мышления, особенно от закона противоречия. Два противоречащих друг другу высказывания, относящихся к Богу, истинны⁴⁷. Следовательно, божественное присутствие в мире принимает динамические свойства, так как мы можем объяснить противоречивые на первый взгляд явления, приняв во внимание историю их развития⁴⁸. Так, божественное всемогущество — и в проявлении божественного бытия в мире, и в Его сокрытости, и эта диалектика откровения и сокровенности принимает вид процесса. Эриугена указывает на этимологию слова *theos* (Бог), открывающую динамический характер божественной природы. По его утверждению, слово *theos* образовано от глагола *theo* «бежать», ведь Он «стремительно пронесится через все, ни на мгновение не останавливаясь, но своим бегом наполняя все (...) [И все же он совершенно недвижим. Ибо о Боге] совершенно верно сказано, что Он — движение в покое и покой в движении. Ибо Он неизменно пребывает в покое Сам в Себе, никогда не удаляясь от постоянства Своей природы»⁴⁹.

Теперь мы можем определить основные черты физиологии Эриугены, названной Дермотом Мораном «меонтологией»⁵⁰, которую так характеризует Доминик О'Мира:

«Таким образом, физиология является метафизикой в силу своего внимания к бытию, являющемуся общей основой всех вещей, но это бытие понимается как явление, указывающее «во-

45. Ср.: PP II 587b-c, 38–139.

46. Ср.: G. — H. Allard. The Primacy of Existence in the Thought of Eriugena», in: *Neoplatonism and Christian Thought*. Ed. by D.J. O'Meara. Albany, 1982, 91.

47. Ср.: Iohannis Scotti Eriugena. *Periphyseon*, liber quartus 757c. Ed. by E. Jeuneau Dublin, 1995, 36; ср.: Beierwaltes Das Problem des absoluten Selbstbewusstseins, 494.

48. Ср.: S. Gersh., Omnipresence in Eriugena. Some Reflections on Augustino-Maximian Element in Periphyseon, in: *Eriugena. Studien zu seinen Quellen*, 65.

49. P.1452c-d, 60–61.

50. Ср.: Moran. *The Philosophy*, XIII.

внутри» на то, явление чего оно есть, но что не явлено, т. е. чего «нет», что лежит «по ту сторону бытия»⁵¹.

Подведем итоги: 1) Эриугена утверждает, что понятие «бытие» слишком узкое, чтобы охватить все уровни реальности, поэтому он вводит более фундаментальное понятие «природа», охватывающее как бытие, так и небытие. 2) Бытие и небытие тесно взаимосвязаны, и вместе они без остатка покрывают понятие реальности. 3) Понятие «бытие» у Эриугены обычно относится к тем видам реальности, которые могут быть восприняты и определены человеком. То, что бытие зависит от познаваемости, может быть интерпретировано как признак идеализма Эриугены⁵². 4) В своих сочинениях Эриугена также вводит понятие «небытие», которое занимает почетное место в его системе. Небытие в собственном смысле наиболее относимо к Богу и первопричинам, которые определенно находятся вне возможностей человеческого познания. 5) Структура пятиступенчатого деления природы вместе с пятью модусами бытия и небытия помогают построить динамический образ реальности, в котором бытие Бога, оставаясь абсолютно трансцендентным, проявляет себя в мире, и где диалектика человеческого мышления отражает диалектику Его трансцендентности и имманентности.

2. МЫСЛЬ НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО

Анализ системы Николая Кузанского во всей ее полноте ни в коей мере не является легким начинанием, и тому есть две основные причины. Во-первых, это его беспримерная эрудиция, которая позволяет ему умело комбинировать и совмещать разные направления философии и различные философские языки, что приводит к богатству, но одновременно и к определенной темноте его изложения. Во-вторых, это та эволюция, которую пережила мысль Кузанского и которая была в своих основных линиях прослежена и описана Эдвардом Кранцем. В последующем изложении мы воздержимся от рассмотрения общих проблем развития мысли философа, сосредоточившись на среднем и позднем периоде, и рассмотрим их на примере сочинений «Об ученом незнании» и «Триалог о возможном»⁵³, хотя в отдельных случаях мы будем обращаться и к другим его работам⁵⁴.

51. O'Meara. The Concept of Natura, 144.

52. Ср.: A. Kijewska. El fundamento del sistema de Eriugena, *Anuario Filosofico* 2000 (33), 505f.

53. Традиционный русский перевод названия — «О возможности-бытия».

54. Ср.: F. E. Cranz. The Late Works of Nicholas of Cusa, in: *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom*. Ed. by G. Christianson, Th. Izbicki. Leiden, 1991, 141 ff.; Ср.: Cranz. The Transmutation of Platonism in the Development of Ni-

Эволюцию Николая Кузанского можно, пожалуй, описать как линию движения между двумя видениями, упомянутыми в его сочинениях. Первое, наиболее известное, видение имело место в 1438 г., когда Кузанский совершал морские путешествия между востоком и западом; благодаря этому видению ему удалось постичь путь ученого незнания⁵⁵. Второе видение случилось ближе к концу его жизни, на Пасху 1464 г. Петр Эрклениц, собеседник Кузанского, в сочинении «О вершине созерцания» намекает на это видение, спрашивая:

«Tamen pietate tua confortatus peto, quid id novi est, quod his Paschalibus in meditationem venit. Credidi te perfecisse omnem speculationem in tot variis tuis codicibus explanatam»⁵⁶.

Однако, несмотря на эволюцию и движение в концепции Кузанского, его основные убеждения оставались неизменными: между Богом и творением существует ничем не соединяемая пропасть, и, соответственно, наш язык, приспособленный говорить о тварном, принципиально не подходит для рассуждения о божественном.

В сочинении «De Deo abscondito»⁵⁷, в диалоге между язычником и христианином, последний утверждает, что все, что он знает о Боге, это не Сам Бог, и все, что он думает о Боге, не является подобным Ему, ибо Он превосходит все. Язычник подытоживает: в таком случае: Бог, должно быть, есть ничто. Христианин возражает на это и говорит, что Бог не есть не нечто, ни ничто⁵⁸. Попытка описать божественное бытие при помощи диалектики «чего-либо» и «ничего» ясно показывает, что чело-

cholaus Cusanus and of Martin Luther, in: *Nicolo Cusano agli inizi del mondo moderno: Atti del Congresso Internazionale in Occasione del V Centenario della Morte di Nicolo Cusano. Bressanone, 1964*, Florence: G. C. Sansoni, 1970, 83–97. 55. Ср.: Nicholaus Cusanus. *De docta ignorantia III*. Ed. R. Klibansky, H. G. Seger. Hamburg, 1977, 98–100.

56. *De apice theoriae 2*, in: Nicolai de Cusa. *Opera omnia*. Vol. XII. Ed. R. Klibansky, I. G. Seger. Hamburg, 1982, 117. «И все же, укрепленный твоим благочестием, я спрашиваю, что же это за новость, что явилась в молитвенном размышлении на эту Пасху. Я уверился, что ты превзошел всяческое созерцание, изложенное в твоих столь многочисленных сочинениях». — *Примеч. пер.*

57. «О сокрытом Боге». — *Примеч. пер.*

58. Ср.: *De Deo abscondito 8–9*, in: Nicolai de Cusa. *Opuscula I*. Ed. P. Wilpert. Hamburg, 1959, 6–7: CHRISTIANUS: Scio quod omne id quod scio non esse deum et quod omne id quod concipio non esse simile ei, sed quia exsuperat. GENTILIS: Igitur nihil est deus. CH: Nihil non est, quia hoc ipsum nihil nomen habet nihil. G.: Si non est nihil, est ergo aliquid. CH.: Nee aliquid est. Nam aliquid non est omne. Deus autem non est potius aliquid quam omne (Христианин: Я знаю, что все, что я знаю, не есть Бог, и что все, что я постигаю, не подобно Ему, но я знаю, что Он это превосходит. Язычник: Таким образом, Бог есть ничто. Х: Он не есть ничто, ибо самое это «ничто» имеет название «ничто» Я: Если Он не есть ничто, то Он есть нечто. Х: И нечто он также не есть. Ведь нечто не есть все. А Бог не является скорее чем-то, чем всем).

веческий ум не может напрямую воспринять саму божественную природу, так как у человека нет подходящего для этой цели мыслительного инструмента, который бы воспринял и описал бы божественное.

В том же диалоге Кузанский утверждает, что слово *theos* образовано от глагола *theo*, что означает «созерцать»⁵⁹. Бог находится к тварному бытию в отношении, сходном с тем, в каком находится воспринимающий глаз к множеству цветов. Цвет может быть воспринят глазом именно потому, что последний лишен цвета, таким образом, глаз в области цвета является скорее «ничем», а не «чем-то», хотя именно зрительное восприятие порождает цветовую палитру⁶⁰. Именно в таком отношении находится Бог к тварному миру. Бог, творец вселенной, совершенно отделен от своего творения, поэтому, с точки зрения твари, Он представляется ничем. Это представление о неизмеримой пропасти между Богом и Его творением исходит из убежденности Кузанского (которая, возможно, является откликом на учение Иоанна Дунса Скота) в том, что самым основным свойством Бога является Его бесконечность, в то время как тварное бытие находится безраздельно в сфере конечного. Естественно, что Кузанский из таких посылок делает вывод о невозможности соотношения конечного и бесконечного⁶¹.

Божественное превосходит не только мыслительные катего-

59. Эриугена также хорошо знаком с этимологией. Ср.: PP I 452c, 60–61.

60. Ср.: *De Deo abscondito* 14,9–10: «Deus dicitur a theo, id est video. Nam ipse Deus est in nostra regione ut visus in regione coloris. Color enim non aliter attingitur quam visu, et ad hoc ut omnem colorem attingere possit, centrum visus sine colore est. Unde secundum regionem coloris potius visus est nihil quam aliquid. Nam regio coloris extra suam regionem non attingit esse, sed affirmat omne quod est in sua regione esse. Ibi non reperit visum. Visus igitur sine colore existens innominabilis est in regione coloris, cum nullum nomen coloris sibi respondeat. Visus autem omni colori nomen dedit per discretionem. Unde a visu dependet omnis nominatio in regione coloris, sed eius nomen, a quo omne nomen, potius nihil esse quam aliquid deprehenditur. Eo igitur deus se habet ad omnia sicut visus ad visibilia». (Бог называется от слова *theo*, т. е. «видеть». Ведь сам бог для нашей области бытия то же, что зрение в области цвета. Ведь цвет не иначе воспринимается, как зрением, и для того чтобы мочь воспринимать любой цвет, зрение без цвета — как пустая точка. Следовательно, для области цвета зрение — скорее ничто, чем нечто. Ведь область цвета не может существовать вне своей области, но утверждает свое бытие в своей области. Там не найти зрения. Зрение, следовательно, существуя без цвета, не может получить имени в области цвета, ведь ни одно название цветов ему не соответствует. Однако зрение дает название всякому цвету благодаря различению их. Следовательно, от зрения зависит всякое название в области цвета, но название того, от чего все названия, оказывается, скорее «ничто», чем «нечто»).

61. Ср.: Nicholas Cusanus. *De docta ignorantia* I, 3. Ed. P. Wilpert. Hamburg, 1964, 12; Ср.: *Triologus de Possess* 10, in: *The Concise Introduction to the Philosophy of Nicholas of Cusa* by J. Hopkins. Minneapolis, 1978, 72–73.

рии, приложимые к тварной реальности, но и сами законы логического мышления, в том числе и закон противоречия, так как в Боге противоположности совпадают⁶².

Безнадежность усилий человеческого познания и языка охватить и выразить божественную реальность сравнивается со стараниями совы, которая тщетно пытается увидеть солнечный свет⁶³. Во всяком человеке есть врожденное стремление к познанию. Это свойственное ему по природе стремление не может быть бесцельным, поэтому его цель — явить человеческое незнание. Здесь Кузанский перефразирует «Метафизику» Аристотеля, и это не единственный случай, когда философ переворачивает логику построения мысли традиционного учения Аристотеля. Сущность ученого незнания состоит в убежденности, что точной истины (*praecisa Veritas*) о божественной природе нельзя достичь и, следственно, человеческая мысль в ее поиске должна ограничиться вероятностными суждениями (*coniectura*)⁶⁴.

С другой стороны, в «Триалог о возможном» Кузанский пытается наметить путь поиска Бога через созерцание мира как начальный этап. Восприятие чувственных образов и форм ведет человеческую мысль, словно за руку (*manuductio*) к восприятию скрытого источника всякого бытия⁶⁵. В этом трактате Кузанский вслед за знаменитым стихом Рим. 1–20 добавляет:

«Апостол сказал „от создания мира“, потому что от видимого мира как создания мы восходим к Создателю. Таким образом, если, видя чувственное, я понимаю, что оно существует благодаря высшей силе, то я могу рассматривать эту Силу как нечто невидимое и вечное»⁶⁶.

Ступени познавательного восхождения к Богу соответствуют методу Боэция, которому здесь следует Кузанский⁶⁷. Восприятие

62. Ср.: *De docta ignorantia* I, 4, 18; I, 24, 98.

63. Ср.: *De docta ignorantia* I, 1, 8.

64. Ср.: *De docta ignorantia* I, 3, 14; Ср.: C. L. Miller. Nicholas of Cusa's On Conjectures, in: *Nicholas of Cusa in Search of God*, 120–122.

65. Ср.: *De Possest* 10, 72–73.

66. *De Possest* 3, 64–65.

67. Ср.: Boethius. *De Trinitate* II, *The Theological Tractates* 9: «Умозрительные науки можно разделить на три вида: физика, математика и богословие. Физика имеет дело с движением и не является абстрактной, так как она занимается формами тел и составляющей их материей, а формы в действительности не могут быть отделены от их тел (...). Математика не имеет дело с движением и неабстрактна, так как она исследует формы тел вне материи и, таким образом, вне движения, а эти формы, хотя и связаны с материей, не могут быть действительно отделены от тел. Богословие не имеет дело с движением и абстрактна, так как божественная сущность лишена материи и движения. В физике мы должны использовать научные, в математике систематические, а в богословии интеллектуальные понятия, и в богословии мы не должны позволить себе играть с воображением, но просто примем, что Идея, которая чи-

чувственных образов происходит в области физики, «которая сосредоточена на природе и исследует неабстрактные изменчивые формы»⁶⁸. Применяя терминологию Эриугены, можно было бы сказать, что физика имеет дело с небытием в отрицательном смысле. Затем Кузанский обращается к следующей стадии умного восхождения к Богу, а именно к математике: «Она (математика) имеет дело с неабстрактными формами, которые однако, постоянны»⁶⁹. Опять же, используя платоновский язык Эриугены, можно было бы сказать, что здесь мы вступаем в область истинного бытия. Кузанский повышенно внимателен к математическому символизму, и это явный признак боэцианского наследия. Задача математики — подготовить человеческий ум к изучению богословия, то есть к «исследованию Идеи, совершенно абстрактной и совершенно постоянной, божественной и свободной от инобытия, вечной и лишенной изменения или изменчивости»⁷⁰.

Цель и результат богословского познания совпадает с мистическим видением, «где завершение восхождения путем способности познания и где лежит начало откровения неведомого Бога»⁷¹.

Нужно особенно отметить, что в системе Кузанского мистическое видение Бога и теоретическое рассуждение о совершенно абстрактной Идее совпадают. Нельзя не задаться вопросом, не является ли это шагом на пути к примирению Бога Авраама, Исаака и Иакова и Бога философов.

«Сейчас же, однако, — продолжает он, — мы богословствуем и рассуждаем об абстрактной Форме, так как она впервые и наделяет бытием. Действительно, всякая форма, касающаяся материи, дает материи как существование, так и имя»⁷².

Утверждая, что Бог, рассматриваемый как Идея идей, является источником и причиной всякого бытия, Кузанский идет по стопам Боэция. Так, он не колеблясь применяет понятие бытия к Богу, и термин «бытие» используется в своем полном смысле:

«Таким образом, Его бытие — это совершенное бытие всех вещей, которые либо есть, либо так или иначе могут быть. Мы не можем (без помощи образов) узреть это проще и полнее никаким другим способом (кроме как путем отрицания)»⁷³.

Так как наши категории мышления бесконечно ниже божественного бытия и, следовательно, они совершенно здесь непри-

ста и не имеет ни формы, ни образа, есть само бытие и источник бытия. Ибо все обязано существованием Идее».

68. *De Possess* 62, 138–139.

69. *De Possess* 63, 138–139.

70. *Ibid.*

71. *De Possess* 15, 78–79.

72. *De Possess* 64, 138–139.

73. *De Possess* 67, 142–143.

менимы, единственный доступный нам путь говорить о Боге — это путь отрицательных суждений. Отрицанием мы отделяем божественное бытие от ограниченного, конечного, ущербного бытия тварных вещей. Однако отрицание предполагает бытие, «предшествующее» отрицанию, то есть стоящее «до» небытия. И это и есть Вечное Бытие, источник всяческого существования: «Ибо путем отрицания («небытия»), — пишет Кузанский в трактате «О возможном», — видно, в простой интуиции, из которой исключается все, что следует после небытия, что предполагаемое (бытие), предшествующее небытию, является вечным бытием, самым смыслом всякого бытия»⁷⁴.

Николай Кузанский предлагает диалектику бытия и небытия, которая весьма схожа с диалектикой, разработанной Эриугеной. Сходства еще более существенны, если обратиться к анализу Кузанским создания мира:

«Итак, видно, что (...) все вещи, начиная с Вечного Бытия и идущие после небытия, являются тем, что они есть. Ибо так как сама Вечность предшествует небытию, которое не может само себя призвать к бытию, необходимо, чтобы все вещи были сначала призваны из небытия (т. е. из того, что не существует) Вечным бытием. Таким образом, для всех вещей Вечное Бытие — необходимость для их бытия»⁷⁵.

Бог создал все из ничего, и акт творения означает одарение существованием (*esse*). Ничто, из которого Бог создал вселенную, равно самой божественной природе, та сторона божественной сущности, в которой Бог являет себя в мире.

«Таким образом, — продолжает Кузанский, — в Нем небытие — это все, что может быть. Поэтому Он творит не из чего-либо иного, а из Себя, ибо Он есть все, что может быть»⁷⁶.

Итак, божественное присутствие в мире принимает динамические черты и облачается в форму диалектики трансцендентности и имманентности:

«Он совершенно повсюду и вовсе нигде. Он имеет вид всего и не имеет вида, сходен (...) во всем. Во всем Он все, в ничто Он ничто, и в Нем все и ничто и есть Он. Он полно и нераздельно присутствует в каждой вещи (...) и в то же время не присутствует ни в одной вещи»⁷⁷.

Николай Кузанский, как и Эриугена до него, заходит в тупик в своем старании описать и охватить божественную природу исключительно при помощи категории бытия. «Для Кузанского Бог не является, — замечает Эдвард Кранц в связи с трактатом «О начале», — «первым бытием», он скорее находится по ту сто-

74. Там же.

75. *De Possess* 68, 144–145.

76. *De Possess* 13, 150–151.

77. *De Possess* 74, 150–151.

рону бытия. Водораздел, таким образом, пролегает между всей сферой бытия и принципом, или абсолютом»⁷⁸. Понятие бытия, созданное как результат контакта с конечной реальностью, не применимо к Богу, Чья природа характеризуется негативной бесконечностью:

«Solum igitur absolute maximum est negative infinitum. Quare solum illud est id, quod esse potest omni potentia»⁷⁹.

Наиболее подходящим именем для Бога является, по мнению Кузанского, *Possest*, или «актуализованная возможность» в переводе Хопкинса: «Все вещи охвачены в ней (актуализованной возможности), и «актуализированная возможность» — в достаточной мере приближающееся к сущности Бога имя, если следовать нашему человеческому представлению о Нем»⁸⁰. Всякая тварная сущность является возможностью, частично актуализованной, а Бог говорит о себе: «Я Господь всемогущий», то есть «Я актуализация любой возможности»⁸¹.

Николай Кузанский, стремясь приблизиться к пониманию полноты божественного бытия, помещает Его вне области бытия и небытия, одновременно меня классическую аристотелевскую и томистскую теорию бытия, согласно которой бытие состоит в актуализированной реальности⁸². В своей последней работе «О вершине умозрения» он идет еще дальше и утверждает, что божественную природу в строгом смысле можно называть *Posse Ipsum*, то есть сама Возможность. Питер Касарелла делает очень важный комментарий по поводу этого очевидного сдвига в позиции Кузанского:

«Так единственное требование, предъявляемое к *posse ipsum*, — это приписывание ему самотождественности, можно также допустить — чего сам Кузанский, конечно, не делает — что сама возможность есть и вовсе ничто»⁸³. Представление о Боге как о *Posse Ipsum* — вывернутое наизнанку аристотелевское представление о Нем как о *Actus Purus* (чистая актуализованность, реальность)⁸⁴.

78. F. E. Cranz. The «De Aequalitate» and the «De Principio» of Nicholas of Cusa, in: *Nicholas of Cusa on Christ and the Church*. Ed. by G. Christianson, Th. Izbicki. Leiden, 1996, 275–276.

79. Nicolai de Cusa. *De docta ignorantia* II. Ed. P. Wilpert. Hamburg, 1967, 67. «Итак, только абсолютно великое есть негативно бесконечное. Так как только этим является то, что и может существовать в наибольшем могуществе». — *Примеч. пер.*

80. *De Possest* 14, 78–79.

81. *Ibid.*

82. Ср.: P. J. Casarella, ..Nicholas of Cusa and the Power of the Possible, *American Catholic Philosophical Quarterly* 64 (1990), 15.

83. Ср.: Casarella, ..Nicholas of Cusa, 30.

84. В традиции русских переводов принято передавать этот термин Аристотеля как «чистое действие». — *Примеч. пер.*

С такой трактовкой линии эволюции Николая Кузанского согласен и Эдвард Кранц, который утверждает, что «в средний период Кузанский продолжает пользоваться терминологией бытия применительно к Богу и его творениям и Бог может получать наименования высшего бытия, существования или сущности»⁸⁵. В своем трактате «О возможном» акцент смещен на саму возможность, хотя бытие (*esse*) все еще является важным элементом⁸⁶. Наконец, в сочинении «О вершине умозрения» философ окончательно уходит от бытийной терминологии:

«Здесь Кузанский довел до логического конца движение мысли, характерное для его поздних работ. Он нашел окончательное имя — само *Posse* — для первопринципа»⁸⁷.

Подведем итоги нашего рассмотрения: 1) Эриугена и Николай Кузанский полагали, что понятие «бытие» недостаточно широко, чтобы вместить без смешения как творение, так и божественную природу. Соответственно, Эриугена обратился к категории «природа», которая включает как бытие, так и небытие, а Кузанский видоизменил классическое понимание понятия «бытие»; 2) приписать чему-то предикат «бытие» значит выделить его из остальной реальности, определить и охарактеризовать вещь, являющуюся предметом предикации. Однако главное свойство Бога — бесконечность, следовательно, нельзя приписать Богу предикат Бытия. Поэтому Эриугена утверждает, что Бог не является каким-либо *quid* (что-либо), а Кузанский говорит, что основное качество Бога — негативная бесконечность; 3) категория бытия также неспособна описать внутреннюю динамику божественной природы, поэтому оба рассматриваемых автора заменяют ее диалектикой бытия и небытия, которая отражает и выражает глубинную диалектику трансцендентности и имманентности бытия Бога; 4) бытие и небытие тесно связаны, вместе они отмечают основные опорные точки человеческой способности к познанию. С одной стороны, эта тесная связь, даже подчинение понятия бытия познанию, может считаться прямым указанием на принципиальный идеализм, однако, с другой стороны, нельзя не увидеть упорных устремлений и усилий обоих авторов пробиться по ту сторону мнимой сферы преходящих явлений к живому Богу Писания.

85. Ср.: Cranz. The Late Works, 144.

86. Ср.: Ibid., 153.

87. Ср.: Ibid., 155.

Индивидуальное и всеобщее

(Великие исторические личности)

Я К О Б Б У Р К Х А Р Д Т

Глава V из книги Я. Буркхардта «Размышления о всемирной истории» (опубликованной посмертно в 1905 г.). Перевод выполнен по 2-му изданию (Берлин и Штутгарт, 1910). Перевод с немецкого В. Бакусева

Наше рассмотрение длительных воздействий мировых сил друг на друга, продолжившись рассмотрением воздействий ускоренных процессов, завершится изучением таких ускоренных процессов истории, сконцентрированных в отдельных индивидах: это значит, что нам придется заняться великими историческими личностями.

При этом мы полностью отдаем себе отчет в спорности понятия великой личности; нам неизбежно придется отказаться от всего, что связано с научной систематикой.

Мы будем исходить из нашей общей инфантильности, рассеянности и невнимательности. Величие есть то, чем *мы не* являемся. Жуку в траве и куст орешника (если он его вообще заметит) покажется очень большим—именно потому, что он—всего лишь жук.

Тем не менее мы чувствуем, что это понятие незаменимо и что мы отнюдь не готовы с ним расстаться; оно только станет относительным; мы не смеем и надеяться пробиться к понятию абсолютному.

Тут мы оказываемся в окружении всевозможных заблуждений и затруднений. Наш разум и наши чувства могут давать очень сильные отклонения в зависимости от нашего возраста, уровня знаний и т. д., причем то и другое могут быть в разладе и между собой, и с разумом и чувствами всех других людей, ведь наша и все другие исходные позиции—это как раз факт незначительности каждого из нас.

Далее, мы обнаруживаем в себе чувство самого фальшивого свойства—а именно потребность в раболепии и в преклонении, жажду опьянять себя впечатлением от того, что мы принимаем

за великое, и строить фантазии о нем¹. Целые народы могут таким путем оправдывать свое унижительное положение, рискуя тем, что другие народы и культуры позднее докажут им, что они поклонялись ложным великанам.

Наконец, нас неудержимо влечет считать великими в прошлом и настоящем тех, благодаря деятельности которых сложился наш специфический жизненный уклад, без вмешательства которых мы вообще не в состоянии представить себе своего существования. Поскольку особенно сильно нас ослепляет образ тех, чье существование было прямой причиной нашего нынешнего блага, то, к примеру, образованный русский будет все-таки считать Петра Великого выдающимся человеком, какое бы отвращение тот ему ни внушал (вопреки жестоким нападкам на его славу, начавшимся совсем недавно); ведь он не может представить себе свою жизнь вне последствий его деятельности. И напротив, мы считаем великими тех, кто причинили нам огромный вред. Короче говоря, мы рискуем принять власть за величие, а нашу собственную личность счесть чересчур важной.

А помимо всего прочего, есть еще и письменная традиция, часто явно лживая, даже просто нечестная, традиция, которую передают обманутые, а то и прямо подкупленные писаки и т. д., льстившие власти как таковой и выдававшие ее за исторически значимую величину.

Всей этой неразберихе противостоит явление, состоящее в том, что все образованные народы заявляли о своем историческом величии, настаивали на нем и видели в этом свое высочайшее достояние.

При этом для нас совершенно не важно, носит ли личность *прозвище* «Великий»; таковое полностью зависит от того, были ли другие люди с таким же собственным именем или нет.

Подлинное величие есть *тайнство*. Соответствующий предикат присваивается или отклоняется куда больше в согласии с неким смутным ощущением, нежели с реальным суждением, вынесенным на основе документов; и присваивают его отнюдь не одни специалисты, а фактическое единодушное решение многих. Чтобы оно было принято, недостаточно даже так называемой славы. Общему образованию наших дней известно огромное множество более или менее знаменитых людей всех стран и эпох; однако в случае каждого конкретного человека сразу же возникает вопрос, подобает ли ему статус великого, и уж эту-то пробу выдерживают лишь немногие.

Но каково же мерило этой пробы? Оно ненадежно, непропорционально, непоследовательно. Оно наделяет объект качествен-

1. Правда, это относится только к впечатлению, производимому людьми, могущественными в политическом и военном смысле, поскольку прижизненное признание людей, великих в смысле интеллектуальном (поэтов, художников, философов), часто встречает упорное сопротивление.

ностью то больше в соответствии с интеллектом, то больше с нравственностью, то больше с документальными свидетельствами, то (и, как уже отмечено, чаще) больше с чувством; то большее значение придается личности, то воздействию, которое она оказала; часто даже суждение определяется на основе преобладающего над ним предрассудка.

В конце концов мы начинаем подозревать, что личность, которая кажется нам великой, в целом воздействует на нас *магически*, невзирая на народы и столетия, и далеко за границами одной только традиции.

С этой точки зрения величие оказывается предметом не объяснения, а более широкого описания с помощью слов «*уникальность*», «*незаменимость*». Великий человек—это такой человек, без которого для нас в мире чего-то недоставало бы, потому что определенные великие свершения оказались возможными только благодаря ему, в рамках его эпохи и среды, а помимо этого невысказанные; он является неотъемлемой составной частью великого основополагающего потока причин и следствий. Поговорка гласит: «Незаменимых людей нет». Однако великими становятся лишь немногие из числа тех, кто все же действительно незаменим.

Правда, настоящее доказательство такой незаменимости и единственности можно провести со всей строгостью не всегда—уже только потому, что нам неизвестен предполагаемый запас природы и всемирной истории, который позволял бы заменять на ее сцене одного великого человека другим. Но у нас есть все основания интуитивно считать этот запас не слишком-то большим.

Единственным же и незаменимым является только тот надежный неимоверной интеллектуальной или нравственной *силой* человек, чья деятельность направлена на *всеобщее*, то есть касающееся целых народов или целых культур, а то и всего человечества. И—правда, только в скобках—здесь можно заметить, что нечто наподобие величия встречается и у целых народов и, далее, что величие бывает частичным или временным: оно реализуется там, где индивид полностью забывает о себе и своем существовании в пользу всеобщего; такой человек в такой *момент* кажется освобожденным от всего земного и возвышенным.

За XIX столетием следует признать особую склонность к высокой оценке великих людей всех эпох и направлений деятельности. Ведь благодаря взаимным обменам и связям всех наших литературных источников, благодаря усилившемуся общению народов, расселению европейцев по всем континентам, расширению и углублению всех наших исследований наша культура как сущностный признак достигла высокой степени универсальной восприимчивости. Мы выработали точки зрения на всё и вся и стараемся отдавать должное даже чужеродному и пугающему.

Прежние эпохи обладали только *одной* или несколькими немногими точками зрения, к тому же они были только национальными или только религиозными. Ислам обращал внимание только на себя; Средневековье на протяжении тысячи лет считало всю античность находящейся в лапах дьявола. Теперь же наши суждения об истории охвачены процессом великого кардинального пересмотра всех знаменитых личностей и деяний прошлого; лишь *мы*, наконец, судим о конкретной личности, исходя из *ее* обстоятельств, исходя из *ее* эпохи; благодаря этому оказались ниспровергнуты величины мнимые и восстановлены истинные. И при всем при том наше право выносить решение зиждется не на безразличии, а, напротив, на энтузиазме в отношении всего великого в прошлом, и потому мы признаем величие, к примеру, даже за религиями-антагонистами.

Прошлое в искусствах и поэзии тоже живет для нас по-новому и иначе, чем для наших предшественников. Со времен Винкельмана и гуманистов конца XVIII столетия мы смотрим на всю античность другими глазами, чем величайшие исследователи и художники предшествующих эпох, а со времен возрождения Шекспира в XVIII веке публика впервые познакомилась с Данте и «Нибелунгами» и обрела истинное мерило для оценки великих поэтов—причем мерило экуменическое.

Право на пересмотр наших собственных суждений в свой черед остается за будущим. И уж во всяком случае мы здесь удовольствуемся тем, чтобы осветить не понятие, а фактическое употребление слова «исторические личности», причем рискуем столкнуться тут с большими недоразумениями.

И вот мы обнаруживаем следующее таинственное обстоятельство: народы, культуры, религии, процессы, в которых как будто бы что-то может значить лишь всеобщая жизнь и которые должны быть лишь ее продуктами и формами проявления, внезапно обретают свой новый облик или свое властное выражение в великих личностях.

Эпоха и человек вступают в великий, таинственный взаимный расчет.

Но природа проявляет тут свою пресловутую скупость, и жизнь несет с собой для великого человека с самой его юности совершенно специфические опасности, среди которых—ложные, то есть противоречащие истинным склонностям великой личности направления ее развития, которым, возможно, недостает самой малости, чтобы стать непреодолимыми.

А если жизнь и вообще не предоставляет ему *возможности* раскрыть себя, то великий человек умирает нераскрывшимся, нераспознанным—или скрывается во мраке на каком-нибудь неподходящем ристалище, оцененный лишь немногими.

Поэтому с давних пор успешный исход этого дела был ред-

костным, редкостным и останется, а то и вовсе будет становиться еще более редкостным.

Сильно разнятся между собою виды всеобщего, кульминирующие в великих личностях или преобразуемые ими.

В первую очередь надо рассмотреть отдельно исследователей, открывателей, художников, поэтов—короче говоря, *репрезентантов духа*. Здесь в их пользу говорит общее мнение: без великих личностей нельзя было бы продвигаться вперед, искусство, поэзия, философия и все великие свершения духа непременно существуют только благодаря своим великим репрезентантам, а общим временным подъемом своего уровня обязаны только им, в то время как иной подход к истории—в зависимости от рук, в которые он попадает, — устраивает великим людям судилище, объявляет их вредными или бесполезными, поскольку, мол, народы лучше справились бы с ситуацией и без них.

Ведь художники, поэты и философы, исследователи и открыватели не вступают в конфликт с «интересами», из чего многие вырабатывают свое мировоззрение; их деятельность не воздействует на «жизнь», то есть выгоду или ущерб для многих; о них не нужно ничего знать, а потому можно против них ничего не иметь.

(Правда, нынче эпоха заставляет самых способных художников и поэтов зарабатывать, и проявляется это в том, что они идут навстречу уровню «образования» эпохи, помогая иллюстрировать его, вообще покорно сносят всякую вещную зависимость и отвыкают полностью полагаться на свой внутренний голос. Тогда их признанием *со стороны* эпохи будет то, что они служили ее «интересам».)

На *художников, поэтов и философов* возложена двоякая функция: делать идеально-наглядным внутреннее содержание своей эпохи и мира и транслировать это содержание потомкам в виде непреходящей вести.

Почему простые *изобретатели и открыватели* в своем профессиональном ремесле, какие-нибудь Альтан, Жакар, Драке, Даниель и т. д., не являются великими людьми, пусть даже их удостоили сотен памятников, пусть даже они были очень честными, самоотверженными, а реальные результаты их открытий наводнили целые страны, — это объясняется тем, что они, в отличие от представителей указанных выше родов деятельности, не имели дела с миром как целым. Да и, кроме того, у нас есть ощущение того, что они заменимы, что к тем же результатам позже все равно пришли бы другие, в то время как любой великий художник, поэт и философ решительно незаменим, ведь мир как целое вступает в связь с его личностью, связь, которая в таком виде существует только в этот раз и все же обладает общезначимостью.

Вообще тот, кто просто поднимает доходность какого-нибудь округа, еще не является благодетелем человечества. Нельзя повсюду сажать марену, как в департаменте Воклюз, да и в департаменте Воклюз тот, кто просто ввел культуру марены, еще не заслуживает никакого памятника.

Из *открывателей дальних стран* великим был только Колумб, но он был поистине великим, потому что поставил свою жизнь и невероятную силу воли на карту ради постулата, который *равняет* его в ранге с величайшими философами. Обоснование шарообразной формы Земли есть предпосылка всего мышления Нового времени, и все мышление Нового времени, как только оно оказывалось освобожденным этой предпосылкой, неизбежно отражалось в Колумбе, как в зеркале.

И все-таки можно говорить о том, что Колумб не был незаменим. «Даже если бы Колумб умер в колыбели, Америку все равно скоро открыли бы»², чего нельзя сказать об Эхиле, Фидии и Платоне. Если бы Рафаэль умер в колыбели, то «Преображение», конечно, никогда не было бы написано.

Зато все более поздние открыватели дальних земель второстепенны; их достижения зиждились только на открытой и доказанной Колумбом возможности. Кортес, Писарро и тому подобные, конечно, на свой лад велики как конкистадоры и устроители новых больших варварских земель; но уже сами их мотивы были неизмеримо более низкими, нежели у Колумба. Более высокое достоинство присуще Александру Македонскому, который был в первую очередь открывателем, а уже потом—завоевателем. А вот наиболее знаменитые путешественники наших дней странствуют в Африке и Австралии только по тем землям, общие очертания которых нам уже известны.

Но все-таки когда в дальних землях совершаются важные открытия, *первопроходец* (к примеру, Леард³ в Ниневии) придает им несоразмерный блеск, хотя нам известно, что величие заключено в деле, а не в человеке. В основе этого явления лежит чувство благодарности за ценность открытого, причем остается еще неизвестно, как долго потомки будут сохранять эту благодарность за службу, сослуженную как-никак только однажды.

Что касается *исследователей-ученых*, то история каждой отрасли науки насчитывает, правда, некоторое количество сравнительно великих личностей, но при этом она понимается исходя из интересов соответствующих отраслей, а не мира в целом, и ее волнует только вопрос о том, кто продвинул такую-то отрасль дальше всего.

Наряду с этим существует совсем иная, независимая шка-

2. Бэр К. Э. фон. Взгляды на развитие науки. С. 118 (цит. по Ласо. С. 116).

3. Леард, сэр Остин Генри (1817–1894)—английский археолог-любитель. — *Примеч. пер.*

ла ценностей, на свой лад наделяющая предикатом величия или отказывающая в нем в исследовательской сфере. При этом она венчает короной не безусловные способности, не нравственные заслуги и самоотверженность в служении делу—ведь все это наделяет достоинством, но не величием, — а великих первопроходцев в определенных направлениях, а именно открывателей фундаментальных законов жизни.

Здесь, кажется, исключение пока что составляют представители всех *исторических наук*. Они подпадают под оценку сугубо историко-литературную, поскольку, обладая великолепными знаниями и писательским даром, сами все же имеют дело с познанием отдельных частей мира, а не с формулированием законов; ведь «исторические законы» неточны и оспоримы. Остается спорным, смогла ли уже политическая экономия со своими законами жизни выдвинуть безусловно великих личностей.

Зато в *науках точных и естественных* уже есть общепризнанно великие люди.

Все предшествующее мышление стало свободным с тех пор, как Коперник превратил Землю из центра мира в планету, идущую по заданной орбите отдельно взятой Солнечной системы. В XVII столетии, кроме некоторых астрономов и естествоиспытателей, скажем Галилея, Кеплера и немногих других, нет вообще ни одного исследователя, которого можно было бы назвать великим; а ведь только на их результатах и зиждется все дальнейшее изучение мира как целого, мало того, всякое мышление вообще, благодаря чему они уже оказываются в рядах философов.

Область подлинного величия начинается лишь с великих *философов*—область уникальности и незаменимости, неимоверной силы и связи с всеобщим.

Они, каждый на свой лад, приближают человечество к разгадке великой загадки жизни; их предмет—мир как целое со всех его сторон, включая, главным образом, человека, только они охватывают и осваивают мыслью отношение отдельного к этому целому, а потому в состоянии задавать направления и перспективы отдельным наукам. И науки им повинуются, хотя нередко бессознательно и против своей воли; отдельные науки часто даже не ведают, через какие нити они зависят от идей великих философов.

К философам, по всей видимости, примыкают те, для кого жизнь стала объективной в столь высокой степени, что они кажутся стоящими над нею и описывают это в своих касающихся множества вопросов заметках: таков Монтень, таков Лабрюйер. Они образуют переходную ступень к поэтам.

И вот теперь на вершине дуги между философией и искусствами становится видна *поэзия*. Философы имеют дело только с истиной—вот почему слава приходит к ним лишь после смерти, но тем большей становится потом; поэтам же и художникам дана

соблазнительная радостная красота, дабы «одолеть сопротивляющиеся косного мира»; они говорят символически на языке красоты⁴. Но у поэзии есть нечто общее с науками—слово и бесконечное множество реальных соприкосновений с миром, с философией—что и она толкует мир как целое, с искусствами—форма и наглядность всей ее выразительности и то, что и она творит и властвует над душами.

Тут нужно сразу и в общих чертах разъяснить вопрос о том, почему поэтам и художникам присваивают статус величия.

Ум, не удовлетворенный простым знанием того, каков предмет специальных наук, даже познанием того, что является предметом философии, уяснив себе его многогранность и загадочность, чувствует, что есть еще и другие силы, соответствующие его собственным скрытым способностям. Тогда обнаруживается, что его окружают великие миры, которые исключительно на языке образов обращаются к тому в нем, что образно, — это искусства. И он неизбежно станет приписывать их представителям величие—ведь он обязан им приумножением своего сокровеннейшего существа и своих возможностей. Они могут втянуть в свою орбиту чуть ли не всю его жизнь, насколько та выходит за пределы всего будничного, выразить его ощущения на куда более высоком уровне, чем смог бы он сам, дать ему картину мира, в которой просветленное явление, очищенное от мусора всего случайного, было бы выстроено в единое целое только из великого, значительного и прекрасного. Тут и трагическое послужило бы ему утешением.

Искусства—это его мастерство, сила и творчество. Их важнейшая, центральная движущая сила, воображение, во все времена считалась чем-то божественным.

Делать внутреннее внешним, уметь изображать—*так, чтобы оно воздействовало как изображенное внутреннее*, как откровение, — это редчайшее качество. Просто еще раз представить внешнее внешним образом умеют многие—но названное выше качество пробуждает в зрителе или слушателе убежденность в том, что сотворить такое способен лишь один и что, стало быть, он незаменим.

Далее, мы видим, что художники и поэты издревле торжественно и величественно связаны с религией и культурой; их устами говорят глубочайшие чаяния и чувства прошедших эпох, избравших их своими переводчиками.

Только они умеют истолковать и утвердить таинство красоты; то, что в жизни проносится мимо нас так быстро, редко и не-

4. См. у Ласо, с. 134 слл., о значении Гомера. Сравнение поэтов и философов см. в письме Шиллера к Гёте (17 января 1795 г.): «Между тем несомненно, что только поэт—настоящий человек, а наилучший философ в сравнении с ним— всего лишь карикатура».

равномерно, здесь, в мире поэтических творений, собрано воедино в образах и великих кругах образов, в цвете, камне и звуке, составляя некий второй, более высокий земной мир; мало того, в архитектуре и музыке мы знакомимся с прекрасным вообще только благодаря искусству, без которого мы здесь не знали бы, что оно существует на свете.

Однако среди поэтов и художников получают законное признание в качестве подлинно великих те, кто иногда уже при жизни становились хозяевами в своем искусстве, причем, как и повсюду, этому содействует знание или молчаливая вера в то, что великое дарование—это всегда нечто в высшей степени редкое. Возникает чувство, что *этот* мастер абсолютно незаменим, что мир без него был бы неполон, даже невыносим.

При большой редкости людей первого ранга в искусстве и поэзии утешительным образом существует еще и вторая ступень величия: то, что мастера первой руки подарили миру как свободное творение, отборные мастера *второго ряда* в силу специфики традиции в этих областях сохраняют в качестве *стиля*, правда, по большей части как нечто явно вторичное, пусть даже их способности сами по себе были первого ранга, а первое место просто оказалось уже решительно занято.

Мастера *третьего* ранга, мастера искусства поверхностного, по крайней мере еще раз демонстрируют, насколько могучим был, вероятно, подлинный великий человек; кроме того, они весьма поучительным образом показывают, какие стороны в нем, во-первых, показались особенно *ценными* для подражания и, во-вторых, какие в первую очередь *можно было бы* позаимствовать.

Но люди всегда неизменно ссылаются на мастеров первого ранга; только им, как кажется, следует приписывать истинную оригинальность в каждом слове, штрихе или звуке, даже там, где они и сами повторяются (хотя здесь бывает и доля заблуждения и, конечно, уж совсем печально обстоит дело, если дарование первого ранга продает себя, выполняя поденную работу для масс).

Характерна для них, далее, плодовитость, как небо от земли далекая от массовой и скороспелой продукции, производимой посредственностью, и нередко это так бросается в глаза, что нам кажется, будто она вызвана предчувствием близкой смерти. Таковы Рафаэль и Моцарт, таков и Шиллер с его подорванным здоровьем. Кто, единожды добившись значительных результатов, принимается за скоропалительное творчество, а тем более ради заработка, тот уже с самого начала не был великим.

Источники названной плодовитости—великая, сверхчеловеческая энергия сама по себе и, далее, сила и страсть к многостороннему применению сил при всяком сделанном шаге вперед. Каждой новой ступени в творчестве Рафаэля, к примеру, соответствует целая группа «Мадонн» или «Святых семейств»; это

вполне можно отнести и к «году баллад» (1797) Шиллера. И, в конце концов, великий мастер может найти даже, как это произошло с Кальдероном и Рубенсом, свой прочно закрепившийся стиль и большой спрос у своего народа.

А теперь возникает вопрос о том, насколько великим поэтам и художникам простительно *личное величие*. Во всяком случае, они нуждаются в той концентрации воли, без которой никакое величие немислимо вообще и магическое воздействие которой мы испытываем на себе помимо своего желания. В этом они волей-неволей должны быть людьми из ряду вон выходящими, а кто не таков, тот и при самом блистательном даровании может погибнуть преждевременно, мало того, без такого сильного характера и самый блистательный «талант» останется негодником или подлецом. Все великие мастера с раннего возраста много и беспрестанно учились, а для этого при уже достигнутой значительной высоте, при легкости и блеске творческого процесса требуется очень большая решимость. Далее, все они восходят на следующие ступени только после напряженной борьбы с новыми задачами, которые ставят перед собою. Шестидесятилетнему, уже достигшему мировой славы Микеланджело пришлось открыть для себя и завоевать целый новый мир, чтобы создать «Страшный суд». Тут надобно вспомнить и об огромной силе воли у Моцарта в последние месяцы его жизни, Моцарта, о котором люди все еще фантазируют, будто он всю свою жизнь оставался ребенком.

С другой стороны, есть искушение приписывать великим мастерам жизнь и личность более совершенную и удачную, чем у всех прочих смертных, а к тому же более удачное смешение ума и чувств. Многие в этом — не более чем догадки; да и весьма большие специфические опасности, сопровождающие их жизненный путь и их деятельность, при этом игнорируются. Нынешнее разукрашивание жизни поэтов и художников проистекает из очень нездорового источника; лучше уж просто довольствоваться наслаждением творениями, в которых, к примеру, Глюк выражает величие и спокойную гордость, Гайдн — ощущение счастья и добродушие. Да и не во все эпохи люди одинаково интенсивно задумывались над такими вещами; вся доримская Эллада поразительно скупно говорит о своих величайших ваятелях и живописцах, а вот поэтов и философов, наоборот, превозносит.

А теперь поговорим о различной степени *признания*, достигающегося в удел великим людям в отдельных видах искусства.

У *поэзии* есть свои кульминации: это те моменты, когда из потока жизни, из всего случайного, посредственного и обыкновенного, сначала уже, возможно, изящно намекнув на него в идиллии, она извлекает общечеловеческое содержание в его наивысших проявлениях и концентрирует его в идеальных об-

разах, причем не засоряет случайностями человеческое страдание в борьбе с превосходящей судьбою, а изображает его чисто и мощно, — когда она раскрывает перед человеком тайны, заключенные в нем самом, тайны, о которых без нее у него было бы только смутное представление, — когда она говорит с ним на чудесном языке, и ему кажется, будто и он сам некогда говорил на нем в каком-то более совершенном мире, — когда она из отошедших в прошлое страданий и радостей людских всех времен и народов создает непреходящее, просветленное произведение искусства, чтобы можно было сказать *spirat adhuc amor*⁵—и о страшном горе Дидоны, и в печальной народной песенке покинутых возлюбленных, чтобы страдание тех, кто был рожден позже, услышав эти напевы, очистилось ими и ощутило себя частью высшего целого, частью мирового страдания, и она умеет все это делать, потому что уже и в самом поэте только страдание пробуждает высшие качества, — и уж тем более, когда она передает *те* настроения, что выходят за пределы страданий и радостей, когда она вступает в сферу того религиозного опыта, который составляет глубочайшую основу любой религии и любого познания: в сферу преодоления всего земного, величественней всего представленной нам в драматической форме у Кальдерона, в сцене узилища, разыгравшейся между Сиприаном и Хустиной, но чудесно выраженной и Гёте в стихотворении «Ты, что с неба...»⁶, — и когда она, захваченная могучей бурей, обращается к целым народам, как это делали пророки, начиная с несравненного порыва вдохновения у Исаии (глава 60).

Великие поэты покажутся нам великими уже как важнейшие документальные свидетельства о духе всех тех эпох, которые в изобилии оставили свои поэтические творения в письменном виде; и уж тем более они в своей совокупности являют собою величайшее сплошное откровение о сущности человека вообще.

Однако «величие» отдельных поэтов следует четко отличать от их «широкой известности» или использования, обусловленных еще и совсем иными причинами.

Можно, конечно, было бы думать, что решающий момент в отношении к поэтам прошлого—это величие; но поэт как строительный элемент и свидетель своей эпохи может обладать ценностью, далеко выходящей за рамки его ценности как собственно поэта. Таковы многие поэты античности, ведь любое свидетельство той эпохи уже само по себе для нас бесценно.

Позволительно было бы спросить, к примеру: разве Еврипид велик в сравнении с Эсхилом и Софоклом? И тем не менее он—гораздо более важный источник для понимания перелома, произошедшего во всем образе мысли афинян. Как

5. Пока любовь жива (*лат.*) (Гораций) . — *Примеч. пер.*

6. «Ночные песни путника» (1), пер. А. Фета. — *Примеч. пер.*

раз тут-то перед нами красноречивый пример различия: Еврипид дает свидетельство о временном в истории духа, а Эсхил и Софокл—о вечном.

С другой стороны, творения, безусловно великие и прекрасные—эпос, народная песня и народная мелодия, — на первый взгляд, не созданы никакими великими личностями; они обязаны своим возникновением всему народу, который мы по такому случаю представляем себе пребывающим в особенном, блаженно-наивном состоянии культуры.

Однако эта предполагаемая народная подоснова фактически зиждется лишь на скудости традиции. Рапсод-эпик, чье имя до нас не дошло (или дошло только в коллективной форме), был поистине велик в тот момент, когда *впервые* заключил в долговечную форму одно из эпических русел своего народа; в это мгновение в нем волшебным образом сконцентрировался дух народа, что возможно лишь у людей, исключительных от самого рождения. Значит, народная песня и народная мелодия наилучшего качества тоже будут создаваться лишь людьми исключительными и лишь в великие моменты истории, поскольку в них в концентрированном виде выражается народный дух; в других случаях песня не будет жить долго.

Если мы думаем, что у анонимной трагедии был какой-то автор и уклоняемся от подобного предположения в случае так называемого народного эпоса, то это не более чем мнение и привычка, присущие современному образу мысли. Есть драмы, выполненные по меньшей мере настолько же «в народном духе», как и произведения народного эпоса и т. д.

Теперь обратимся к великим *живописцам* и *ваятелям*.

Живописцы на службе религии изначально работали анонимно. Там, в святилищах, делались первые шаги к возвышенному; благодаря этому художники учились очищать формы искусства от всего случайного; начали складываться типы идеального, а в конце концов и его источники.

И вот на этой прекрасной, умеренной высоте искусства появляются отдельные имена и их слава, поскольку еще сказывается их священное, монументальное происхождение, но уже достигнута свобода в средствах выражения и наслаждение ими. Теперь повсюду находят идеальное и даже на реальное уже принудительно набрасывают магические покровы. Там и сям изобразительное искусство глубоко погружается в состояние слепой покорности объективному, но снова со славой поднимается как высшая аллегория жизни. Его соприкосновение с миром как целым по своей сути—иное, чем у поэзии; обращенное почти исключительно к световой стороне вещей, оно создает свой мир из прекрасного, силы, откровенности и ощущения счастья и даже в беззвучной природе видит и изображает дух.

Мастера, сделавшие решительные шаги на этом пути, были людьми выдающимися. Правда, в сфере греческого искусства, даже зная их имена, мы очень редко можем надежно соотнести их с определенными произведениями, да и эпоха расцвета готического Средневековья не дает нам никаких имен. Кто создал статуи порталов Шартрского и Реймского соборов? Напрасно будет предполагать, будто самым лучшим в себе они обязаны лишь школьному прилежанию при весьма скромных заслугах отдельных мастеров. Здесь дело обстоит в точности так же, как и в случае народной поэзии. Первый, кто поднял фигуру Христа на высоту, как мы видим это в северном портале Реймского собора, был поистине великим художником и, вероятно, впервые создал еще много прекрасного.

В эпоху полностью историческую, в которой определенные произведения уже прочно связаны с определенными именами, предикатом «величия» со всей убежденностью и почти единогласно наделяется определенная плеяда мастеров, в которых любой опытный взгляд распознает подлинность, непосредственное проявление гения.

Их творения, как бы много ни создавали их художники, все равно распространились по земле лишь в ограниченном количестве, и нам впору с трепетом бояться за их сохранность для будущего.

Из *зодчих*, кажется, ни один не добился такого же бесспорно признанного величия, каким обладают некоторые поэты, живописцы и т. д. Им уже априори приходится делить признание со своими заказчиками; большая часть восхищения достается народу, к которому они принадлежат, их духовенству, их властителям—причем на этом фоне люди более или менее сознательно придерживаются мнения, что величие в зодчестве вообще есть больше всего продукт соответствующей эпохи и нации, чем конкретного великого мастера. К тому же на суждение, искажая его, воздействует и масштаб построек—их исполинские размеры и даже роскошь отделки пользуются преимущественным правом на восхищение.

Да и помимо этого архитектура будто бы не так понятна, как живопись и ваияние, ведь она не занимается изображением человеческой жизни; но в качестве искусства она доступна для понимания ничуть не более и не менее, чем другие искусства.

К тому же здесь имеет место тот же или похожий феномен, что и в прочих искусствах: творцы стиля, которому охотно присваивают титул величия, как правило, неизвестны—в отличие от тех, кто этот стиль доводит до совершенства или делает более утонченным; так, например, у греков известны не те мастера, что создали храм как тип, а Иктин и Мнесикл; а в Средневековье—не тот зодчий, что начал строить собор Парижской Богоматери,

сделав последний, решающий шаг к готике, а множество мастеров, прославившихся постройкой соборов в XIII–XV столетиях.

Иначе дело обстоит в эпоху Возрождения: тут мы точно знаем некоторое количество знаменитых архитекторов, причем не только потому, что эта эпоха ближе к нам, а оставленных ею документов куда больше и они куда надежней, но потому, что они не просто воспроизводили какой-то основной тип, а, напротив, постоянно создавали новые комбинации, так что каждый смог предложить нечто свое в рамках хотя и единой, но в высшей степени эластичной системы форм. Впечатляет нас и тогдашняя вера в этих зодчих, которым щедро предоставляли строительные площадки, материалы и неслыханную свободу творчества.

Однако, в сущности, подлинное величие признано лишь за Эрвином фон Штейнбахом⁷ и Микеланджело, за которыми потом первыми смогли последовать Бруннелески и Браманте. Правда, для этого обоим пришлось выполнить предварительное требование массово признанного величия, а Микеланджело велик потому, что посмел выстроить главный храм целой религии. За Эрвина говорит высочайшая из построенных до сего дня башня, которая, правда, была возведена не по его плану, однако без которой его фасад с изящнейшей, доведенной до прозрачности готикой никогда не получил бы славу совершенно исключительную, но и совершенно заслуженную. Микеланджело же своим куполом Св. Петра сотворил прекраснейшие в мире внешние очертания и великолепнейший на земле интерьер; в мнении об этом его творении совершенно сходятся и профаны, и специалисты.

У самой крайней границы искусств, но всего скорее—в мимолетном родстве с архитектурой стоит *музыка*, которую стоит рассматривать в качестве инструментальной, без всякой связи с текстами и без связи с драматическим действием вообще, чтобы дойти до ее сущностной основы.

Занимаемое ею место чудесно и таинственно. Если поэзия, скульптура и живопись любят вести себя как изображающие возвышенную человеческую жизнь, то музыка есть только ее аллегория. Она—словно комета, кружащая вокруг человеческой жизни по невероятно далекой и высокой орбите, но вдруг эта комета нисходит до жизни так близко, как ни одно другое искусство, и толкует человеку его сокровенную сущность. То она являет собою головоломную математику, то снова—исключительно душу, бесконечно далекую и все же такую родную.

Ее воздействие (конечно, в соответствующих случаях) столь велико и непосредственно, что чувство благодарности немед-

7. Эрвин фон Штейнбах (ок. 1244–1318)—один из главных создателей Страсбургского собора (построил только фасад). На Буркхардта явно повлияло суждение Гёте, считавшего этого зодчего «гением, равным святым». — *Примеч. пер.*

ленно вызывает на сцену автора и невольно заявляет о его величии. Великие композиторы принадлежат к числу неоспоримо великих людей. Более спорна, однако, долговечность их славы. Она зависит, во-первых, от все новых усилий потомков, а именно от различных исполнений, которым приходится конкурировать с исполнениями всех предшествующих и (каждый раз) современных произведений, в то время как прочим искусствам достаточно раз и навсегда выставить на обозрение свои творения, а во-вторых, от сохранения нашей музыкальной системы и ритма, а они не вечны. Моцарт и Бетховен могут сделаться столь же непонятными будущему человечеству, как нам теперь сделалась, по-видимому, уже непонятной греческая музыка, так высоко ценимая современниками. Тогда они останутся великими на веру, основанную на восхищенных высказываниях нашей эпохи, как, скажем, живописцы античности, чьи творения утрачены.

А теперь, в заключение, еще одно соображение: сядь пировать с искусством и поэзией прошлого, человек образованный никогда не сможет или не захочет полностью избавиться от прекрасного заблуждения, будто они были счастливы, создавая такие великие творения. Они, конечно, спасали идеалы своих эпох лишь ценою великих жертв, а в повседневной жизни маялись так же, как маемся и мы все. Их творения только в наших глазах выглядят как спасенная и сбереженная юность.

* * *

От искусства и поэзии мы перейдем теперь непосредственно к тем великим фигурам, которые обязаны своим существованием главным образом искусству и поэзии: *образам мифологии*. Пусть это будут здесь те, что либо вообще не существовали, либо существовали совсем иначе, чем изображают предания, — те идеальные или идеализированные люди, которые либо возглавляют отдельные нации, будучи их учредителями и основателями, либо являют собою образы любимцев народной фантазии, перенесенных в героический возраст нации. Нам никак нельзя обойтись без них потому, что весь этот раздел перетолкования исторической действительности и сотворения несуществующего есть сильнейшее доказательство потребности народов в своих великих представителях.

Сюда относятся те герои мифов, которые выступают отчасти в качестве выцветших богов, полубогов, географических и политических абстракций и т. д., причем в первую очередь это герои-эпонимы и архетипы народа как мифические репрезентанты его единства.

Они (в особенности герои-эпонимы) почти вовсе лишены предикатов—или же, подобно Ною, Измаилу, Эллину, Туиско и Манну, снабжены лишь немногими узнаваемыми чертами как прародители; песни, которые, вероятно, были посвящены им (на-

пример, согласно «Германии» Тацита, песни о Туиско и Манне), утрачены.

Или же их биографии, как в случае Авраама, Джемшида, Тесея⁸, Ромула и его довеска Нумы, уже символически содержат в себе часть истории народа, в особенности его важнейших институций.

Другие—не столько архететы, сколько чистые идеалы, в которых народ персонифицирует не историю государства, а непосредственно свое благороднейшее начало: таков рано умирающий Ахилл, рано—*потому*, что идеал слишком прекрасен для мира, или Одиссей, многие годы преодолевающий ненависть некоторых богов и одерживающий победу через испытания, Одиссей, репрезентант *подлинных* качеств доисторических греков—хитроумия и упорства.

Мало того, даже поздние народы возвышают и просветляют отдельные исторические фигуры до степени популярных идеалов, причем делают это, пользуясь огромной свободой творчества: так испанцы пересоздали образ Сида, сербы—Марко, сделав из них исходные типы своих народов.

С другой стороны, возникают чисто воображаемые народные карикатуры, изображающие жизнь с какой-нибудь изнанки; они могут послужить здесь доказательствами той легкости, с которой совершаются поэтические персонификации. Таковы Уленшпигель, или маски современной итальянской народной сцены—Мененгино, Стентерелло, Пульчинелла и т. д., или создаваемые с помощью диалекта персонификации городов; более того, с помощью рисунков возникают фигуры, персонифицирующие целые нации, к примеру Джон Буль в образе арендатора.

Наконец, здесь можно найти и исходные точки для будущего, каковы, например, будущий герой в «Симплициссимусе» и самая странная из фигур этого рода—Антихрист.

У истоков подлинного исторического величия весьма своеобразное место занимают *основатели религий*⁹. Они принадлежат к великим людям в высшем смысле этого слова, поскольку в них воплощено то метафизическое начало, благодаря которому впоследствии сохраняется способность на тысячелетия вперед овладеть не просто своим народом, но, возможно, и многими другими народами, то есть объединить их в религиозно-нравственном отношении. В них бессознательно-наличное приходит к осознанию и облачает всю прошлую волю в одежды закона. Свою религию они находят не путем расчета среднестатистических значений, основанного на хладнокровном наблюдении за окружающими их людьми, — нет, в их личности с непреодолимой мощью живет це-

8. В «Тесее» Плутарха совершенно четко представлено значение слова *κτιστής* [основатель (*греч.*)].

9. См. у Ласо, с. 125 слл.

лое. Какая-то степень такого величия есть даже у наименее чистого представителя этого типа—Мухаммеда.

Сюда относится и специфическое величие реформаторов: например, Лютер дает новое направление всей нравственности, даже целому мировоззрению своих последователей. Зато Кальвин со своим учением сделался совершенно невыносимым как раз для *собственного* народа; большинство он завоевал лишь в Голландии и Англии¹⁰.

Наконец, надо сказать о *великих людях прочих сфер исторического процесса*.

История порой любит вдруг концентрироваться в одном человеке, которому затем подчиняется весь мир.

Эти великие личности суть места, где всеобщее и особенное, покоящееся и движущееся сливаются в одно целое. Они подводят итог государствам, религиям, культурам и кризисам.

В высшей степени поразительны уже те из них, благодаря которым весь народ внезапно переходит из одного состояния культуры в другое, к примеру, от кочевого образа жизни к мировому господству, как это произошло с монголами при Чингисхане. Здесь можно упомянуть и о русских при Петре Великом; ведь благодаря ему они из людей восточного склада сделали европейцами. И уж тем более великими предстают перед нами те, которые переводят из старого состояния к новому целые *культурные народы*. Зато вовсе не обладают величием те, что занимаются просто масштабными разрушениями; Тимур несколько не продвинул монголов вперед; после него дело у них пошло хуже, чем прежде; он столь же мал, сколь велик Чингисхан.

Во времена *кризисов* кульминации в великих личностях достигают зараз существующее и новое (революция). Их характер остается истинным таинством мировой истории; их взаимоотношения с эпохой—это некий ἱερός γάμος (священный брак), совершающийся почти исключительно в страшные времена, которые только и задают величие высший масштаб и которые только и испытывают потребность в величии.

Правда, в начале кризиса всегда имеется большой избыток якобы великих личностей, за которых обыкновенно по добродушию принимают случайных предводителей партий, нередко и впрямь людей талантливых и энергичных. При этом складывается наивное предположение, будто процесс с самого начала должен обретать подходящего человека, который долго и всесторонне представлял бы его, а ведь сам человек очень скоро претерпевает такие изменения, о которых вначале и не догадывался.

Поэтому подобные зачинщики никогда не бывают завершителями, а погибают, ведь они представляли процесс на его на-

10. Тут стоило бы поговорить еще и о великих законодателях.

чальной стадии и потому не смогли поспеть за его изменениями, в то время как у новой стадии уже наготове свои люди. В ходе Французской революции, где стадии с поразительной точностью сменяли друг друга, даже истинному величию (Мирабо) вторая стадия оказалась уже не по плечу. Устранялась и большая часть прежних вождей революции, как только кто-то другой начинал еще лучше соответствовать ее главенствующей страсти, а это было не так уж и трудно. Но почему же тогда, несмотря на всю свою решительность и неоспоримую историческую значимость, величием не обладали Робеспьер и Сен-Жюст, а также Марий? Такие люди, как они, никогда не являются представителями всеобщего—они представляют лишь программу и напор какой-то одной партии. Только их приверженцы пытаются поставить их в один ряд с основателями религий.

Между тем, известный лишь немногим, посреди ужасных опасностей уже созревает тот, кто рожден, чтобы довести до завершения далеко продвинувшийся к этому времени процесс, укротить отдельные его волны и оседлать бездну.

Начальные опасности кризиса изображаются типически—этот тип представлен, к примеру, в рассказе о том, как Ирод велел искать младенца Иисуса. Сулла чуть не убил Цезаря за его упрямство, Цезаря, в котором он почуял множество «Мариев», на Кромвеля обрушились процессы, помешав ему эмигрировать. Но все же кое-какие черты исключительности в таких людях можно разглядеть, как правило довольно рано.

Сколько погибло людей отлично подготовленных, пока кто-то один не пробился на следующую стадию, — это выражается потом в фатализме многих великих людей как ощущение неудачи, хотя при этом отчасти бывает задействована и гордость, поскольку они откровенно заявляют, что достаточно важны для серьезных атак рока.

Правда, наследственные монархи больших империй избавлены от этих начальных опасностей и сразу полностью вступают в обладание той властью, с помощью которой могут прийти к своему величию. Зато из-за того, что им сразу доступны произвол и удовлетворенность властью, они оказываются куда дальше от самого процесса достижения величия и изначально не получают стимулов для развития *всех* своих внутренних сил. Наиболее яркий пример этого—Александр Македонский; вслед за ним можно назвать Карла Великого, Петра Великого и Фридриха Великого.

Здесь, перед тем как приступить к характеристике понятия величия, нужно как можно лучше рассмотреть еще феномен «относительного величия», который существует главным образом благодаря глупости и низости прочих людей и возникает лишь в силу дистанции. Но и оно немислимо без кое-каких выдающих-

ся качеств. В особенности оно проявляет себя в наследственных монархиях и выступает по большей части как величие, свойственное восточным деспотам, о которых редко можно сказать что-то определенное, поскольку они не формируются, не вырастают в конфликте с окружающим их миром, а потому лишены внутренней истории, развития, становления. Таково, к примеру, величие Юстиниана, который впоследствии, однако, на протяжении тысячелетий (и, разумеется, несправедливо) считался великим, добрым и святым человеком. Были, кстати, и совершенно пустые столетия, когда люди довольствовались величием этого типа больше, чем в другие времена. Именно такие официальные фигуры занимали сцену в эпоху между смертью Теодориха и появлением Мухаммеда. Однако истинным величием в это время обладал все-таки один папа Григорий I.

А теперь надо посмотреть, как величие нисходит на людей. С чего и в какие моменты всякий раз начинается их признание? Люди отчасти неуверенны и рассеянны, а потому с легкостью примыкают к кому-либо, а отчасти завистливы или уж очень косны. Какими же должны быть качества человека или его дела, чтобы ради них уже давно имевшееся подспудное восхищение его ближайшего окружения превратилось во всеобщее восхищение?

Если уж речь тут у нас идет о *сущности величия*, то прежде всего мы должны отклонить ту мысль, что ниже надлежит избразить нравственные идеалы человечества; ведь великая личность во всемирной истории предстает перед нами не как пример для подражания, а как исключение из правил. Поэтому ниже нам следует заняться *общей характеристикой величия*.

Способности развиваются или естественным образом и во всей полноте раскрываются в человеке вместе с самосознанием и его задачами. Великий человек не только проявляет себя полностью в каждой ситуации: каждая ситуация сразу же кажется ему слишком простой; он не просто справляется с ней—он может на ней гарцевать.

Спрашивается только, как долго он будет себя сдерживать, как долго сможет извиняться за величие своего характера.

Неимоверны сила и легкость, с какими он осуществляет все умственные (и даже физические) функции как в познании, так и в творчестве, как в анализе, так и в синтезе.

Это возможно потому, что ему дана врожденная и естественная способность концентрироваться по своему усмотрению на *одном* деле, а потом таким же образом переходить к какому-нибудь другому. Поэтому вещи кажутся ему простыми, а нам—в высшей степени сложными и взаимоисключающими. Там, где мы заходим в тупик, ему все совершенно ясно¹¹.

11. Различные предметы оказывались, по признанию Наполеона, *casés dans sa*

Великая личность видит насквозь каждую связь между вещами в целом и в частностях, в их причинах и следствиях. Так уж устроена у него голова. Ему видны даже мелкие связи, уже потому, что, умножаясь, они становятся крупными, — а от сведений о мелких подробностях он может себя избавить.

С полной ясностью он воспринимает две главные вещи: во-первых, он всюду видит реальное положение дел и возможных средств принуждения, не дает ослепить себя пустой видимостью и оглушить *шумом текущей ситуации*. Он с самого начала знает, какими могут быть основы его будущей власти. Касательно парламентов, сенатов, собраний, прессы, общественного мнения он всегда знает, каков объем их реальной или только воображаемой власти, а потом просто использует это знание. И пусть они после этого удивляются, что были всего только средствами, хотя считали себя самоцелями.

Во-вторых же, он заранее знает тот момент, когда необходимо принять энергичные меры, а мы узнаем о том, что случилось, только из газет. В этот момент он обуздывает свое нетерпение (как это сделал Наполеон в 1797 году) и не ведает робости. Он смотрит на все происходящее с точки зрения силы, которую нужно применить, и в этом никакие усилия не бывают для него слишком трудны.

Сугубая созерцательность несовместима с такими задатками; они пронизаны прежде всего реальной волей овладеть положением и к тому же неимоверной *силой* воли, излучающей на все окружающее магическое принуждение, притягивающей к себе и подчиняющей себе все элементы власти и господства. При этом она не впадает в заблуждение, подводя итоги и вспоминая, а манипулирует элементами власти в их правильной координации и субординации, как будто те целиком принадлежат ей от природы.

Обычное подчинение людей тому, кто пришел к власти каким-нибудь путем, начинается скоро. А здесь человек думающий начинает подозревать, что великая личность появилась тут, чтобы совершить дела, которые возможны и притом необходимы только для нее. Возражать ей с близкого расстояния — вещь совершенно невозможная; кто хочет возражать, должен делать это, находясь вне сферы ее досягаемости, то есть жить на территории неприятеля, а встретиться с ней лицом к лицу может только на поле битвы.

tête comme ils eussent pu l'être dans une armoire. «Quand je veux interrompre une affaire je ferme son tiroir et j'ouvre celui d'une autre... Veux-je dormir, je ferme tous les tiroirs et me viola au sommeil» [...ящиками в его голове, как если бы это был шкаф. «Когда я хочу бросить заниматься каким-нибудь делом, я закрываю его ящик и открываю какой-нибудь другой... Когда я хочу спать, я закрываю все ящики и сразу засыпаю» (*фр.*)].

Ἑρμηνεία

«Je suis une parcelle de rocher lancée dans l'espace»¹², — сказал Наполеон. С таким оснащением люди и в несколько лет совершают то, что называется «работой столетий».

Наконец, в качестве самого заметного и необходимого добавления ко всему сказанному назовем силу *духа*, которая только и способна на все это, а потому только она и любит мчаться в буре. Она—не просто пассивная сторона силы воли, а имеет и свои отличия от этой последней.

Судьбы народов и государств, направления развития целых цивилизаций могут зависеть от того, что в определенное время какой-нибудь выдающийся человек сможет выдержать определенные чрезвычайные усилия и напряжения духа.

Вся история Центральной Европы последнего времени обусловлена тем, что Фридрих Великий в 1759–1763 годах блистательно смог выдержать такие напряжения.

Подобные свершения незаменимы никаким количественным суммированием усилий обыкновенных умов и душ.

В условиях постоянных больших опасностей, например постоянной опасности покушения, при величайшем напряжении разума великая личность напрямик проводит в жизнь волевою установку, выходящую далеко за пределы отпущенного ей на земле срока. Таково величие Вильгельма Молчаливого и кардинала Ришелье. Последний не был ангелом, а его представления о государстве не были верными, но тогда они были единственно возможными. И как Вильгельм (которому Филипп постоянно делал тайные предложения), так и Ришелье могли бы заключить мир со своими противниками¹³.

Зато Луи-Филипп и королева Виктория хотя и заслуживают нашего участия из-за множества сделанных на них покушений, но на величие претендовать не могут, поскольку своим положением не были обязаны себе самим.

Но самая редкая черта всемирно-исторических личностей—это *великодушие*. Оно заключается в способности отказываться от преимуществ в пользу нравственности, в добровольном самоограничении не просто из хитрости, а по доброте душевной, в то время как политическое величие обязано быть эгоистическим и стремится эксплуатировать *все* преимущества. Требовать его априори нельзя, потому что, как уже было сказано, великая личность предстает перед нами не как пример для подражания, а как исключение из правил; историческая же личность заранее

12. «Я—кусок скалы, брошенный в пространство» (*фр.*). — *Примеч. пер.*

13. Вероятно, имеется в виду «на своих условиях, если бы не умерли преждевременно» (Вильгельм Оранский был убит заговорщиком, Ришелье умер от перенапряжения). — *Примеч. пер.*

считает своей первой задачей удержаться на своем месте и усилиться, а власть вообще не улучшает человека.

Великодушия можно было бы, например, требовать, как делает Прево-Парадолль во «Франс нувель», от Наполеона после брюмера—великодушия в отношении потрясенной Франции, способной исцелиться благодаря раскрепощению государственной жизни. Но Наполеон сказал Матье Дюма (в феврале 1800 года): «J'ai bientôt appris en m'asseyant ici, qu'il faut bien se garder de vouloir tout le bien qu'on pourrait faire; l'opinion me dépasserait»¹⁴. И вот он обращается с Францией не как с подопечным или пациентом, а как с добычей.

Одна из самых недвусмысленных проб на величие в истории—это наше, потомков, настоятельное желание познакомиться с какой-либо личностью ближе, то есть по возможности дорисовать ее образ.

Когда речь идет о фигурах доисторического прошлого, пробелы восполняет индивидуализирующая народная фантазия—мало того, она, бывает, впервые только и создает их образы.

Когда же мы рассматриваем фигуры, не так сильно удаленные от нас по времени, то тут нам может помочь только документально засвидетельствованная история, а ее-то нередко и не хватает. Фантасты же привносят в их образы произвольное содержание, и исторические романы по своему усмотрению используют или обезображивают великие фигуры.

Есть очень крупные исторические личности, которым особенно сильно не повезло. Карлу Мартеллу, всемирно-историческое воздействие которого достигает высшего уровня, а личная сила, безусловно, была значительной, не досталось ни преображения через легенды, ни хотя бы только строчки, посвященной изображению его личностных качеств, — те сведения о нем, что остались в устном предании, вероятно, слились с образом его внука.

Но уж когда свидетельства текут более обильным потоком, мы выражаем настоятельное пожелание, чтобы по ним в великом человеке было заметно его сознательное отношение к духовным ценностям, к культуре своей эпохи, чтобы у Александров были в воспитателях Аристотели. Только такому человеку мы приписываем высшую степень гениальности, только он, вероятно, уже при жизни по-настоящему изведal свое всемирно-историческое значение. Таким мы представляем себе Цезаря.

И все наши надежды оправдываются, если сюда добавляются еще привлекательный характер и неизменное презрение к смерти, как у Цезаря, желание победить и простить, толика доб-

14. «Усаженный здесь (на троне Людовика XVI), я скоро приучился к тому, что не надо хотеть делать все то хорошее, что можно было бы сделать; считаться с общественным мнением—это выше моего разумения» (фр.). — *Примеч. пер.*

роты! И внутренняя жизнь, по крайней мере, как у страстного Александра!

Наиболее представительный портрет человека первого ранга, от природы не лишённого недостатков, есть портрет Наполеона, набросанный Прево-Парадолом во «Франс нувель». Наполеон—воплощенная ненадежность, поскольку сосредоточенные в его руках ресурсы половины мира он ориентирует исключительно на себя. Его крайний антипод—Вильгельм III Оранский, вся политическая и военная гениальность, великолепная стойкость которого находились в постоянной и совершенной гармонии с истинными и долговременными интересами Голландии и Англии. Общие результаты его деятельности всегда намного перевешивали то, что можно было высказать, к примеру, о его личном честолюбии; а его невероятная слава началась лишь после смерти. Вильгельм III оказался наделен и пользовался всеми теми талантами, которые были в высшей степени желательны при его положении.

Нередко бывает трудно отличить величие от простой *власти*, которая сильно ослепляет, если только что завоевана или счастливо приумножена. Что касается нашей склонности считать великими тех, деяния которых создали исторические предпосылки для нашей собственной жизни, то читатель найдет рассуждения на эту тему в начале этой главы; причина подобной склонности заключается в нашей потребности извинять свою зависимость посторонним нам величием.

О другом заблуждении—без околичностей приравнивать власть к счастью, а счастье—к чему-то законному, адекватному для людей, здесь лучше умолчать. Народам нужно было в своей жизни проявлять определенные великие черты, без которых мир был бы неполон, и делать это без всякой оглядки на счастье отдельных индивидов, на стремление к как можно большему житейскому благополучию.

Несоразмерно ослепляет нас прежде всего блеск *военных подвигов*, непосредственно сказывающихся на судьбах миллионов, а затем—снова на них же, но уже опосредствованно, через вновь завязывающиеся отношения жизни—и, может быть, надолго.

Это последнее и есть критерий величия; ведь простая воинская слава со временем выцветает до простого признания у историков, специалистов по военной истории.

Но эти надолго установившиеся новые отношения не должны быть просто переходами власти из одних рук в другие—им обязательно соответствовать великое обновление всей национальной жизни. Если так оно и есть, то потомки безошибочно и по праву припишут их инициатору более или менее сознательный замысел, а потому и величие.

Отдельный тип в этом смысле—*революционный генерал*: при глубоком потрясении государственной жизни—причем нация

еще полна физических и духовных сил, мало того, она находится в процессе обновления, но в политическом отношении все-таки может быть уже весьма утомленной, — в условиях полного упразднения прежних властей или тупика, в котором они оказались, людьми непреодолимо овладевают настроения, диктующие тоску по чему-то аналогичному этим прежним властям. Тогда они приучают себя видеть или ожидать источник дальнейших событий в каком-нибудь удачливом генерале и приписывать ему способность к политической деятельности, потому что государственная жизнь в наиболее благоприятном случае может заключаться прежде всего в одном лишь командовании и исполнении. В таком случае военные подвиги считаются совершенно достаточной гарантией прежде всего решимости и энергичности, да к тому же присущих кому-то *одному*, — и это во времена, когда людям под руководством бестолочи приходилось переносить бесчинства или опасаться бесчинств со стороны преступников, причем *многих*. В подобных условиях на этого одного продолжают работать пережитые беспокойства, тревога так называемых любителей спокойной жизни («поскорее бы уж он решительно со всем этим разобрался!»), страх как перед ним, так и перед другими; а чтобы получить оправдание в собственных глазах, эти страхи с небывалой готовностью превращаются в чувство восхищения. Вообще фантазия сама собой продолжает работать над такими образами. И вот теперь наступает решающий момент, когда величие становится возможным, а тем более — такой момент, когда фантазия многих занята кем-то одним.

Однако подобный человек всегда может умереть, как Гош, или политически скомпрометировать себя, как Моро. Наполеон появился лишь после этих двоих. Куда труднее, чем ему, пришлось Кромвелю, который, правда, с 1644 года хотя и был фактическим правителем благодаря армии, но *избавил* страну от глубочайшего потрясения и террора; этим он сам перекрыл себе путь.

В *античности*, по крайней мере в греческих государствах, где каждый из целой касты свободных людей стремился быть великим, сильным и доблестным, люди почти никогда не возносились к величию в качестве военачальников. Даже тираны не становились историческими личностями, хотя среди тиранов полным-полно интересных, значительных людей, — именно потому, что здесь было слишком мало возможностей: никому из них не доставалась хоть сколько-нибудь значительная часть греческой нации, никто из них мало-мальски не отвечал потребностям целого. Но все-таки в Элладе были люди, за которыми мы признаем истинное величие, пусть даже только ограниченное самыми тесными границами. Современникам и потомкам приходилось занимать свои умы людьми, которые решали судьбы самое большее нескольких сотен тысяч, но имели достаточно сил, чтобы объективно противопоставлять себя родине и в хорошем, и в плохом.

Вспомним здесь прежде всего о Фемистокле. Он с самой юности внушал опасения; отцу пришлось от него отречься, мать из-за него повесилась, и все-таки потом он стал *medium Europae et Asiae vel spei vel desperationis pignus*¹⁵. Он и Афины постоянно боролись друг с другом; совершенно неповторимым образом он спасает свой город в ходе Персидской войны, но знает толк в том, как держаться от него на расстоянии как от чужого, от которого он внутренне свободен.

Тем, кто сделали здесь карьеру, это удавалось только благодаря сочетанию выдающихся качеств и только в условиях крайней опасности. Вся тогдашняя жизнь пробуждала в людях сильнейшее индивидуальное честолюбие, но не терпела его на командных должностях, в Афинах подвергала их остракизму, в Спарте — толкала на тайные или публичные преступления.

Это и есть знаменитая неблагодарность республик. Даже Перикл чуть не подвергся ей, поскольку стоял над афинянами, воплощая собою лучшее, что в них было. Мы не слышали, чтобы он жаловался на это богам, словно претерпел какое-то *inaudium nefas*¹⁶; уж он-то должен был знать, что Афины едва терпели его.

Зато Алкивиад воплощал собой все хорошее и все плохое, что было свойственно афинянам; он не стоял над ними, а был самими Афинами. В столь полном совмещении государства с одним индивидом и впрямь есть какое-то величие. Государство, несмотря на самые неслыханные вещи, случившиеся накануне, снова бросалось ему на шею, словно страстная любовница, чтобы вслед за этим в очередной раз уйти от него.

У него заметно рано возникшее и постоянно вынашивавшееся им намерение направить фантазию сограждан на себя и только на себя одного. На юного Цезаря фантазия римлян, действительно, направлялась, однако, кажется, его благородная натура такой цели перед собой не ставила. Конечно, когда речь шла о борьбе за должности, он подкупал римлян более беззастенчиво, чем все его конкуренты, но он проделывал это только с избирательной чернью и только *ad hoc*¹⁷. Да и вообще, величие у римлян имеет совершенно иную природу, чем у греков.

Весьма сомнительным является величие *церковных иерархов* — таких, как Григорий VII, Св. Бернард, Иннокентий III, возможно, и некоторых более поздних.

Их авторитету вредит прежде всего ложная задача: сделать свое царство царством мира сего. Но даже если не обращать на это внимания, они все равно не останутся великими лично-

15. Valer. Max. VI, 11 [Валерий Максим, VI, 11: «общим достоянием и Европы, и Азии, залогом и надежды, и отчаяния» (*лат.*)].

16. Неслыханное оскорбление (*лат.*). — *Примеч. пер.*

17. По такому случаю (*лат.*). — *Примеч. пер.*

стями. Хотя они и вызывают изумление необычайной дерзостью, с какой противопоставляют себя миру и претендуют на господство над ним, но для того, чтобы достичь величия владык, им не хватает хотя бы только реальной возможности властвовать, поскольку правят они не прямо, а, помимо прочего, через посредство светской власти, предварительно исковерканной и униженной, и, стало быть, на самом деле никоим образом не связывают себя ни с каким народным духом, а в культуру вмешиваются лишь с запретами и полицейскими мерами.

Св. Бернард даже не жаждет сделаться епископом, не говоря уже — папой, но тем беззастенчивей вмешивается со стороны в управление церковью и государством. Он был оракулом и помог подавить духовность XII столетия; когда главное его детище — второй крестовый поход — кончился неудачей, он тоже полностью прекратил усердствовать.

Этим иерархам не нужно было даже вырабатывать из себя настоящих, полностью сложившихся людей, ведь любой их личностный изъян, любая односторонность и несовершенство покрывались священническим саном.

Точно так же в конфликтах со светскими властями их защищало и давало им привилегии использование духовных средств насилия.

Но потомки и история сбрасывают со счетов эти несправедливые привилегии, вынося суждение о такого рода личностях.

У них есть только *одна* привилегия: суметь оказаться великими в страдании, а не проявлять *eo ipso*¹⁸ несправедливость, потерпев поражение, подобно великим людям-мирянам. Но они должны практиковать эту привилегию; ведь, оказываясь в опасном положении и при этом желая избежать мученичества, они производят плохое впечатление.

Однако Григорий Великий обладает истинным величием и святостью. Он имеет прямое отношение к спасению Рима и Италии от варварства лангобардов; царство его — еще не по-настоящему от мира сего; он оживленно общался с многочисленными епископами и мирянами Запада, не умея и не желая оказывать на них давление; он не любил прибегать к отлучениям и интердиктам; он был совершенно искренне проникнут святительной силой римской земли и склепов ее святых.

Если позволяла эпоха, реализовывались, видимо, еще, в сущности, и многие другие категории величия; но нам здесь придется довольствоваться характеристикой *судьбы и предназначения великих личностей*.

Проявляя свою власть, такая личность будет представлять перед нами то как высочайшее выражение всеобщей жизни, то как непримиримый противник прежнего общественного устройства, пока один из этих образов не одолеет другой.

18. По этой причине (лат.). — Примеч. пер.

Если в такой борьбе проигрывает великий человек, скажем Вильгельм Молчаливый, а в определенном отношении даже Цезарь, то чувства потомков иногда берут на себя дело искупления и мщения, а вдобавок патетически демонстрируют, насколько полно тот представлял всеобщее и воплощал его в своей личности;— правда, нередко это делают только для того, чтобы покрасоваться самим и позлить некоторых современников.

Предназначение величия состоит, видимо, в том, что оно проводит в жизнь волю, выходящую за пределы индивидуального и в зависимости от представления о ее источнике характеризующую как воля Божья, как воля нации или общества, как чаяния эпохи. Так, деяния Александра предстают перед нами сегодня как в большой мере воля определенной исторической эпохи: а именно открытие и эллинизация Азии; ведь на его деяния опирались, по-видимому, долговременные состояния общества и культуры, часто занимавшие несколько столетий; вероятно, целый народный дух, целая эпоха получили от него свое бытие и гарантии его сохранения. Но для этого нужен человек, в котором сконцентрированы сила и способность бесчисленного множества людей.

Всеобщая воля, которой служит личность, может быть осознанной: она осуществляет меры, войны и акты возмездия, затребованные нацией или эпохой. Александр завоевал Персию, а Бисмарк объединил Германию. Но она же может быть бессознательной: личность понимает, чего на самом деле должна хотеть нация, и проводит это в жизнь; нация же только потом воспринимает ее деяния как правильные и великие; так, Цезарь покорил Галлию, Карл Великий—Саксонию.

Выясняется, по-видимому, какое-то таинственное совпадение эгоизма личности с тем, что называют общим благом или величием, славой, принадлежащими человеческой общности.

Тут дает о себе знать весьма примечательное *избавление от обычного нравственного закона*. Поскольку оно, по всеобщему молчаливому согласию, разрешено народам и другим большим общностям, то с логической необходимостью оно же разрешено и тем личностям, которые действуют во благо этих общностей. Так вот, фактически еще никто и никогда вообще не приходил к власти без преступления, но важнейшие материальные и духовные завоевания наций складывались лишь на основе бытия, обеспеченного властью. Ведь именно так на сцене появляется «человек, угодный Богу», скажем Давид, Константин или Хлодвиг, которому прощается вся его жестокость—разумеется, ради какой-нибудь религиозной заслуги, но, бывает, что и без нее. Правда, к примеру, Ричарду III жестокость отнюдь не прощается; ведь все его преступления были не более чем способами разрешать свои личные ситуации.

Но тому, кто обеспечил для своей общности величие, могущество, блеск, преступления прощаются, в особенности же такие,

как разрыв навязанных политических договоров, — ведь благо целого, то есть государства или народа, считается его, целого, абсолютно неотъемлемым правом и на веки вечные не может быть нарушено ничем; однако в таком случае требуется неуши-мо сохранять свое величие и понимать, что потомкам в наследство достанется фатальный долг быть гениальными с целью сохранять свое право на завоеванное насилием так долго, пока все не привыкнут к этому как к закону.

Все дело тут в успешном исходе. За преступления, не приводящие к такому исходу, никогда не будет прощения человеку, который представляется наделенным теми же самыми личностными качествами, что и у того, кто добился успеха. Но он заслужит прощение и даже за преступления, совершенные в своих личных интересах, как только сотворит что-то великое.

Что касается преступлений, совершенных в личных интересах, то ему прощают открытое удовлетворение своих страстей, поскольку чувствуют, что вся жизнь протекает в нем гораздо интенсивнее, мощнее, чем у натур дюжинных. Отчасти его могут извинять и многочисленные искушения и безнаказанность. Сюда добавляется неоспоримое родство гения с сумасшествием. Александр, вероятно, проявил признаки начинающегося безумия, когда в трауре по Гефестиону пытался выразить свои чувства физически, к примеру велел состричь гривы коням и снести зубцы городских укреплений.

Если бы нации и впрямь были чем-то столь безусловным, а их вечное и могущественное существование априори оправданным, то возразить против такой простительности было бы решительно нечего. Однако это не так, и покровительственное отношение к великим преступникам имеет и для них свою темную сторону, состоящую в следующем: злодеяния великих людей не ограничиваются тем, что делает общность великой, точное определение похвального или необходимого преступления, как это сделано в «Государе»¹⁹—химера²⁰, а использованные средства оказывают обратное воздействие на самого великого человека и могут надолго отбить у него даже вкус к великим целям.

Далее, побочное оправдание преступлений, совершаемых великими людьми, заключается, по-видимому, в том, что они отменяют преступления, совершенные бесчисленным множеством других людей. При такой монополизации преступления, об-

19. Имеется в виду сочинение Н. Макиавелли. — *Примеч. пер.*

20. Наполеон на острове Св. Елены попросту принимает необходимость как мерило: «Ma grande maxime a toujours été qu'en politique comme en gerre tout *mal*, fût-il dans les règles, n'est excusable qu'autant qu'il est absolument nécessaire; tout ce qui est au delà, est crime» [«Моей великой максимой было всегда то, что в политике, как на войне, оправданно любое *зло*, а непростительно только то, что не является абсолютно необходимым; все то, что сюда не укладывается, — это преступление» (*фр.*)].

условленной господством одного «всеобщего» преступника, может весьма значительно усилиться ощущение безопасности, испытываемое всем обществом. До появления этого верховного преступника силы блистательно одаренной нации были, возможно, ослаблены в длительной кровавой междоусобице, и это помешало возникновению всего того, что требует для своего процветания покоя и безопасности. Великая же личность разрушает, обуздывает или привлекает на свою сторону необузданные эгоистические интересы отдельных сторон; они внезапно прибавляются к единой власти, которая теперь продолжает работать согласно его замыслу. В подобных случаях—вспомним о Фердинанде и Изабелле—подчас вызывает изумление быстрый и блистательный расцвет дотоле отсталой культуры, получающей впоследствии имя великого человека—«век такого-то».

Наконец, относительно политических преступлений в расчет принимается еще и распространенное мнение: «Если этого не сделаем мы, то это сделают другие». Поступая по законам морали, такое мнение чувствовало бы себя в проигрыше. Мало того, может напрашиваться, носиться в воздухе какое-нибудь ужасное деяние, которое гарантирует, а то и вовсе впервые даст владычество и прирост власти тому, кто его совершит, — и вот существующее правительство, если оно не хочет быть свергнутым, совершает преступление. Так Екатерина Медичи опередила Гизов, устроив Варфоломеевскую ночь. Если бы впоследствии она проявила величие и настоящую способность властвовать, то нация французов полностью простила бы ей весь этот ужас. А она оказалась в хвосте у Гизов и потому без всякого толка навлекла на себя проклятье. — Можно было бы сказать здесь кое-что и о выходе государства в 1851 году.

Что же касается *внутренних стимулов великих людей*, то тут на первые места ставят, как правило, любовь к славе или ее обычное выражение—честолюбие, иными словами, желание добиться *славы* среди современников, славы, которая, по сути дела, представляет собой со стороны последних больше чувство зависимости, нежели идеального восхищения²¹. А между тем честолюбие участвует в этом деле лишь во вторую очередь, мысль же о потомках—и вовсе в третью, сколь бы сильной иногда ни казалась фраза, сказанная—то ведь Наполеоном на Эльбе: «*Mon nom vivra autant que celui de Dieu*»²². Вполне откровенную жажду по этому виду славы можно, правда, обнаружить у Александра; но другие великие люди, сколько можно судить по источникам, не были заняты мыслью о потомках; им, видимо, было достаточно, если их

21. От этого не вполне свободна и слава среди потомков; люди почитают кого-то давным-давно умершего, который когда-то стоял у истоков их исторического существования.

22. См.: Флэри де Шабудон. Мемуары. Т. 1. С. 115 [«Мое имя будет жить столько же, сколько и имя Божье» (*фр.*)].

деяния помогали сложиться судьбам этих потомков. Да и любили могущественные люди, вероятно, больше лесть, нежели славу, поскольку последняя преклоняется лишь перед их гениальностью, о которой они и так знают, а первая подтверждает их власть.

Однако решающий, развивающий и всесторонне воспитывающий стимул—куда скорее *властолюбие*, эта непреодолимая тяга, заставляющая великого человека проявить себя и связанная, вероятно, как правило, с таким суждением о людях, которое нацелено уже не на славу, суммированную из их мнения, а на их подчинение и практическую пригодность.

Но слава, бегущая от тех, кто за ней гоняется, преследует тех, кто о ней никогда и не думает.

Причем происходит это достаточно независимо от объективного, то есть профессионального суждения. В традиции же, в народном мнении представление о величии вовсе не непременно ориентировано на заслуги, связанные с работой на рост общественного блага, и не на точное измерение способностей человека, мало того, даже не на его историческую значимость, — решающее здесь в конце концов—это все-таки «личность», образ которой магически распространяется все шире и шире. Это прекрасно видно на примере династии Гогенштауфенов, из которых в высшей степени значительная фигура Генриха VI оказалась начисто забыта, забыты и самые имена Конрадов III и IV (а сочувствие к Конрадину и вообще возникло совсем недавно), Фридрих же I был слит с образом исчезнувшего в далекой дали Фридриха II. И вот появились ожидания его возвращения, его, главная цель жизни которого—подчинение Италии—так и не была достигнута, а система управления империей имела весьма сомнительное достоинство. Его личность, по-видимому, далеко превзошла результаты его деятельности; подлинным же предметом названных ожиданий был, вероятно, все-таки Фридрих I.

Своеобразны те *перекройка образа и перекрашивание*, которые претерпевают фигуры людей, единожды признанных великими. *On ne prête qu'aux riches*²³; людям могущественным ссуды дают добровольно, и вот так-то великие люди и получают взаймы от своих наций и поклонников как определенные качества, так и легенды, анекдоты, в которых на самом деле выражается какая-нибудь из сторон национального характера. Один только пример из хорошо известной исторической эпохи дает Генрих IV²⁴. Откупиться от этого не всегда могут даже более поздние историки; бессознательно окрашенными на тот или иной лад могут оказаться уже их источники, но все-таки в подобных фиктивных добавках заключена некоторая всеобщая правда.

23. Взаймы дают только богатым (*фр.*) . — *Примеч. пер.*

24. То есть французский король Генрих IV (1553–1610), в честь которого, например, был написан французский национальный гимн (до 1790 г.)—«Vive Henri IV!». — *Примеч. пер.*

Зато потомки проявляют, скорее, суровое отношение к таким деятелям, которые были в свое время просто-напросто могущественными, как, например, Людовик XIV, и представляют их себе более скверными, чем те были на самом деле.

В ответ же на символизацию наций или на возвышение личности до значения национального типа появляется еще и *идеализация*. Ведь со временем великие личности избавляются от всякой спорности оценок, от всякого воздействия на потомков ненависти со стороны тех, кто при них пострадал: мало того, их идеализация может тогда произойти сразу в нескольких отношениях—к примеру, Карл Великий был идеализирован как герой, как правитель и как святой.

В просветах между елями, растущими на высотах Юрских гор, в страшной дали мы видим знаменитую вершину, покрытую вечным снегом; разумеется, если смотреть на нее из множества других мест—скажем, с виноградников, за которыми простирается огромное озеро, сквозь церковное окно, из похожих на коридоры улочек Верхней Италии, — она будет выглядеть по-разному; и все же она была и всегда будет одним и тем же Монбланом.

Великие люди, продолжающие жить в качестве идеалов, представляют собой большую ценность для мира и для своих наций в особенности; они дают им пафос, объект для энтузиазма и смутным чувством величия подстегивают их умственные способности, вплоть до низших слоев общества; они поддерживают существование крупных масштабов для оценки реальности, они помогают им вновь собраться с силами после пережитого национального унижения. Наполеон, несмотря на все те беды, которые он принес Франции, все равно, главным образом, выступает для нее неизмеримо более ценным достоянием.

Что касается наших дней, то в первую очередь следует выделить целый слой людей, объявляющих себя и эпоху эмансипированными от потребности в великих личностях. Они утверждают, что наше время должно само позаботиться о своих делах, и полагают, будто это возможно на основе строгой добродетели, без преступлений, совершаемых великими людьми. Как будто бы люди дюжинные, столкнувшись с сопротивлением, не проявляют точно такой же злобы, не говоря уже об их алчности и зависти друг к другу.

Другие же осуществляют упомянутую эмансипацию (NB: главным образом только в интеллектуальных областях) на практике с помощью всеобщей гарантии посредственности, страхования определенного сорта средних талантов и ложных реноме, которые можно распознать по тому, что они быстро создают вокруг себя много шума, но так же быстро, разумеется, и лопаются²⁵.

25. Бывает, правда—в зависимости от сферы деятельности, — и слава настоя-

Остальное делает полицейский запрет на все замечательно-спонтанное. Могущественные правительства испытывают какое-то отвращение к гениальности. В государстве ее «использовать» нельзя, а помимо государства—лишь после интенсивнейших аккомодаций: ведь в нем все работает только согласно «применности на практике». Да и в прочих сферах жизни больше любят крупные таланты, иными словами, имеющуюся под руками возможность эксплуатации, чем великое, равнозначное новому.

Но между тем временами дает о себе знать сильнейшая *потребность в великих людях*, причем главным образом в сфере государственного управления, поскольку во всех крупных странах дело пошло по такому пути, что обычные члены династий и высшие чиновники уже не могут обеспечить выход из трудного положения, и для этого требуются личности экстраординарные.

Однако если великий человек все же появится на сцене и не погибнет, сделав только почин, то не исключено, что он станет жертвой болтовни, а насмешки поставят его в зависимое положение. Наша эпоха обессиливает великих людей.

Зато эта эпоха весьма склонна время от времени пленяться авантюристами и фантазерами.

Еще свежа память и о том, как страстно в 1848 году все жаждали великого человека и чем в результате удовлетвоались.

Не всякой эпохе дано найти себе великого человека, и не всякое большое дарование находит себе применение в свою эпоху. Быть может, и в наши дни на свете есть необычайно великие люди, способные на дела, время для которых еще не настало. Как бы там ни было, преобладающий пафос наших дней—стремление масс к лучшей жизни—неспособен создать поистине великие фигуры. То, что мы наблюдаем, — скорее всеобщее измельчание, и мы имели бы право заявить о невозможности появления великих личностей, если бы предчувствие не говорило нам, что в один прекрасный день кризис внезапно перейдет со своей мерзкой территории под названием «собственность и заработок» на некую другую и что тогда однажды откуда ни возьмись появится «нужный человек», а вслед за ним и все придет в движение.

Ведь великие люди необходимы для нашей жизни, чтобы всемирно-исторический процесс периодически рывками освобождался от уже просто отмерших форм жизни и от отражающей их болтовни.

А для человека мыслящего держать открытыми двери и окна ума для любого рода величия во всей прошедшей истории—одно из немногих неперемных условий обретения высшего интеллектуального счастья.

шая и притом очень быстро приобретенная благодаря внезапному раскрытию в человеке гениальности.

Понятие времени: доклад перед Марбургским теологическим обществом Июль 1924

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР

*Heidegger M. Der Begriff der Zeit: Vortrag vor der Marburger Theologenschaft Juli 1924. Tübingen: Niemeyer, 1989. S. 5–32. Hrsg. u. mit e. Nachw. vers. von Hartmut Tietjen [Издано и снабжено послесловием Хартмута Титтена]
Перевод с немецкого Антона Фомина*

В последующих размышлениях речь пойдет о времени.

Что есть время?

Если время находит свой смысл в вечности, то оно должно в таком случае оттуда и пониматься. Для того чтобы были различимы исходный пункт и путь этого исследования: от вечности ко времени. С этой постановкой вопроса все в порядке при условии, что мы располагаем вышеупомянутым исходным пунктом, то есть знаем и достаточно понимаем вечность. В случае если вечность является ничем иным, как пустым всегда-бытием [Immersein], *ἀεί*, если бог является вечностью, тогда вышеупомянутый способ рассмотрения времени должен был бы оставаться затруднительным до тех пор, пока он не узнает о боге, не воспримет вопроса о нем. Если подступ к богу есть вера и связывание [Sich-einlasen] с вечностью есть ничто иное, как эта вера, тогда философия никогда не будет располагать вечностью, и она (вечность. — *Примеч. пер.*), следовательно, никогда не сможет быть методологически использована как возможная точка зрения в дискуссии о времени. Это затруднение является непреодолимым для философии. Тогда именно теолог оказывается настоящим знатоком времени; и, если не подводит память, теология часто обращается ко времени.

Во-первых, теология ведет речь о человеческом присутствии [Dasein] как бытия перед богом, о его временном бытии в его отношении к вечности. Сам бог не нуждается ни в какой теологии, его существование не основано на вере.

Во-вторых, должна ли христианская вера в него иметь отношение к тому, что происходило во времени, — как прислушиваться ко времени, о котором говорится: то было время, «когда пришла полнота времени»...¹.

Философ не верит. Спрашивая о времени, философ решил-ся *понять время из времени*, точнее из *ἄεί*, что выглядит также как вечность, что, однако, оказывается простой производной временного бытия [Zeitlichseins].

Последующее изложение не является теологическим. Теологическое — и такое понимание остается дозволенным — рассмотрение времени может иметь смысл только для того, чтобы сделать вопрос о вечности более сложным, правильным образом его подготовить и собственно поставить. Данное сочинение является, однако, также не философским, поскольку оно не претендует на то, чтобы представить некоторое всеобщее систематическое определение времени, такое определение должно было бы [возвращаться] в своем вопрошании обратно, за время, во взаимосвязь других категорий.

Следующие размышления принадлежат, возможно, некоторой *пред-науке* [Vorwissenschaft], чья задача заключается в следующем: производить исследования того, что в итоге могло бы подразумеваться относительно того, что сказывает истолковывающая речь присутствия [Dasein], а также философия и наука, о нем самом (о присутствии. — *Примеч. пер.*) и о мире. Если мы проясним себе, что есть часы, то тем самым станет оживленным этот живущий в физике способ понимания и [также] способ, которым время приобретает возможность само-казания [sich zu zeigen]. Эта пред-наука [Vorwissenschaft], внутри которой движется данное рассуждение, исходит из, возможно, своейвольной предпосылки, что философия и наука двигаются в понятии. Ее возможность состоит в том, что каждый исследователь проясняет себе то, что он понимает и что он не понимает. Она предоставляет сведения, когда некое исследование находится при своем предмете или насыщает его из некоторого унаследованного избитого знания-слова [Wortwissen]. Подобные расследования — словно полицейская служба в облачении науки — некое, хотя и зависимое, но временами неотложное дело, как некоторые полагают. Ее (т. е. пред-науки. — *Примеч. пер.*) отношение к философии есть только это сопровождение для того, чтобы временами производить обыск среди древних [с целью выявления того], как они, собственно, это делали. Последующее размышление имеет общее с философией только в том, что оно не является теологией.

Для начала предваряющее указание относительно времени, встречающегося в повседневности, относительно природ-

1. Gal. 4, 4; vgl. Mk. 1, 15; vgl. ferner Eph. 1, 9f.

ного и мирового времени [Natur- und Weltzeit]. Интерес к тому, что есть время, вновь пробужден сегодня посредством развития физического исследования в его размышлении над основопринципами [Grundprinzipien] реализуемого здесь понимания и определения: измерение природы в некоторой пространственно-временной системе координат. Сегодняшнее состояние данного исследования фиксировано в эйнштейновской теории относительности. Некоторые тезисы из нее: пространство само по себе ничто; не существует абсолютного пространства. Оно существует только посредством содержащихся в нем тела и энергий. (Старое аристотелевское положение.) Также и время есть ничто. Оно существует только вследствие разыгрывающихся в нем событий. Нет абсолютного времени, так же как абсолютной одновременности². — За деструктивностью этой теории легко упустить из виду позитив, что она доказывает инвариантность уравнений, которые описывают природные процессы, по отношению к любым трансформациям.

Время есть то, в чем разыгрываются события³. Так это рассматривается еще Аристотелем во взаимосвязи с основоспособом бытия природного бытия [mit der Grundart des Seins des Naturseins]: изменения, смены мест, передвижения: ἐπεὶ οὖν οὐ κίνησις, ἀνάγκη τῆς κινήσεως τι εἶναι αὐτόν⁴. Так как оно само не является движением, то должно быть как-то связано с движением. Время встречается прежде всего в изменчивом сущем; изменение — во времени. Как что преднаходимо время в этом способе встречи, а именно В-чем изменчивости [Als was ist die Zeit in dieser Begegnisart, nämlich als das Worin des Veränderlichen, vorfindlich]? Дает ли оно здесь себя, как само себя, в том, что оно есть? Может ли экспликация времени, которая здесь начинается, иметь гарантию, что при этом время будет как бы казать фундаментальные феномены, которые оно определяет в собственном бытии? Или при разыскании основы феноменов будут ссылаться на что-то другое?

Как что встречается время для физика? Определяющее понимание времени имеет характер измерения. Измерение указывает на Как-долго [Wielange] и Когда [Wann], на С-когда-до-когда [Von-wann-bis-wann]. Часы показывают время. Часы есть физическая система, на которой постоянно повторяется одинаковая временная последовательность положений при условии, что эта физическая система не подлежит никакому изменению по-

2. Спорное обобщение Хайдеггера. Ср. Albert Einstein, Die Grundlage der allgemeinen Relativitätstheorie. Annalen der Physik 49, Leipzig 1916. Ср. также: Über die spezielle und allgemeine Relativitätstheorie. 7. Aufl., Braunschweig: Vieweg 1920. S. 90 ff. und 95 ff. Ср. далее: Vier Vorlesungen über Relativitätstheorie. Braunschweig: Vieweg 1922. S. 2.

3. Ср. Aristoteles, Physik IV, Kap. 11, 219 a ff.

4. Ibid., 219 a 9f.

средством внешнего воздействия. Повторение циклично. Каждый период имеет одинаковую временную продолжительность. Часы дают постоянно повторяющуюся одинаковую длительность, к которой можно обратиться в любой момент. Разделение участков длительности является произвольным. Поскольку протяженность длительности некоторого события сравнивается с подобной последовательностью положений часов и оттуда в них столько-то [Soviel] количественно определяется, часы измеряют время.

Что мы узнаем о времени из часов? Время есть нечто, в чем может быть разнообразно зафиксирован момент Теперь [Jetzt], так, что из двух различных временных пунктов один оказывается всегда раньше, а другой — позже. При этом ни один момент Теперь [Jetzt-punkt] времени не является отличным от других. Он (момент. — *Примеч. пер.*) как Теперь [Jetzt] есть возможное раньше некоего позже, как позже — позже некоего раньше. Это время повсеместно однородно, гомогенно. Только ввиду того что время конституировано как гомогенное, оно измеряемо. Время есть развертывание, чьи фазы находятся друг с другом в отношении раннее и позднее. Каждое раньше и позже определяемы из некоторого Теперь [Jetzt], не имеет значения какого. Приближаемся ли мы с часами к некоторому событию, тогда часы делают это событие выразимым, более относительно его истечения в Теперь [Jetzt], нежели относительно Сколько [Wieviel] его длительности. Первичное определение, которое каждый раз позволяет дать часы, есть не указание Как-долго [Wielange], Сколько [des Wieviel] сейчас текущего времени, но каждый раз фиксация [определенного] Теперь [Jetzt]. Если я вытаскиваю часы, первое, что я произношу: «Сейчас девять часов; 30 минут с того времени, как это случилось. Через три часа будет двенадцать».

Время теперь, когда я смотрю на часы: что есть это Теперь [Jetzt]? Теперь, когда я это делаю; теперь, когда здесь гаснет свет. Что есть это Теперь [Jetzt]? Распоряжаюсь ли я этим Теперь [Jetzt]? Являюсь ли я этим Теперь [Jetzt]? Является ли кто-то другой этим Теперь [Jetzt]? В таком случае время было бы мной самим, и всякий другой был бы временем. И в нашем друг с другом [Miteinander] мы были бы временем — ни один и всякий. Являюсь ли я этим Теперь [Jetzt] или только тем, кто это говорит? Вместе или без выражающих его часов? Сейчас, вечером, утром, этой ночью, сегодня: здесь мы сталкиваемся с часами, которыми с незапамятных времен обзавелось человеческое присутствие [Dasein], природными часами смены дня и ночи.

Что означает, что человеческое присутствие [Dasein] обзавелось часами, и прежде всего карманными и солнечными часами? Распоряжаюсь ли я бытием времени и подразумеваю ли я под Теперь [Jetzt] себя самого? Являюсь ли я сам этим Теперь [Jetzt], и является ли мое присутствие [Dasein] временем? Или же это

в конце концов само время обзаводится в нас часами? В XI книге «Исповеди» Августин сформулировал до сих пор [актуальный] вопрос, является ли сама душа временем. И Августин оставил этот вопрос без ответа. «In te, anime meus, tempora metior; noli mihi obstrepere: quod est; noli tibi obstrepere turbis affectionum tuarum. In te, inquam, tempora metior; affectionem quam res praetereuntes in te faciunt, et cum illae praeterierint manet, ipsam metior praesentem, non eas quae praeterierunt ut fieret: ipsam metior, cum tempora metior»⁵. В словах: «В тебе, душа моя, измеряю я времена; тебя измеряю я, когда измеряю время. Избавь меня от возражений: как же это? Не соблазняй меня тем, [чтобы] посредством неправильного вопроса от тебя отвести взор. Избавь и себя от замешательства [относительно] того, что может касаться тебя саму. В тебе, говорю я снова, измеряю я время; проходящие мимо, встречающиеся вещи переносят тебя в некоторое [состояние]-нахождение [Befindlichkeit], которое остается, в то время как те исчезают. [Состояние]-нахождение [Befindlichkeit] измеряю я в нынешнем присутствии [in dem gegenwärtigen Dasein], что оно впервые появилось бы, не вещи, которые проходят. Свое само-присутствие [Mich-befinden], я повторяю это, я измеряю, когда я измеряю время».

Вопрос о том, что есть время, отослал наше рассуждение к присутствию [Dasein], если под присутствием [Dasein] подразумевается сущее в своем бытии, которое мы знаем как человеческую жизнь; это сущее в *особенности* [Jeweiligkeit] своего бытия, сущее, которым является каждый из нас по отдельности, которое встречает каждый из нас в основополагающем высказывании [Grundaussage]: я есть. Высказывание «Я есть» есть подлинное высказывание бытийного характера присутствия [Dasein] человека. Данное сущее является в этой особенности [Jeweiligkeit] как мое [meiniges].

Но требовалось ли столь обстоятельное размышление, для того чтобы натолкнуться на присутствие [Dasein]? Не достаточно ли указания, что акты сознания, душевные процессы, суть во времени, — даже тогда, когда эти акты обращаются к тому, что само не определено посредством времени? Это окольный путь. Но нахождение ответа на вопрос о времени заключается в том, что из него становятся понятными различные способы временного бытия; и в том, чтобы прояснить некую возможную взаимосвязь того, что есть во времени, и того, что есть подлинная временность.

Природное время, как хорошо знакомое и долго обсуждаемое, до сих пор исполняло роль основы для этой экспликации време-

5. Augustinus, Confessiones. Liber XI, cap. 27, resp. 36. Sancti Aurelii Augustini opera Omnia, post Lovaniensium theologorum recensionem. Editio novissima, emendate et auctior, accurante Migne. Parisiis 1841. Tomus I. P. 823 sq.

ни. Если человеческое бытие есть в некотором отличительном смысле во времени, так, что на нем могло бы стать удобочитаемо, что есть время, тогда это присутствие [Dasein] должно характеризоваться в основоопределениях [Grundbestimmungen] своего бытия. Тогда должно было бы быть очевидно, что временное бытие [Zeitlichsein] — правильно понятое — есть фундаментальная характеристика присутствия [Dasein] по отношению к своему бытию. Но также это требует некоторого вышеупомянутого признака собственных основоструктур самого присутствия [bedarf es seiner vorgängigen Anzeige einiger Grundstrukturen des Dasein selbst].

1. Присутствие [Dasein] есть сущее, которое характеризуется как *бытие-в-мире* [In-der-Welt-sein]. Человеческая жизнь — это не какой-то субъект, который должен совершить некоторый трюк, для того чтобы войти в мир. Присутствие [Dasein] как бытие-в-мире [In-der-Welt-sein] подразумевает: быть способом бытия в мире, [так] что это бытие означает: обходиться с миром; пребывать при нем некоторым способом исполнения, устраивания, улаживания, но также наблюдения, опрашивания, опрашивающего, сравнивающего определения [des betrachtenden, vergleichenden Bestimmens]. Бытие-в-мире [In-der-Welt-sein] характеризуется как *озабочение* [Besorgen].

2. Присутствие [Dasein], как это бытие-в-мире [In-der-Welt-sein], есть при этом бытие-друг-с-другом [Mit-einander-sein], с другими: иметь [dahaben] один и тот же мир вместе с другими, встречаться друг другу, быть друг с другом способом бытия-друг-для-друга [Für-einander-seins]. Но это присутствие [Dasein] есть одновременно наличие для других, а именно так, как здесь есть камень [wie ein Stein da ist], который не имеет [da hat] мира и не озабочен им.

3. Быть друг с другом в мире, как его совместное владение [als Miteinander sie haben], имеет отличительное бытийное определение. Основоспособ присутствия мира [Grundweise des Daseins der Welt], его совместное именование [das sie miteinander Dahaben] есть *говорение* [Sprechen]. Говорение [Sprechen] видится в целом, как *выговаривающееся с другим о чем-то говорение* [sich aussprechendes mit einem Anderen über etwas Sprechen]. Бытие-в-мире [In-der-Welt-sein] человека разыгрывается, главным образом, в говорении [Sprechen]. Об этом знал уже Аристотель. Тому, как присутствие [Dasein] говорит в своем мире о способе обхождения со своим миром, придано *самоистолкование присутствия* [Selbstausslegung des Daseins]. Оно (говорение. — *Примеч. пер.*) высказывает, как что каждый раз понимает само себя присутствие [Dasein], как что оно себя берет. В гово-

рении-друг-с-другом [Miteinandersprechen], в том, что так обсуждается, заключается определенное самоистолкование настоящего, которое обитает в этом разговоре.

4. Присутствие [Dasein] есть сущее, которое определяет себя как «я есть». Для присутствия [Dasein] является конститутивной особенностью [Jeweiligkeit] «я есть». Присутствие [Dasein] является одинаковым образом первичным [primär], как оно есть бытие-в-мире [In-der-welt-sein], и моим присутствием [mein Dasein]. Оно есть как собственное и, как собственное, особенное [Es ist je eigenes und als eigenes jeweiliges]. Если это сущее должно быть определено в своем бытийном характере, то не как абстрагируемое, [равным образом], ни из особенности [Jeweiligkeit], ни из свойскости [meinigen]. Mea res agitur. Все осново свойства [Gründcharaktere] должны сходиться в особенности как свойскости [in der Jeweiligkeit als der je meinigen].

5. Поскольку присутствие [Dasein] есть сущее, которое есть я [сам] и одновременно определено как бытие-друг-с-другом [Miteinander-sein], я являюсь моим присутствием чаще всего и в среднем не самим собой, а другими [bin ich mein Dasein zumeist und durchschnittlich nicht selbst, sondern die Anderen]; я существую с другими и другие, точно так же, с другими. Никто в повседневности не является им самим. Что он есть и как он есть, это никто: никто и все друг с другом [keiner und doch alle miteinander]. Все не являются ими самими. Этот Никто [Niemand], кем мы сами переживаемся в повседневности, есть «Ман». Кто-то говорит [man sagt], кто-то слышит [man hört], кто-то за [man ist dafür], кто-то озабочен [man besorgt]. В настояйчестве господства этого Кого-то [Man] лежат возможности моего присутствия [Daseins], и через это уравнивание является возможным «я есть». Некоторое сущее, которое есть возможность «я есть», есть, как таковая, чаще всего, сущее, которое есть кто-то [Ein Seiendes, das die Möglichkeit des «Ich bin» ist, ist als solches zumeist ein Seiendes, das man ist].

6. Сущее, охарактеризованное таким образом, таково, что в его повседневности и особенном бытии-в-мире [In-der-Welt-sein] речь идет о его бытии. Как во всяком говорении [Sprechen] о мире самовыговаривание присутствия [Sichaussprechen des Daseins] [ведет речь] о самом себе, так всякое особенное обращение есть забота о бытии присутствия [Daseins]. То, с чем я обращаюсь, чем я занимаюсь, к чему меня привязывает моя профессия, есть до известной степени я сам, и здесь разыгрывается мое присутствие [Dasein]. Забота о присутствии [Dasein] заключило фактическое бытие в заботу, как это известно и понятно из руководящего истолкования присутствия [Dasein].

7. В усредненности повседневного присутствия [Daseins] нет рефлексии относительно Я и самости, но присутствие [Dasein], тем не менее, имеет само себя. Оно *пребывает* при самом себе. В том, с чем оно обычно обращается, оно встречает само себя.

8. Присутствие [Dasein] как сущее не проявимо, не показуемо. Первоначальное отношение к присутствию [Dasein] есть не рассуждение, но «*оно есть* [es sein]». Себя-изведывание [Sich-erfahren] как о-себе-говорение [Über-sich-sprechen], самоистолкование [Selbstauslegung] есть только определенный отличительный способ, с помощью которого присутствие [Dasein] каждый раз обладает самим собой. Истолкование присутствия [Daseins] управляется усредненно из повседневности, из того, что подразумевается о присутствии [Dasein] и человеческой жизни унаследованным способом, из Некто [vom Man], из традиции.

В экспликации этих бытийных особенностей все определяется при условии, что это сущее само является открытым для некоторого *истолковывающего* его бытие исследования. Является ли эта предпосылка справедливой или же она может быть поправа? Действительно. Эта трудность возникает не из ссылки на то, что психологическое рассмотрение присутствия [Daseins] ведет в темноту. Некоторая более серьезная трудность, чем эта, [а именно] что человеческое познание ограничено, должна сделаться очевидной, словно мы приносим себя в возможность в неуклонении [Nicht-ausweichen] перед затруднением, [чтобы] схватить *присутствие* [Dasein] *в подлинности его бытия* [in der Eigentlichkeit seines Seins].

Подлинность присутствия [Eigentlichkeit des Daseins] есть то, что обнаруживает его *крайнюю бытийную возможность* [äußerste Seinsmöglichkeit]. Через эту крайнюю возможность присутствия [äußerste Möglichkeit Daseins] присутствие [Dasein] первично определено. Подлинность как крайняя [äußerste] возможность бытия присутствия [Dasein] есть бытийная определенность [Seinsbestimmung], в которой все вышеупомянутые характеристики суть то, что они суть. Затруднение в понимании присутствия [Daseinserfassung] основано не в ограниченности, ненадежности и несовершенстве способности познания, но в самом сущем, которое подлежит познанию: в некоторой основовозможности [Grundmöglichkeit] его бытия.

В частности, было дано такое определение: присутствие [Dasein] есть в особенности [Jeweiligkeit]; поскольку оно есть то, что оно может быть, оно есть свойское [meinige]. Данное определение является для этого бытия всеобщим, конститутивным. Тот, кто его (определение. — *Примеч. пер.*) игнорирует, теряет в рамках данной темы то, о чем он говорит.

Как, однако, должно познаваться данное сущее в своем бытии, до того как оно пришло к своему концу? Нахожусь ли я со сво-

им присутствием [Dasein] все еще в пути. Оно все же есть нечто, что еще не закончилось. В конце, когда пришло его время, его больше нет. До этого конца оно никогда не есть собственно то, чем оно может быть; и [когда] оно является таковым, тогда его больше нет.

Не может ли присутствие [Dasein] в собственном смысле заменить присутствие других [der Anderen Dasein]? Сведения о присутствии других [Dasein Anderer], которые были со мной и которые умерли, суть плохие сведения. Однажды его больше нет. Его конец был бы ничто. Поэтому присутствие других [Dasein der Anderen] не может заменить присутствие [Dasein] в собственном смысле, если особенность [Jeweiligkeit] должна удерживаться как-то по-другому, нежели как свойская [meinige]. Я никогда не обладаю присутствием других изначальным образом, способом единственного измеримого обладания присутствия: я никогда не *есть* другими [Das Dasein des Anderen habe ich nie in der ursprünglichen Weise, der einzig angemessenen Art des Habens von Dasein: den Anderen bin ich nie].

Чем меньше спешат незаметно ускользнуть от этого затруднения, чем дольше при нем пребывают, тем яснее становится видно: в том, что уготовляет эта трудность присутствию [Dasein], оно (присутствие. — *Примеч. пер.*) показывается в его крайней [äußerste] возможности. Конец моего присутствия [Dasein], моя смерть, есть не то, где однажды внезапно прерывается ход событий, но некая возможность, о которой присутствие [Dasein] так или иначе осведомлено: крайняя [äußerste] возможность его самого, которую оно может схватить и присвоить, как предстоящую. Присутствие [Dasein] обладает в самом себе возможностью встретиться со своей смертью, как с крайней [äußerste] возможностью самого себя. Эта крайняя [äußerste] бытийная возможность существует в уверенности о характере предстоящего [vom Charakter des Bevorstehendes], и эта уверенность охарактеризована со своей стороны посредством полной неопределенности. Самоистолкование присутствия [Selbstausslegung des Daseins], которое превосходит любое другое высказывание в уверенности и достоверности, есть истолкование его смерти, *неопределенная уверенность собственной возможности бытия-к-концу* [die unbestimmte Gewißheit der eigensten Möglichkeit des Zu-Ende-siens].

Чем должно быть это для нашего вопроса, что есть время, и особенно для следующего вопроса, что есть присутствие [Dasein] во времени? Присутствие [Dasein], всегда в особенности свойскости [Jeweiligkeit des jemeinigen], знает о своей смерти, и даже в том случае, когда оно не хочет о ней знать. Что означает: *у каждого есть собственная смерть? Это забежание присутствия вперед к своему минувшему* [ein Vorlaufen des Daseins zu seinem Vorbei], *как к некоторой в уверенности*

и полной неопределенности предстоящей крайней [äußersten] возможности самого себя. Присутствие [Dasein] как человеческая жизнь есть первично возможное бытие [Möglichkeitsein], бытие возможности некоторого и при этом неопределенного минувшего [Vorbei].

Бытие возможности есть при этом всегда такая возможность, что она всегда знает о смерти преимущественно в смысле: я знаю, но не думаю об этом. О смерти я знаю чаще всего способом отступающего назад знания. Как истолкование присутствия [Daseinsauslegung], оно имеет это знание всегда под рукой, заслонить эту возможность его бытия. Само присутствие [Dasein] имеет возможность уклониться от своей смерти.

Это минувшее [Vorbei] как то, к чему я забегаю вперед [vorlaufe], обуславливает в этом моем забегании [Vorlaufen] к нему некоторое открытие: этим минувшим являюсь я сам [es ist das Vorbei von mir]. Как это минувшее [Vorbei], оно раскрывает мое присутствие [Dasein], как однажды больше не присутствующее [als einmal nicht mehr da]; однажды меня не будет [einmal bin ich nicht mehr da] при вещах и вещам, при людях и людям, при этой суетности, при этих уловках и этой болтливости. Минувшее [Vorbei] разгоняет всякую таинственность и усердие, минувшее [Vorbei] забирает все с собой в ничто. Минувшее [Vorbei] не является происшествием, не является инцидентом в моем присутствии [Dasein]. Оно именно *его минувшее* [Vorbei], не какое-то Что [Was], [в] нем, что случается, что с ним происходит и что его изменяет. Это минувшее [Vorbei] никакое не Что [Was], но Как [Wie], а именно подлинное Как моего присутствия [das eigentliche Wie meines Daseins]. Это минувшее [Vorbei], к которому я могу забегать вперед [vorlaufen], как к своему свойскому [meinigen], есть не Что [Was], но именно Как моего присутствия [das Wie meines Daseins].

Поскольку забегание вперед к минувшему [Vorlaufen zu dem Vorbei] удерживает это в Как особенности [im Wie der Jeweiligkeit], само присутствие [Dasein] становится видимым в его Как [Wie]. Забегание вперед к минувшему [Vorlaufen zu dem Vorbei] есть [одновременно] наскокивание присутствия [Daseins] на свою крайнюю [äußerste] возможность; и поскольку это «наскокивание на» является важным, оно отбрасывается назад в этом забегании [Laufen] в еще-присутствие [Noch-dasein] самого себя. Это является возвращением присутствия [Daseins] в свою повседневность, которая еще есть оно, а именно что минувшее [Vorbei] как собственное Как [Wie] также раскрывает повседневность в своем Как [Wie], в ее хлопотливости и ее деятельности, берет обратно в Как [Wie]. Всё Что [Was] и забота с планированием приводится обратно в Как [Wie].

Это минувшее [Vorbei-von] как Как [Wie] беспощадно приносит присутствие [Dasein] в свою единственную возможность

самого себя, оставляя его совсем одно на само себя. Это минувшее [Vorbei] может привести присутствие [Dasein] среди великолепия его повседневности в непотаенность [Unheimlichkeit]. Такое предварительное-испытание [Vorlauf] есть основоисполнение истолкования присутствия [Grundvollzug der Daseinsauslegung], поскольку оно (предварительное-испытание. — *Примеч. пер.*) удерживает крайнюю возможность присутствия [Daseins] для него самого. Предварительное-испытание [Vorlauf] приковывает к себе должное внимание, при котором полагается присутствие [Dasein]. Оно показывает одновременно: основокатегория этого сущего есть Как [Grundkategorie dieses Seienden ist das Wie].

Возможно, это не случайность, что Кант определил основной принцип своей этики именно так, что мы говорим, он формален. Он знал, возможно, из некоторой осведомленности о самом присутствии [Dasein], что это есть Как [Wie]. Только сегодняшние пророки оставляют за собой право организовать присутствие [Dasein] таким образом, что Как [Wie] скрывается.

Присутствие [Dasein] есть собственно при нем самом, оно действительно экзистирует, когда оно удерживает себя в этом забегании-вперед [Vorlaufen]. *Это забегание-вперед* [Vorlaufen] есть ничто иное, как *собственное и единственное будущее самого присутствия* [als die eigentliche und einzige Zukunft des eigenen Daseins]. В забегании-вперед присутствие *есть* свое будущее [Im Vorlaufen ist das Dasein seine Zukunft], а именно так, что оно в этом будущем-бытии [Zukünftigsein] возвращается к своему прошлому и настоящему. Присутствие [Dasein], находящееся в своей крайней [äußersten] бытийной возможности, *есть само время*, не во времени. Так охарактеризованное будущее-бытие [Zukünftigsein] есть, как собственное Как [Wie] временного-бытия [Zeitlichseins], способ бытия присутствия [Daseins], в котором и из которого ему дается его время [in der und aus der es sich seine Zeit gibt]. В забегании-вперед [Vorlaufen], удерживая себя при своем минувшем, я имею время. Вся молва и то, на чем она держится, вся суетность, все хлопоты, весь шум и вся суматоха рушится. Не иметь времени означает бросать время в дурное настоящее повседневности [in die schlechte Gegenwart des Alltags]. Будущее-бытие [Zukünftigsein] дает время, строит настоящее и позволяет повториться прошлому в Как [Wie] его пережитого бытия.

Глядя на время, говорилось: *основофеномен* [Grundphänomen] *времени есть будущее*. Для того чтобы его увидеть и не заменять его, как интересный парадокс, данное присутствие [Daseins] должно удерживать себя в своем забегании-вперед [Vorlaufen]. При этом раскрывается: изначальное обращение со временем не есть измерение. Возвращение-назад в забегании-вперед [Das Zurückkommen im Vorlaufen] есть как раз само Как

озабочения [das Wie des Besorgens], в котором я непосредственно пребываю. Это возвращение-назад [Zurückkommen] никогда не может стать тем, что называется скучным, что истощается, что изнашивается. Особенность [Jeweiligkeit] отличительна тем, что из забегания-вперед [Vorlaufen] в собственное время она (особенность. — *Примеч. пер.*) имеет все время особенно для нее самой [alle Zeit jeweilig für sich hat]. Время никогда не будет длинным, поскольку оно изначально не имеет длины. Забегание-вперед-к [Vorlaufen-zu] рушится, когда оно понимается как вопрос о Когда и Как-долго минувшего [Wann und Wie-lange-noch des Vorbei], поскольку запросы о минувшем в смысле Как-долго [Wie-lange-noch] и Когда [Wann] совершенно не связаны с минувшим [Vorbei] в охарактеризованной возможности; они цепляются за Еще-не-прошлое [Noch-nicht-vorbei], они занимаются тем, что мне еще, возможно, остается. Это вопрошание не берет в расчет неопределенность уверенности минувшего [Vorbei], но хочет определить именно неопределенное время. Это вопрошание есть желание отделаться от минувшего [Vorbei] в том, что оно есть: неопределенное и как неопределенное определено [unbestimmt und als unbestimmt gewiß]. Такое вопрошание так мало является забеганием-вперед к минувшему [Vorlaufen zum Vorbei], что оно как раз и организует типичное бегство от минувшего [Vorbei].

Забегание-вперед [Vorlaufen] схватывает минувшее [Vorbei] как единственную возможность каждого мгновения, как сейчас определенное. Будущее-бытие [Zukünftigsein] как возможность присутствия [Daseins] как данного дает время, потому что оно само *есть* время. Так становится одновременно очевидно, что вопрос о Сколько [Wieviel] времени, Как долго [Wielange] и Когда [Wann], поскольку будущность [Zukünftigkeit] собственно есть время, что этот вопрос должен оставаться несоизмерным времени. Только когда я говорю: [для того чтобы] рассчитать время, время не имеет времени, тогда это является соизмерным высказыванием [die Zeit zu berechnen hat die Zeit eigentlich keine Zeit, so ist dies eine angemessene Aussage].

Мы познакомились с присутствием [Dasein], которое само должно быть временем, рассчитывая это время, даже измеряя его (время. — *Примеч. пер.*) часами. Присутствие присутствует здесь [Dasein ist da] вместе с часами, когда также [речь идет] только [о] ближайших повседневных [часах смены] дня и ночи. Присутствие [Dasein] исчисляет и спрашивает о Сколько [Wieviel] времени, никогда не есть поэтому при времени в подлинности. Спрашивая, таким образом, о Когда и Сколько [Wann und Wieviel], присутствие [Dasein] теряет свое время. Как обстоит дело с этим вопрошанием как тем, что теряет время? Куда приходит время? Именно присутствие [Dasein], которое считается со временем, живет с часами в руке, это учитывающее время

присутствие [Dasein] постоянно говорит: у меня нет времени. Не обнаруживает ли оно тем самым само себя в том, что оно делает со временем, поскольку оно само есть время? Время теряют и при этом обзаваются часами! Не проступает ли здесь непотанность присутствия [Unheimlichkeit des Daseins]?

Вопрос о Когда [Wann] неопределенного минувшего [Vorbei] и вообще о Сколько [Wieviel] времени есть вопрос о том, что мне еще остается, еще остается как настоящее. Преподносить время в Сколько [Wieviel] означает: брать его как Теперь настоящего [als Jetzt der Gegenwart]. Спрашивать о Сколько [Wieviel] времени означает растворяться в заботе о некотором настоящем [gegenwärtigen Was]. Присутствие [Dasein] бежит от Как [Wie] и привязывается к данному настоящему [gegenwärtige Was]. Присутствие [Dasein] есть то, о чем оно заботится; присутствие [Dasein] есть его настоящее. Все, что встречается в мире, встречается ему как пребывающее в Теперь [im Jetzt sich aufhaltend]; так встречается ему и само время, которое само есть присутствие [Dasein], но есть как настоящее.

Забота, как растворение в настоящем, существует, тем не менее, как забота при некотором Еще-не [Noch-nicht], которое сперва должно быть исполнено в заботе о нем. Присутствие [Dasein] в настоящем своей заботы есть также полное время, а именно что оно не отделяется от будущего. Будущее отныне есть то, куда продолжается забота, не собственное будущее-бытие минувшего [Zukünftigsein des Vorbei], но будущее, которое формирует себе само настоящее, как свое, потому что минувшее [Vorbei], как собственное будущее, никогда не сможет стать настоящим. Если бы оно было таковым, оно было бы ничем. Будущность [Zukünftigkeit], в которую вмешивается забота, такова по милости настоящего. И присутствие [Dasein], растворяющееся в Теперь [im Jetzt] настоящего мира, не желает признавать то, что оно ускользнуло от собственной будущности [Zukünftigkeit], так что оно говорит, что схватило бы будущее в заботе о развитии человечества и культуры и т. д.

Присутствие [Dasein], как озабочивающееся настоящее [besorgende Gegenwart], держит себя при том, о чем оно озабочивается. Оно становится опустылым в Что [Was], опустыло заполнять день. Присутствию [Dasein], как бытию-настоящим [Gegenwart-sein], которое никогда не имеет времени, этому присутствию [Dasein] время становится неожиданно длинным. Время становится пустым, потому что присутствие [Dasein] сделало время в вопросе о Сколько [Wieviel] заранее длинным, в то время как постоянное возвращение-назад [Zurückkommen] в забегании-вперед к минувшему [Vorlaufen auf das Vorbei] никогда не станет скучным. Присутствие [Dasein] хотело бы, чтобы в собственном настоящем случалось постоянно новое. В повседневности событие-мир [Weltgeschehen] впадает во время, в на-

стоящее. Повседневность живет с часами, это означает: озабоченные [Besorgen] возвращается без конца к Теперь [Jetzt]; точнее: теперь, от теперь до потом, к следующему Теперь [jetzt, von jetzt bis dann, zum nächsten Jetzt].

Присутствие [Dasein], определенное как бытие-друг-с-другом [Miteinandersein], означает одновременно: быть ведомым путеводным истолкованием, которое дает присутствие [Dasein] о самом себе; о том, что имеется в виду [was man meint], о моде, о течениях, о том, что случилось: течение, которое есть никто, то, что есть мода: никто [die Strömung, die keener ist, das, was Mode ist: niemand]. Присутствие [Dasein] не есть в повседневности бытие, которое есть я, скорее, повседневность присутствия [Dasein] есть то бытие, которое есть некто [das man ist]. И, следовательно, присутствие [Dasein] есть время, в котором некто есть друг-с-другом [in der man miteinander ist]: «некто»-время [die «Man»-Zeit]. Часы, которые некто имеет [die man hat], каждые часы показывают время бытия-друг-с-другом-в-мире [Miteinander-in-der-Welt-seins].

В исторических исследованиях мы встречаем релевантные, но еще не полностью проясненные феномены, как, [например], феномен поколений, взаимосвязи поколений, которые взаимосвязаны с этими (еще не полностью проясненными. — *Примеч. пер.*) феноменами. Часы показывают нам Теперь [Jetzt], но ни одни часы не показывают будущее и не показывают когда-либо прошлое. Измерение времени в целом означает: время преподносят в Сколько [Wieviel]. Если я определяю часами будущее совершение некоторого события [Eintreffen eines Ereignisses], тогда я имею в виду не будущее, но определяю Как-долго моего теперешнего ожидания до заявленного Теперь [das Wielange meines jetzt Wartens bis zu dem besagten Jetzt]. Время, которое делает часы доступными, видится как настоящее. Если будет предпринята попытка судить о природном времени, что есть время, тогда ὄν μετρον для прошлого и будущего. Тогда время уже истолковано как настоящее, прошлое интерпретировано как больше-не-настоящее [Nicht-mehr-Gegenwart], будущее — как неопределенное еще-не-настоящее [Noch-nicht-Gegenwart]: прошлое — безвозвратно, будущее — неопределенно.

Поэтому повседневность говорит о самой себе как о том, во внутрь которой постоянно вторгается природа. Происшествия суть во времени, это не означает: они имеют время, но, происходя и присутствуя [daseiend], они встречаются как проходящие-насквозь через некоторое настоящее [als durch eine Gegenwart hindurchlaufend]. Это настоящее время [Gegenwartzeit] эксплицируется как последовательность, которая постоянно катится через Теперь [Jetzt]; чередование [Nacheinander], о котором говорить: чувство-направления [Richtungssinn] — единственное

и необратимое. Всё происходящее выкатывается из бесконечно-будущего в безвозвратное прошлое.

В этом истолковании примечательно двойное: 1. не-обратимость [die Nicht-Umkehrbarkeit], 2. гомогенизация в моменте Теперь [die Homogenisierung auf Jetztpunkte].

Не-обратимость [Nicht-Umkehrbarkeit] включает в себе то, что эта экспликация может еще схватить относительно собственного времени. Оно остается излишним относительно будущности [Zukünftigkeit], как основного феномена времени как присутствия [Dasein]. Это наблюдение отводит взгляд от будущего к настоящему, и из него рассмотрение убегающего времени волочится в прошлое. Определение времени в его не-обратимости [Nicht-Umkehrbarkeit] основано на том, что время до этого было обращено [umgekehrt wurde].

Гомогенизирование [Homogenisierung] есть уподобление времени пространству, безусловному присутствию [schlechthinige Präsenz]; тенденция отстранять от себя в настоящее всякое время. Оно полностью математизируется в координате t , наряду с пространственными координатами x , y , z . Оно необратимо. Это то единственное, где время еще просит слова, где оно противится окончательной математизации. До [Vorher] и После [Nachher] [больше] не являются с необходимостью Раньше [Früher] и Позже [Später], не [являются] показатели временности. В числовом ряду, например, 3 стоит перед 4, 8 после 7. 3 однако не раньше 4. Числа не суть раньше или позже, потому что они вообще не во времени. Раньше [Früher] и Позже [Später] суть вполне определенные До [Vorher] и После [Nachher]. Время, определенное однажды, как время часов, [делает] безнадежными [попытки] достижения его изначального смысла.

[Причина] того, что время прежде всего и чаще всего определяется именно таким образом, заключается в самом присутствии [Dasein]. Особенность [Jeweiligkeit] конститутивна. Присутствие [Dasein] есть свойское [meinige] в своем своеобразии [Eigentlichkeit] только как возможное. Присутствие присутствует преимущественно [das Dasein ist zumeist da] в повседневности, которая сама, однако, как определенная временность, которая мимолетна перед будущностью [Zukünftigkeit], может быть понята, только если она сопоставляется с собственным временем будущего-бытия минувшего [mit der eigentlichen Zeit des Zukünftigeins des Vorbei konfrontiert wird]. То, что присутствие [Dasein] говорит о времени, оно говорит о повседневности. Присутствие [Dasein], как застрявшее в своем настоящем, говорит: прошлое есть минувшее [Vorbei], оно невозвратимо. Это прошлое настоящего будничности [Das ist die Vergangenheit der Gegenwart des Alltags], которая (повседневность. — *Примеч. пер.*) пребывает в настоящем ее деятельности. Поэтому присутствие [Dasein], как так определенное настоящее, не видит прошлое.

Рассмотрение истории, которая прорастает в настоящем, видит в ней только невозвратимую деятельность [Betriebsamkeit]: то, что [когда-то] было. Рассмотрение того, что [когда-то] было, неисчерпаемо. Оно теряет себя в содержании. Потому что эта история и временность настоящего [Zeitlichkeit der Gegenwart] совсем не приближаются к прошлому, имей оно только некое другое настоящее. Прошлое так долго остается закрыто некоторому настоящему, пока оно, присутствие [Dasein], само не является историчным. Присутствие [Dasein], однако, исторично в нем самом, поскольку оно есть его возможность. В будущем-бытии присутствие есть свое прошлое [Im Zukünftigsein ist das Dasein seine Vergangenheit]; оно приходит здесь назад в Как [Wie]. Способ возвращения назад [Zurückkommens], среди прочего, есть совесть. Только Как [Wie] повторяемо. Прошлое — как понимание собственной историчности — есть что угодно, кроме как минувшее [Vorbei]. Оно есть нечто, к чему я снова могу возвращаться.

Сегодняшнее поколение полагает, [что] оно есть при истории, [что] оно даже перегружено историей. Оно оплакивает историзм — *lucus a non lucendo*. Историей называется то, что совсем не является историей. Поскольку все растворяется в истории, нужно, так говорит настоящее, снова прийти к трансисторичности [Übergeschichtlichen]. Недостаточно, что сегодняшнее присутствие [Dasein] потеряло себя в нынешней псевдоистории [in die gegenwärtige Pseudogeschichte], оно также должно использовать последний остаток ее временности (т. е. присутствия [Daseins]), для того чтобы улизнуть полностью из времени, [из] присутствия [Dasein]. И на этом фантастическом пути к трансисторичности [Übergeschichtlichen] должно быть найдено мировоззрение. (Это непотаенность, которая обнаруживает время настоящего [Das ist die Unheimlichkeit, die die Zeit der Gegenwart ausmacht]).

Расхожее истолкование присутствия [Daseinsauslegung] грозит опасностью релятивизма. Но страх перед релятивизмом есть страх перед присутствием [Dasein]. Прошлое, как собственная история, повторима в Как [Wie]. *Возможность подступа к истории основана на возможности быть будущим, в соответствии с которой оно каждый раз понимает настоящее* [Die Zugangsmöglichkeit zur Geschichte gründet in der Möglichkeit, nach der es eine Gegenwart jeweils versteht, zukünftig zu sein]. *Это является первым положением всякой герменевтики.* Оно (положение. — *Примеч. пер.*) говорит нечто о бытии присутствия [Daseins], которое само есть историчность. Философия никогда не выяснит, что есть история, до тех пор пока она расчленяет историю как предмет рассмотрения метода [Betrachtungsgegenstand der Methode]. Загадка истории лежит в том, что означает *быть* историчным.

Обобщая, скажем: время есть присутствие [Dasein]. Присутствие [Dasein] есть моя особенность [Jeweiligkeit], и она может быть особенностью [Jeweiligkeit] в будущем [im Zukünftigen] в забегании-вперед [Vorlaufen] к некоторому известному, но еще неопределенному минувшему [Vorbei]. Присутствие [Dasein] всегда есть некоторый способ его возможного временного бытия [Zeitlichseins]. Присутствие [Dasein] есть время, время временно. Присутствие [Dasein] не есть время, но временность [Zeitlichkeit]. Основное высказывание [Grundaussage]: *время временно* [die Zeit ist zeitlich], есть поэтому сущностное определение — и оно не является тавтологией, потому что бытие временности [Zeitlichkeit] означает неодинаковую действительность. Присутствие [Dasein] есть его минувшее [Vorbei], есть его возможность в забегании-вперед к этому минувшему [im Vorlaufen zu diesem Vorbei]. В этом забегании-вперед [Vorlaufen] я есть собственно время, у меня есть время. Поскольку время есть свойское [meinige], существует много времен. Время бессмысленно; время временно.

В случае если время понимается как присутствие [Dasein], тогда только проясняется, что имеет в виду унаследованное высказывание о времени, когда оно говорит: время есть правильный principium individuationis. Чаще всего это понимается как невозвратимая сукцессия, как настоящее время и природное время [als Gegenwartzeit und Naturzeit]. Каким образом, однако, подлинное время является принципом индивидуации, то есть тем, откуда присутствие [Dasein] является в особенности [Jeweiligkeit]? В будущем-бытии забегания-вперед присутствие, пребывающее в усредненности, становится им самим [Im Zukünftigen des Vorlaufens wird das Dasein, das im Durchschnittlichen ist, es selbst]; в забегании-вперед [Vorlaufen] оно становится видимым, как единственная теперешность [Diesmaligkeit] его единственной судьбы в возможности его единственного минувшего [Vorbei]. Это обособление имеет одну особенность: оно не позволяет ему (присутствию. — *Примеч. пер.*) прийти к некоторой индивидуации в смысле фантастического формирования исключительной экзистенции [Herausbildung von Ausnahmeexistenzen]; оно подавляет всякое самовынимание [Sich-heraus-nehmen]. Оно индивидуирует тем, что оно всё делает одинаковым. В совместном бытии со смертью каждый приводится в Как [Wie], которым (Как. — *Примеч. пер.*) равным образом может быть каждый; в возможность, относительно которой никто не отличается; в Как [Wie]; в котором расплывается всякое Что [Was].

В заключении повторяется проверка на историчность и возможность. Аристотель в своих сочинениях всегда заботился об убедительном внушении того, что важнейшее есть правильная παιδεία, изначальная уверенность в некоторой вещи, вырастающая из некоторой осведомленности вместе с самой вещью,

уверенность подобающего обхождения с некоторой вещью. Для того чтобы соответствовать бытийному характеру того, что здесь является темой, мы должны говорить о времени временно. Мы хотим повторить вопрос, что есть время, временно. Время есть Как [Wie]. Когда спрашивается, что есть время, не нужно поспешно привязываться к ответу (время есть то-то и то-то), который всегда сказывается о некотором Что [Was].

Давайте посмотрим не на ответ, но повторим вопрос. Что произошло с вопросом? Он изменился. Что есть время? превратилось в вопрос: Кто есть время? Точнее: являемся ли мы сами временем? Или еще точнее: являюсь ли я своим временем? Тем самым я вплотную приближаюсь к нему (ко времени. — *Примеч. пер.*), и если я правильно понимаю вопрос, тогда с ним все стало серьезно. Стало быть, подобное вопрошание является соразмерным способом подступа и обхождения со временем, как с тем, что свойско [als mit der je meinigen]. Тогда присутствие было бы имеющимся-в-виду-бытием [Dann wäre Dasein Fraglichsein].

ПОСЛЕСЛОВИЕ ИЗДАТЕЛЯ

В основе представляемого опубликованного текста *доклада* «Понятие времени», который Мартин Хайдеггер сделал в июле 1924 года перед Марбургским теологическим обществом, лежат *два* различных, но в дальнейшем объединенных *конспекта*, чей автор неизвестен. Рукопись доклада утрачена. Предположительно она была уничтожена самим Хайдеггером после окончания одноименного *сочинения*, датированного тем же годом.

Представленный текст *доклада* отличается также от написанного в 1924 году большого сочинения «Понятие времени», которое опубликовано как 64-й том полного собрания сочинений. Это сочинение возникло по прочтению появившейся в 1923 году переписки между Вильгельмом Дильтеем и графом Йорком фон Вартенбургом. Некоторые части первой главы сочинения, отсылающие к переписке («Постановка вопроса [у] Дильтея и основное намерение Йорка»), Хайдеггер позднее включил в параграф 77 «Бытия и времени».

В ссылке к третьей главе («Присутствие и временность») *сочинения* Хайдеггер отсылает к одноименному *докладу* и приводит его вступительный пассаж следующим образом:

Кое-что из следующей главы было представлено в докладе перед Марбургским теологическим обществом в июле 1924 года. Доклад имел такое введение:

В последующих размышлениях речь пойдет о времени. Они вопрошают: что есть время? Если время находит свой смысл в вечности,

Ἐρμηνεία

то оно должно в таком случае отсюда и пониматься. Для того чтобы были различимы исходный пункт и путь этого исследования: от вечности ко времени. С этой постановкой вопроса все в порядке при условии, что мы знакомы с вечностью, достаточно ее понимаем. В случае если вечность означает нечто отличное от пустого всегда-дления [Immer-währen] (*ἀεί*), если бог является вечностью, тогда вышеупомянутый способ рассмотрения времени должен был бы оставаться затруднительным до тех пор, пока он не узнает о боге. Если подступ к богу есть вера и отношение к вечности есть ни что иное, как эта вера, тогда философия никогда не будет располагать вечностью и, следовательно, никогда не сможет быть методологически использована как возможная точка зрения в дискуссии о времени. Тогда именно теолог оказывается настоящим знатоком времени. Во-первых, теология ведет речь о человеческом присутствии [Dasein] как бытия перед богом, то есть о бытии во времени в его бытии к вечности. Во-вторых, христианская вера имеет отношение к тому, что происходило во времени и даже к такому времени, о котором говорится: то было время, «когда пришла полнота времени»...⁶. В противоположность этому философии остается только возможность понимать время из времени.

Уже первое предложение процитированного примечания из одноименного сочинения, с помощью которого Хайдеггер отсылает к докладу «Понятие времени» («Кое-что из следующей главы...»), подталкивает к заключению, что впервые им публично в докладе сообщенное не передает в полной мере того положения дел, которое присутствует в его исследованиях относительно проблематики времени. Структуры присутствия вскрываются в докладе ровно настолько, насколько они являются необходимыми для экспозиции временности присутствия. Чья экспозиция, напротив, имеет свой центр тяжести в собственной временности присутствия, в забегании-вперед к своему концу, как к осуществлению собственной способности присутствия быть. Этим стремлением также определен в докладе вышеупомянутый показ экзистенциальных структур присутствия.

Ограниченная таким образом постановка цели доклада, которая достигает своей высшей точки в показе собственной способности присутствия быть [Seinkönnens des Daseins] из исходной временности присутствия — и при этом в проблематике, которой соответствует подлинная теологическая постановка вопроса, — присутствует в рамках обоих опубликованных абзацев главного труда «Бытия и времени» (1927), чью разработку Хайдеггер начал в 1923 году. Сведений относительно того, распорядился ли и как полно Хайдеггер уже летом 1924 года полным наброском своего главного труда, доклад не дает. Центральная для главного труда «Бытие и время» постановка вопроса о смысле бытия во-

6. Gal. 4, 4; vgl. Mk. 1, 15; vgl. ferner Eph. 1, 9f.

обще, которая должна была разбираться в «Экспликации времени как трансцендентального горизонта вопроса о бытии» в оставшемся неопубликованным третьем разделе первой части под титулом «Время и бытие», остается вынесенным за скобки по причине ограниченности замысла доклада. Дискуссия о том, представляет ли доклад «Понятие времени» от июля 1924 года некую «первоначальную форму» главного труда «Бытие и время», не обнаруживает поэтому в докладе достаточных доказательств и оснований.

При истолковании концептуального генезиса постановки вопроса о смысле бытия вообще главного труда «Бытие и время» должно быть освежено в памяти, что уже в докторской диссертации (1915 года) «Понятие времени в исторической науке» время служит для разделения бытийных регионов природы и истории. Ранние Фрайбургские лекции зимнего семестра 1921/22 годов «Феноменологическая интерпретация Аристотеля. Введение в феноменологическое исследование» явно формулируют вопрос о смысле бытия сущего и проясняют, так же как последняя ранняя Фрайбургская лекция летнего семестра 1923 года «Онтология. Герменевтика фактичности», феноменолого-герменевтическую ситуацию постановки вопроса таким образом (как вопроса о смысле бытия вообще. — *Примеч. пер.*).

Упомянутое сочинение «Понятие времени» стремится к прояснению исторических измерений постановки вопроса посредством истолкования временности и историчности вопрошающего присутствия. В нем Хайдеггер показывает, что в основанной греками [и] унаследованной [нами] западноевропейской онтологии смысл бытия интерпретируется из времени. «Данная интерпретация феномена времени превращается в просвет, в котором обнаруживается смысл бытия данной онтологии». [Если] изначальное понятие времени обретается из временности присутствия, то в таком случае, оказывается философской [следующая] задача: по-новому проинтерпретировать смысл бытия из этого изначального понятия времени и разрушить традиционную онтологию на этой путеводной нити. Тематика третьего раздела «Бытия и времени»: «Время и бытие» здесь обозначено также, как [другие разделы] второй части: «Основные черты феноменологической деструкции онтологии на путеводной нити проблематики темпоральности», оставшейся неопубликованной. Сочинение «Понятие времени» (1924) указывает на общий план главного труда «Бытие и время», из которого, правда, в 1927 году было опубликовано только два первых абзаца первой части.

Июль 1989
Хартмут Гитйен

Ἑρμηνεία

Предисловие к «Понятию политического» Вызов (1933)

КАРЛ ШМИТТ

Schmitt, Carl Der Begriff des Politischen: Text von 1932 mit einem Vorwort und der drei Corollarien/Carl Schmitt — 7. Aufl., 5. der Ausg. Von 1963. — Berlin: Duncker & Humblot, 2002. Перевод с немецкого Е. А. Посси

ПРЕДИСЛОВИЕ

[...] Эта работа, которая не может начинаться с вневременных определений сущности, но прежде всего во-первых, она начинается с критериев, дабы не потерять из виду материал и ситуацию.

Главным образом, речь идет при этом об отношении и двустороннем положении понятий *государственный* и *политический* на одной стороне, понятий *войны* и *врага* на другой стороне, для того чтобы узнать их количество информации для этого поля понятия.

ВЫЗОВ

Поле отношения политического постоянно изменяется в зависимости от сил и властей, которые друг с другом связываются или друг от друга разделяются, чтобы удержаться. От античного полиса Аристотеля другие определения политического приобрел тот средневековый схоласт, который принимал аристотелевские формулировки дословно и имел в виду, однако, кое-что совершенно другое, ведь антитезами духовный — церковный и светский — политический обозначается соотношение напряжения двух конкретных режимов. Когда распадалось церковное единство Западной Европы в XVI веке и разрушалось политическое единство посредством христиански-конфессиональных гражданских войн, во Франции назывались как раз те юристы *politiques*, которые

начинали братоубийственную войну религиозных партий за государство как более высокое, нейтральное единство. Жан Боден, отец европейского государственного права и международного права, был таким типичным *политиком* этого времени.

Европейская часть человечества пребывала до самого последнего времени в одной эпохе, юридические понятия которой были обусловлены всецело со стороны государства и предполагали государство как модель политического единства. Эра государственности заканчивается. Об этом не проронить ни слова. С нею заканчивается полная надстройка понятий, занимаемых государством, которую европоцентристская общественно-политическая наука и наука международного права создала за четыре сотни лет умственной деятельности. Государство как модель политического единства, которое как обладатель всей самой удивительной монополии, а именно монополий политического решения, это блестящее достижение европейской формы и западного рационализма, свергается с престола. Но его понятия сохраняются и даже еще как *классические* понятия. Конечно, слово *классически* сегодня звучит большей частью двусмысленно и противоречиво, если не сказать: иронично.

Действительно, однажды бывало время, в которое считалось рациональным отождествлять понятия *государственный* и *политический*. Так как классическому европейскому государству удалось нечто совершенно невероятное: создавать в его недрах мир и исключать вражду как понятие права. Ему удалось устранять междоусобные войны, институт средневекового права, положить конец конфессиональным гражданским войнам XVI и XVII столетия, которые велись на обеих сторонах особенно как справедливые войны, и восстанавливать в пределах его территорий порядок, безопасность и дисциплину (режим).

Формула «спокойствие, безопасность и порядок» («Ruhe, Sicherheit und Ordnung»), как известно, служила в качестве дефиниции полиции. Внутри такого государства фактически имелась только полиция, а не политика. Политику представляют разве только в виде интриг двора, соперничества фронды (оппозиции) и попыток мятежа несогласных, коротко ее обозначают как «нарушения» или «беспокойства». Такое применение слова политика также возможно, конечно, и это было бы спором о словах обсуждать их правильность или погрешность. При этом нужно обратить внимание, что оба слова, политика, как и полиция, произошли от одного греческого слова *Polis*.

Политика, в широком смысле большая политика, была тогда только внешней политикой, которую суверенное государство как таковое исполняло по отношению к другим суверенным государствам, которые оно признавало таковыми, на уровне этого признания, в то время как оно выбирало взаимную дружбу, вражду или нейтралитет.

Что такое Классическое в подобной модели примиряемым заключенным внутри, заключенным наружу выступающее политическое единство в качестве Суверена по отношению к Суверенам? Классическое — это возможность ясных, однозначных различий. Внутри и снаружи, война и мир, военные и штатские во время войны, нейтралитет или не-нейтралитет — все это познаваемое разделено и намеренно не стирается. Также на войне все имеют по обе стороны ее ясный статус. Даже враг на войне межгосударственного и международного права на одинаковом уровне признан суверенным государством. В этом межгосударственном международном праве уже содержится признание государства, пока оно имеет еще содержание, признание права к войне, следовательно, признание в качестве справедливого врага. Также враг имеет статус; он не является никаким преступником. Война может ограничиваться и окружаться международно-правовыми обереганиями. Она могла заканчиваться вследствие этого также с заключением мира, которое обычно содержало клаузулу¹ амнистии. Возможно только такое ясное различие войны и мира и только такой чистый, недвусмысленный нейтралитет.

Оберегание (*Hegung*) и ясное ограничение войны содержит соотнесение вражды. Каждое такое соотнесение — это большой прогресс в смысле гуманности. Однако вызывать его нелегко, так как людям с трудом дается не считать их врага преступником. Во всяком случае, европейскому международному праву межгосударственной сухопутной войны удался редкий шаг. Как он удался другим народам, история которых знает только колониальные и гражданские войны, остается выжидать.

Государство и суверенитет — это основа достигнутых до сих пор международно-правовых ограничений войны и вражды. На самом деле по правилам европейского международного права корректно ведомая война содержит в себе больше смысла для права и обоюдности, но также и больше в законном процессе, больше «правового действия», как говорилось ранее, чем один показательный процесс, инсценированный современными властителями для морального и физического уничтожения политического врага. Тот, кто рушит классические различия и построенные на них оберегания межгосударственной войны, должен знать, что он делает. Такие профессиональные революционеры, как Ленин и Мао Цзэдун знали это. Некоторые профессиональные юристы — нет. Они и не замечают, как унаследованные классические понятия оберегаемой войны используются как оружие войны революционной, чисто инструментально, необязательно и обслуживаются без обязанности к взаимности.

Такова ситуация. Запутанная промежуточная ситуация формы и не-формы, войны и мира, она затрагивает вопросы, кото-

1. das Klausul (нем.) — условие (в договоре).

рые являются неудобными и неотложными и содержат в себе подлинный вызов. Немецкое слово *Herausforderung* (вызов) приводится здесь и в значении *challenge*², и как выражение некоей провокации.

КОРОЛЛАРИЙ 2: О СООТНОШЕНИИ ПОНЯТИЙ «ВОЙНА» И «ВРАГ» (1938)³

1. *Сегодня по сравнению с войной враг — это главенствующее понятие.* Однако это понятие не имеет отношения к рыцарскому поединку на турнире, кабинетным войнам, дуэли или только к «агональным» видам войн. Агональная борьба, скорее, приводит к возникновению представления о действии, чем состоянии. Так как в нынешних обстоятельствах используется старое и, по-видимому, неизбежное различие «войны как действия» и «войны как состояния (статус)», то уже на войне как действии, в битвах и военных операциях, стало быть и в самом действии, враг как неприятель (визави) до такой степени непосредственно и очевидно задан во «враждебности», *hostilites*, что, вдобавок, такого врага не нужно полагать наперед. Иначе дело обстоит с войной как состоянием (статус). Тут налицо есть враг, даже если прямая, острая враждебность и боевые действия прекратились. *Bellum manet, pugna cessat*. Здесь очевидно, что вражда — это *условие* военного положения. Одно из двух, в общем понятии «войны» может преобладать война как действие или война как состояние. Все же, никакая война не может полностью раствориться в простом непосредственном действии, как еще меньше она может быть только постоянным «состоянием» без действия.

Так называемая тотальная война должна быть тотальна как действие, так и состояние, если в самом деле ей быть тотальной. Поэтому смысл войны в предполагаемой, понятийно предшествующей ей вражде. Следовательно, сама война может пониматься и определяться только из вражды. В этом тотальном смысле война есть все, что берет свое начало (в действиях и состояниях) из вражды. Не имело бы смысла то, что вражда возникает сначала из войны, или вначале из тотальности войны, или совершенно опускается до уровня тотальности войны как всего лишь побочного явления. Можно сказать часто повторяющимся выражением, что европейские народы⁴ летом 1914 года яви-

2. (фр.) «вызов» и (англ.) «challenge».

3. Пер. с нем. Росси Е. А. выполнен по изданию Schmitt, Carl Der Begriff des Politischen: Text von 1932 mit einem Vorwort und der drei Corollarien/Carl Schmitt Corollarium 2: Über Verhältnis der Begriffe Krieg und Feind (1938) / Carl Schmitt der Ausg. Von 1963. — Berlin: Duncker & Humblot, 2002. — *Примеч. пер.*

4. Der Versuch, kriminelle «Tätertypen» zu finden, würde zu der Paradoxie von «Untäter-Typen» führen.

лись «на войну, едва держась на ногах». В действительности они мало-помалу скатывались в тотальность войны, а именно таким образом, что континентальная война военных комбатантов и внешняя военная английская война на море, война с применением блокады и экономическая война взаимно ускоряли себя (путем репрессий) и увеличивали тотальность. Здесь не возникла тотальность войны из предшествующей, тотальной вражды, скорее, росла тотальность вражды из постепенно наступающей тотальной войны. Окончание такой войны в силу необходимости не было «договором» и «миром» и еще больше не являлось никаким «мирным договором» в международно-правовом смысле, а означало вынесение приговора победителем побежденному. Чем больше задним числом ставят печать врага на этом приговоре последнему, тем больше тот побежден.

2. В системе пактов женеvской послевоенной политики *нападающий* определяется как *враг*. Нападающие и нападение описываются соответствующими составу преступления: кто объявляет войну, кто нарушает границу, кто не соблюдает определенную процедуру и определенные сроки и т. д., тот противник и нападающий. Здесь заметно как международно-правовое образование понятия становится криминалистически-уголовно-правовым. В международном праве нападающий будет тем, кто является в сегодняшнем уголовном праве правонарушителем, «преступником», который должен был бы называться даже, собственно, не «лицом, совершившим деяние», а «совершившим тяжкое преступление преступником», потому что на самом деле это так называемое деяние есть преступление. Эту криминализацию и отсутствие деяния состава преступления в нападении и у нападающего юристы женеvской послевоенной политики принимали за юридический прогресс международного права. Однако более глубокий смысл всех таких усилий по определению «нападающего» и уточнению состава преступления «нападения» находится не на поверхности, но в создании *врага* и вследствие этого придании смысла обычно бессмысленной войне. Чем больше автоматической и более механической становится война, тем более автоматическими и более механическими будут данные определения.

В эпоху настоящей войны комбатантов нет нужды ни в каком позоре, ни в какой политической глупости, а объявление войны могло стать делом чести, если с полным основанием чувствовали себя находящимися под угрозой или оскорбленными. Например, объявление войны Франции и Италии императором Францем Иосифом I в 1859 году. В настоящее время в женеvском послевоенном международном праве это должно быть криминальным составом преступления, так как враг должен выступить в роли преступника.

3. *Друг* и *враг* в разных языках и языковых группах обладают разной языковой и логической структурой. В немецком языке (как и во многих других языках) слово «друг» («*Freund*») — это изначально только сотоварищ.

Таким образом, и первоначально друг только побратим, близкий родственник, или он существует посредством бракосочетания, клятвы верности братству, усыновления или соответствующих организаций «находящихся в неестественном родстве». По всей вероятности, сначала из-за пиетизма и подобных типичных для XIX века движений, которые находили дорогу к «Божьему другу», «сердечному другу», но также и сегодня еще действительна повсеместная приватизация и психологизация понятия о друге. Вследствие этого дружба была делом частных чувств симпатии, наконец, совсем с эротической окраской в духе творчества Мопассана.

Менее понятно, как определить этимологически немецкое слово «*Feind*» («враг»). Происхождение его первоначального корня, как сообщается в словаре братьев Гримм, «пока что остается непроясненным». В толковых словарях Германа Пауля, Морица Гейне и Фридриха Вайганда *враг* получает значение (в связи с *fijan* — ненавидеть/*hassen*) «ненавидящий» («*Hassenden*»). Я не собираюсь участвовать в споре с лингвистами, но просто хотелось бы оставить слову его первоначальный языковой смысл, который обозначает врага тем, против кого ведется *междоусобная война* (*Fehde*). С самого начала междоусобица и вражда подходят друг другу. Как говорит Карл фон Амира (Основы германского права. 3-е изд. 1913. С. 238), междоусобным конфликтом называется «прежде всего только состояние подвергнутых смертельной вражде». Вместе с развитием различных видов и форм междоусобных войн также стал иным сам враг, т. е. его называют противником в междоусобной борьбе. На это указывает более явственно средневековое отличие междоусобных рыцарских войн от неблагородных, нерыцарских, междоусобных (ср. Клавдия Фрр. от Шверина. Основные черты немецкой истории права. 1934. С. 195). Междоусобные благородные, рыцарские⁵ войны приводят к устойчивым формам и вместе с тем также к агональному восприятию противника в междоусобной войне.

В других языках враг известен только в негативном языковом значении как *не-друг*. Так, в романских языках со времен универсального мира *Rex Romana* в пределах *Imperium Romanum* понятие *hostis* поблекло или стало внутривнутриполитическим делом: *amicus-inimicus; ami-ennemi; amico-nemico* и т. д. В славянских языках враг — тот же недруг: *prijatelj-neprijatelj* и т. д.

5. Nachträglich (Juli 1939) hat mir mein indologischer Kollege von der Berliner Universität, Prof. Breloer, Beispiele aus dem Indischen, insbesondere den charakteristischen Ausdruck «a — mithra» (Nicht-Freund für Feind) mitgeteilt.

В английском языке слово *enemy* полностью вытеснило германское слово *foe* (которое тогда изначально имело значение любого врага лишь как противника в смертельной борьбе).

4. Где война и вражда — это достоверно определяемые и легко фиксируемые процессы или явления, и eo ipso можно все назвать миром, что не является войной, и, безусловно, можно назвать все другом, что не является врагом. И наоборот: где мир и дружба есть сама собой разумеющееся и обычно данное условие, может все стать войной, что не является миром и все может быть враждой, что не есть дружба. В первом случае из данных условий отрицательно определен мир, во втором — война. В первом случае, по той же причине, друг это не-враг, во втором случае враг — это не-друг. Например, уголовно-правовая точка зрения «враждебных действий против дружественных государств» (ср. Четвертая часть Второй части Немецкого имперского уголовного кодекса, § 102–104) исходила из друга как не-врага: в соответствии с этим мнением каждое государство является дружественным к своему государству, с которым не состоит в войне. В связи с этим Чехословакия при президенте Бенеше в мае и сентябре 1938 года оказалась бы дружественным государством Германской империи!

Такая постановка вопроса необходима уже по той причине, поскольку, пожалуй, все прежние международно-правовые обоснования исходят из того, является ли это действие войной или нет⁶.

Это означает, что дизъюнкция войны и мира абсолютна и исключительна, т. е., что само собой, нужно предполагать одно из двух, третьего не дано (либо война, либо мир), если нет другой возможности. *Inter pacem et bellum nihil est medium*. По поводу действий Японии против Китая в 1931–1932 гг., например для отграничения (еще не представляющих войну) военных репрессий от войны, всегда работали с этой механикой понятия. Однако именно это *nihil medium* есть вопрос ситуации. Международно-правовой вопрос необходимо ставить соответствующим образом: являются ли военные насильственные меры, в частности военные репрессии, совместимыми с миром или нет, и если нет, то являются ли они тогда по этой причине войной? Это было бы постановкой вопроса, которая исходит из мира как конкретного порядка. Я нахожу лучшей разработку этого вопроса у Арриго Кавальери в статье от 1915 года. Там он говорит дело: военные насильственные меры несовместимы с мирным положением, значит, они являются войной. Интересное в его ходе мысли то, что это взгляд на мир как на конкретный и закрытый порядок и как на более сильное и поэтому авторитетное понятие. Большинство дальнейших рассуждений менее понятны в поста-

6. Cicero in der 8. Philippika: zitiert bei Hugo Grotius, de jure belli ac pacis. Buch III. Cap. 21. § 1.

новке вопроса и прямо впадают в имеющую позитивистский вид, бессодержательную альтернативу понятия.

Предполагают ли теперь войну, потому что нет мира, или есть мир, когда нет войны, в обоих случаях следовало бы задаваться подобным вопросом раньше, в самом деле, не имеется ли все же третьего, промежуточной возможности, *nihil medium*. Естественно, это было бы отклонением от нормы, но есть именно также отклоняющиеся от нормы ситуации. Действительно сегодня существует такое отклоняющееся от нормы промежуточное положение между войной и миром, в котором и то и другое смешано⁷.

Это связано с тремя причинами: во-первых, Парижский мирный диктат; во-вторых, система предотвращения войны послевоенного времени с пактом Келлога — Бриана и Лигой Наций; и, в-третьих, распространение представления о войне также на невоенное (экономическое, пропагандистское и т. д.) осуществление вражды. Тогда тот мирный диктат пытались выполнить, исходя из понимания мира, как «продолжение войны другими средствами». Благодаря этому понятие врага довели до того, что отменялось не только различие комбатантов и некомбатантов, но даже различие войны и мира. Одновременно, однако, существовало стремление легализовать через пакты это неопределенное и намеренно сохранявшееся открытым промежуточное состояние между войной и миром и симулировать юридически как нормальный и окончательный статус-кво мира. Типичная правовая логика мира, типичные презумпции права, из которых может и должен исходить юрист при условии по-настоящему получившего мир положения, прививались этому отклоняющемуся от нормы промежуточному положению. Кажется, еще недавно это было выгодным для держав-победительниц, так как они могли играть некоторое время *a deux mains*, смотря по тому как они воспринимали войну или мир. В любом случае на их стороне была женевская легальность, в то же время такими понятиями, как нарушение договора, нападение, санкции и т. д., эти государства наносили удар в спину своему противнику. В таком промежуточном состоянии между войной и миром выпадает благоразумный смысл, который могло бы иметь определение одного понятия другим, определение войны через мир или иначе мир через войну.

Не только объявление войны становится опасным, так как самого объявляющего войну она ставит в положение нарушения права, но всякое отграничивающее обозначение как военных, так и невоенных действий в качестве «мирных» или «воин-

7. «Die Wirkung vom Völkerbundpakt und Kellogg-Pakt scheint die werden zu wollen, daß in Zukunft zwar keine Kriege mehr geführt werden, aber militärische Aktionen größten Stils sich als ›bloße Feindseligkeiten‹ ausgeben, was kein Fortschritt, sondern ein Rückschritt ist», Josef L. Kunz, *Kriegsrecht und Neutralitätsrecht*, 1935, S. 8, Anm. 37. Vorzüglich: Frhr. von Freytagh-Loringhoven, *Zeitschr. d. Akad. f. Deutsches Recht*, 1. März 1938. S. 146.

ственных» лишено смысла. Значит, невоенные действия могут быть враждебными действиями в самом эффективном, самом непосредственном и самом интенсивном смысле, и во время военных действий может происходить обратное за счет торжественного и энергичного, дружественного образа мыслей⁸.

На практике в подобном промежуточном положении альтернатива войны и мира становится еще важнее. Потому что теперь все станет презумпцией права и фикцией: предполагают ли сейчас, что все есть война, что не является миром, или наоборот, не допускают ли, что все, что не является войной, само по себе — мир. Знакомая «палка о двух концах». Каждый может приводить аргументы за ту и другую сторону и быстро хватать за один или другой конец палки. Здесь все попытки давать определение войны должны закончиться в лучшем случае в совершенно субъективистском и волюнтаристском децизионизме: война существует тогда, когда будущая партия активно *стремится* к войне. «Таким образом, в качестве единственно надежного отличительного признака остается только воля борющихся партий (сообщается в появившейся недавно, достойной признания, дельной монографии по международно-правовому понятию войны). Если такой признак направлен на то, чтобы осуществлять насильственные меры как воинственные, то господствует война, в противном случае мир». Этот «*в противном случае мир*», к сожалению, не истинен. При этом должно быть достаточно воли одного-единственного государства для приведения в действие понятия войны, безразлично, на чьей стороне она существует. Подобный децизионизм соответствует положению. Он выражается, например, в том, что политический характер международно-правового спора определяется чисто децизионистски, волей каждого спорящего, и, следовательно, здесь воля станет «непосредственным критерием политического».

Что это означает, однако, для нашего вопроса об отношении войны и мира? Показано, что вражда, *animus hostilis*, стала первичным понятием. В современном промежуточном состоянии между войной и миром есть совершенно другое значение понятий войны как более ранних «субъективного» или «теории воли». Во все времена были «полу», «частичные» и «несовершенные», «ограниченные» и «скрытые» войны, и из отчета Литтона по наступлению японцев не было ничего нового, поскольку употребляется выражение «war disguised». Новое — это юридически расширенное, учрежденное пактом Келлога и Лигой Наций промежуточное состояние между войной и миром, все те отрицательные определения — они могут выводить из не-мира войну или из не-войны мир — сегодня сделаны неверно.

8. Georg Kappus, Der völkerrechtliche Kriegsbegriff in seiner Abgrenzung gegenüber militärischen Repressalien, Breslau, 1936. S. 57.

Пацифист Ханс Вехберг говорил в январе 1932 года о конфликте в Маньчжурии: то, что не является войной, согласно международному праву в юридическом смысле есть мир. В то время это имело практическое значение. Нападение японцев в Китае не было войной, они не шагнули «к войне» согласно Женевскому пакту Лиги Наций, и допущения санкций Лиги Наций (как это предпринималось осенью 1935 г. против Италии) не имелось. Вехберг изменил свое мнение и свою формулировку позже, но настоящей логике понятийного отношения таких отрицательных правил он не вынес приговор до сегодняшнего дня. Речь не идет ни о «субъективных», ни об «объективных» теориях понятия войны в общем, а о проблеме особенного промежуточного положения между войной и миром. Типично для женевского вида пацифизма, что он делает юридическую фикцию из мира: Мир — это все, что не является войной, при этом, однако, война должна быть только военной войной старого стиля с *animus belligerandi*. Этот мир жалок! Для тех, кто может осуществлять свою волю с вневоенными, например экономическими, принудительными возможностями и возможностями воздействия, а также ломать волю противника. Это детская игра избегать военной войны старого стиля, и те, которые применяют военные действия, должны только довольно энергично отстаивать то, что каждая воля войны, каждый *animus belligerandi* отсутствует у них.

5. Так называемая *тотальная война* снимает различие комбатантов и некомбатантов и знает наряду с военной также невоенную войну (экономическая война, пропагандистская война и т. д.⁹) как слив вражды. Однако здесь снятие различия комбатантов и некомбатантов (в гегелевском смысле) является *диалектическим* снятием. Оно вовсе не значит поэтому, что те, которые раньше были некомбатантами, теперь просто превращаются в комбатанта старого стиля. Скорее меняются *обе* стороны, и война ведется дальше на новом, более высоком уровне, уже как не чисто военное осуществление вражды. Тотализация состоит здесь также в том, что вневоенные области (экономика, пропаганда, психические и моральные энергии некомбатантов) втягиваются во враждебную полемику. Этот импульс чисто военного сверх того приносит не только количественное расширение, но и качественное усиление. Поэтому он означает не смягчение, а интенсификацию вражды. С одной лишь возможностью подобного усиления интенсивности в таком случае и сами по себе понятия друга и врага станут опять политическими и освобождаются даже там, где их политический характер полностью ослабел, из сферы частных и психологических выражений.

9. Als ihm der behandelnde Zahnarzt sagte: «Sie sind kein Held», erwiderte W. Gueydan de Roussel: «Sie sind ja auch nicht mein Feind».

Европейское восприятие времени 1977

ХАНС-ГЕОРГ ГАДАМЕР

*Gadamer H.-G. Die Zeitanschauung des Abendlandes in: Gesammelte Werke (Bd. 4) / Hans-Georg Gadamer. Tübingen: Mohr, 1987. S. 119–136.
Перевод с немецкого Антона Фомина*

Одна из глубочайших загадок, которая стоит перед человечеством, когда оно пытается добраться до понимания своего собственного бытия, — это вопрос, что, собственно, есть время. Неотвратимость смерти, врожденная по отношению к жизни, опыт молодости и старости, безвозвратность прошлого, непредсказуемость будущего, ежедневное распределение и планирование нашей работы — все это подразумевает время. Когда люди научились измерять время, это было, несомненно, революционным открытием, относящимся к незапамятным временам. Предположительно, люди научились этому не посредством какого-то отдельного гениального изобретения, но при очень различных жизненных обстоятельствах, в различных местах и очень различными способами. С постановкой вопроса о том, что есть время, дело обстоит схожим образом. Так же как измерение времени, вопрос о времени есть нечто, с чем определенным способом сталкивается каждый человек, как только он начинает размышлять о своей собственной жизни и своем опыте. Хотя сила нашего духа и наши возможности представления состоят как раз в том, что мы можем мыслить в бесконечность, однако при этом мышление натывается на две непреодолимые границы, которые, тем не менее, установлены: конец и начало. В этом и состоит загадка времени: все встречающееся в действительности ограничено, но наша сила представления по-прежнему не знает границ, за которые она не могла бы выйти.

Религиозное и мифологическое предание заслоняет вопрос, что есть время, бесконечным разнообразием ответов, которые были бы привлекательным занятием для исследования. Но за-

гадки о конце и начале, о смерти и рождении, о ничто и о бытии отражаются в мифологической традиции таким образом, что в ней не найти настоящее решение проблемы времени. Бытие времени не тематизируется здесь посредством понятия. Интерпретация религиозных или мифологических текстов также не может расцениваться в качестве религиозного или мифологического ответа. Та понятность, с которой интерпретатор подходит к тексту, является определяющей для того, что он понимает. Это, в конечном счете, означает, что, при всем признании глубокого смысла религиозно-исторического предания, который нас затрагивает, путь нашего вопрошания обозначен достаточно недвусмысленно. Наша европейская история избрала путь понятия, то есть путь философии.

Это проявляется уже в самом смысле слова философия. Изначально это слово покрывало гораздо более широкое поле значений, нежели то специально ограниченное значение, в котором мы используем данное слово сегодня. Общий, изначальный греческий смысл этого слова — «преданность чисто теоретическим интересам». Философия объемлет все поле научного познания целиком, поскольку оставляет без внимания только все практико-технические способы использования данного познания. Даже после того как Платон сузил значение этого слова посредством придания ему нового значимого акцента, человеческой любви к мудрости, которая никогда не исполняется в абсолютной мудрости, закрепленной лишь за богами, прежний смысл сохранился наряду с новым. «Метафизика» Аристотеля, обозначалась общеизвестно как «первая философия», то есть как высшая наука¹. Только лишь в Новое время, когда новая физика определила новый специфический склад науки, со времен Галилея, и только лишь после того как новый методологический идеал современной науки придал ей специфическое отличие, слово «философия», со своей стороны, начало разворачиваться в направлении более знакомого нам смысла этого слова. Сегодня философия больше не является наукой, которая находится среди других наук, например, как их вершина, но, скорее, представляется такой «наукой», которая лежит в основе всех отдельных наук и хочет быть чем-то другим по сравнению с ними посредством того, что она делает темой бытие вообще. Целое становится доступным наукам всегда только смешанным способом, на пути доступного специализированного исследования. Только философия спрашивает о целом. Наряду с этим, начиная с Сократа и с практической философии Аристотеля, философия, разумеется, сохраняет еще и другой смысл, популярный смысл практической мудрости.

Этот экскурс в историю слова учит нас тому, что греческое мышление закладывало основу науки посредством того, что оно

1. Met. E 1, 1026 a 23 ff.; K 4. 1061 b 30 ff.

отбросило пестрое богатство мифов и драматическую убедительность понимания мира, возникающего из эпической поэзии. Науки, которыми являлись прежде всего математика, астрономия, музыка и в каком-то смысле медицина как наука о человеческой природе, которые поставили рациональное мышление и понятный отчет на место мифического воображения, и, следовательно, это был такой вопрос о целом, который требовал рационального ответа. С подобным обнажением жажды рационального знания, которое завершалось в форме понятия, стал впервые вообще возможен такой вопрос, как наш: что есть время? Можно сказать и наоборот: это была осознанная постановка подобных вопросов, которая привела к науке и в конечном итоге к современной, основанной на науке цивилизации, которая распространилась по всему миру.

Несомненно, это не было только лишь наблюдением. Можно присмотреться к богатому разнообразию человеческого отношения ко времени: опыту смены дня и ночи, следования времен года, роста и увядания растений, сохранения вида в процессе смены поколений, краткосрочности отдельного живого организма, можно сделать осознанными собственную зажатость в границы рождения и смерти и вопрос о туманном дальнейшем — все это предполагает вопрос, что есть время, но не ставит этот вопрос и не предлагает никакого ответа на этот вопрос. Вопрос о времени кажется действительно более ужасным и запутанным, чем все остальные вопросы, которые мы считаем философскими, например что есть субстанция или причинность, что есть материя и форма, даже что есть пространство. Очевидно, кажется бессмысленным оспаривать, что есть такое нечто, как время, но что время так же существует, как то, что мы обычно называем существующим, оставляет сомнения и возражения с волнующей настоятельностью. Вспоминается знаменитое место в 11 книге «Исповеди» Августина, где он отвечает на вопрос о времени: «Когда никто меня не спрашивает, я знаю. Когда же я кому-нибудь другому, который меня спрашивает, должен это объяснить, я не знаю»².

Можно задаться вопросом, имеет ли это знаменитое выражение Августина, действительно, отношение к частной загадке времени или же [оно] относится, в конечном итоге, ко всякому опыту философского вопрошания. Между дорефлексивным оперативным использованием наших понятий и нашей возможностью их соразмерно определить всегда находится пропасть. Понятийная работа философии, которую Гегель назвал напряжением понятия [*die Anstrengung des Begriffs*], безнадежно впутывается в вечный роковой опыт слов (*τὸ ἀγήρατον πάθος τῶν*

2. Conf. XI, 17.

λόγῳ)³, во всей эквивокативности, непонятности и противоречивости, которые почти неразлучны с каждым способом философской аргументации и которые со времен Сократа и до сегодняшнего дня придают философии ее собственное напряжение. В отличие от поэтического, эпического или мифологического повествования, при котором не спрашивается об истине, но чье значение, тем не менее, не ставится под вопрос, философская абстракция постоянно остается подвергнута некому радикальному подозрению. Имеют ли вопросы, к которым они [философские абстракции. — *Примеч. пер.*] принадлежат, вообще некое основание в вещах, основание в реальности, или же они суть не что иное как пустая игра слов? Критика, особенно в наше столетие, направлена против унаследованной метафизики. Ее лидерами были логический эмпиризм и аналитическая философия оксфордской школы. Некоторые датируют ее возникновением настоящую революцию в философии, поскольку в результате языкового анализа знаменитые философские проблемы все вместе стали добычей критики. Проблема времени также не была помилована. Джон Финдлэй в 1941 году полагал, что разоблачил проблему времени тем, что он вслед за «бессмысленным» выражением Витгенштейна поставил ее под запрет. Правда, уже в 1951 году, к моменту переиздания его статьи, он возвратился к некоторой позитивной оценке философской проблемы времени⁴.

В общем, кажется, дело обстоит так, что проблема времени несет особую философскую мету. В различном отношении ко времени по-особому проявляется различность человеческих культур и исторических эпох. К тому же эта [различность], по всей видимости, действует еще и внутри нашего собственного культурного круга. Думается об известном утверждении, что первоначально христианство, а за ним последующее мышление вывели линейное историческое время, тем самым сменив греческое представление о циклическом времени. В отличие от представления времени, ориентированного на периодическую ритмику природы, представление о конце времен, о конечном состоянии вечно блаженства и вечно согласия кладет в основу такое понятие времени, которое прямолинейно спешит навстречу времени далекого будущего. В этом тезисе речь идет о том, что существуют эсхатолого-теологические мотивы, которые в секуляризированной форме впервые привели бы к еще незнакомому грекам понятию истории, которое связано с одномерностью и односторонностью реки времени. Подобное понятие истории и исторического времени как основа современного мышления просто не существовало в классической античности.

Следуя данной аргументации, можно спросить себя без оби-

3. Plato, Phil. 15 d.

4. Ср.: J. Findlay. Logic and Language. Vol. I. Ed. Flew. 1951. S. 37 ff.

няков, верен ли вообще тезис о греческом начале европейской цивилизации. Вместо того чтобы вслед за греками мыслить и спрашивать о бытии времени, не следует ли придерживаться христианской эсхатологии и ее утопической секуляризации? Начиная с «мировой истории и события искупления»⁵ «история» и одновременно вопрос о реальности времени, кажется, вступили в поле философии.

Слово снова может нас кое-чему научить. Это слово «современный», которое сказывается всей историей. Как известно, древние не имели совершенно никакого почтения к новому, и, заостря [тезис], можно прямо сказать, что история для них была упадком, а именно упадком сохраняющегося порядка вещей, растворением в вариациях изменяющегося события. Означает ли это в таком случае, что грекам не хватало исторического смысла? И означает ли это, что можно противопоставить новое мышление как мышление линейного времени греческому представлению о времени, в соответствии с которым бесконечное повторение периодического движения измеряет и обмеряет время, как [делают это] наши часы?

Тогда история, которая повествует о Солоне в Египте, должна иллюстрировать мнимый недостаток исторического смысла у греков. Платон рассказывает, как Солон идентифицирует старую египетскую традицию, посредством которой он становится знаменитым, с прогнозом наводнения собственной мифологической традиции, и как египетский жрец насмехается над подобным греческим простодушием: «Вы эллины вечно остаетесь детьми»⁶. В действительности данная история выявляет нечто совсем иное, чем недостаток исторического смысла. Она демонстрирует скорее герметичность греческого исторического сознания, миф и достоверно переданное прошлое сходятся в непрерывном единстве собственной истории. Она абсолютно не свидетельствует об аисторичности или о зарождении здесь и сейчас настоящей жизни.

Если задаться целью проиллюстрировать греческое мышление времени, тогда лучше вспомнить о другом греке, Алкмеоне из Кротона, враче, который сказал: «Люди потому должны умирать, что они не в состоянии связать их конец с началом»⁷. Это положение, очевидно, касается специфической природы человека. При этом сказанное справедливо для всякого живого существа, за исключением бога, которое не ускользнет от смерти и не сможет снова связать начало с концом. Жизнь всегда заканчивается в смерти. Если речь идет о том, как связать начало с концом, очевидно, не следует думать об особом статусе бессмертных бо-

5. K. Löwith. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Stuttgart, 1953.

6. Tim. 22 b.

7. VS 24 B 2.

гов, но, скорее, о круговороте природы, о регулярном возвращении солнца и луны, весны и осени, которым следуют все виды живого. В таком случае слово говорит: человек отличен от всех других живых существ, которые, однако, как и он сам, подчинены естественному закону смерти и становления, но как раз через это придают самой жизни длительность. Именно человек есть уникальное существо, которое кичится собой и не растворяется в загробной жизни своего рода. Он «должен» умирать; означает, что он знает о своей смерти, боится смерти и стремится скрыться от предстоящей ему смерти. Человек не приемлет вечно возобновляемую смену жизни и смерти как свою собственную форму бытия и через это сознает свое собственное бессилие; он расстроился с природой и с самим собой. Мысль врача Алкмеона обобщает это, по-видимому, в высказывании: «Все человеческие вещи суть две»⁸. Мы знаем, что он составил целый список предметов. Он, очевидно, понял, что отличие человека состоит как раз в этой двойственности и внутреннем разладе, с которыми он отправился в опасное приключение мышления.

Эксплицитный вопрос о том, что есть время, разумеется, не лежит в глубокомысленном слове. Таковым он становится позже: в первом оформленном унаследованном свидетельстве греческого мышления, в работах Платона. Здесь, прежде всего в «Тимее»⁹, в контексте изготовления универсума таинственным мастером, который так сильно походит на Творца и, несмотря на все величие и превосходство, удивительным образом является кем-то другим, но не богом Ветхого и Нового Завета, появляется тема времени.

Правда, загадка времени встречается здесь не как определенный предмет того вопроса, на который собеседнику Сократа не удается найти ответ. Скорее, в «Тимее» речь о времени заходит в несвязанном контексте некоторого мифического повествования. Тем не менее она [речь. — *Примеч. пер.*] создает в этом повествовании узнаваемое «определение» времени, исходный пункт всех более поздних философских анализов времени. Также первое сочинение о времени, которое мы находим в «Физике» Аристотеля, отсылает к «определению» времени в «Тимее» и начинает, со своей стороны, длинную традицию.

Отныне эта традиция всегда каким-то образом связывается с вопросом, существует ли вообще что-то подобное времени. Когда Августин в своей «Исповеди» углубляется в загадку времени, показывающиеся противоречия и затруднения, разумеется, не хотят породить здесь никакого сомнения в реальности времени. Несмотря на это, подобное сомнение не вполне отсутствует. Дело в том, что время избегает любой понятности, так что мы

8. VS 24 A 1, 3.

9. Tim. 37 e ff.

не можем сказать, что время существует, оно существует в таком случае способом стремления к небытию, точнее в прохождении. Есть ли время в действительности? Или же оно есть, как говорит Кант, только некая субъективная форма созерцания, в которой нам является действительность? Когда на вершине Средневековья наследство греческой философии расцвело в схоластике, сомнение, которое подспудно присутствовало в греческом [языке], полагается ли времени реальность, проступило по-новому. Осужденные в знаменитом эдикте 1277 года лжеучения содержат, среди прочего, [положение], что время существует только в восприятии, а не в действительности (*in apprehensione, non in re*).

Подобное сомнение относительно реальности времени таится, по всей видимости, где-то очень глубоко в нашем мышлении о времени, и, само собой разумеется, приходят на ум индийские или китайские параллели. Но именно от того, что греки постоянно удерживали вопрос о бытии времени назло всем путаницам мышления и даже перед лицом небесного откровения вечности, зависит то, что греческое и вместе с ним европейское мышление отличаются таким примечательным образом. Европейское мышление не прекратило видеть в бытии времени насущную проблему и никогда не довольствовалось тем, что время признавалось только ложной видимостью или только явлением. Вызов онтологической угнетенности, в которую погружался вопрос, принимался. Да, можно сказать без обиняков, что провал греческой онтологии в этом вопросе способствовал уточнению и углублению, к которым было приневолено мышление в христианской вечности, поскольку оно должно было дальше заниматься греческим наследием.

В этой перспективе мифологическое повествование «Тимея» получает отныне неожиданную коннотацию¹⁰. На первый взгляд, повествование о сотворении времени выглядит как простая мифологизация нашего опыта времени и особенно нашего измерения времени. Тогда как основная мысль заключается в том, что сам универсум, несмотря или в силу регулярности периодического вращения небесных тел, ставит время перед лицом человека. Появляются сменяющиеся положения небесных тел, и на них человеческому духу ставится задача обнаружить регулярность во всех отклонениях. Это приведет его к изобретению чисел и к измерению времени. То, что имеется в виду, становится ясно, когда осмыслиется вечное однообразие, которое виделось бы концентрической раскачивающейся на своей оси, то есть на нас, мировой юлой. Конечно, первые шаги в наблюдении звезд лежат в изначальном доисторическом времени, в тысячелетиях до того, как был задан платоновский вопрос, что, собственно, есть время. Но с незапамятных времен интерес воз-

10. [Ср. «Timaios» и Ges. Werke. Bd. 6. S. 242 ff.]

буждает не только отрегулированный порядок небес, но именно вызов, который аномалии, прежде всего аномалии орбит, ставили перед мышлением. До того как появилась греческая астрономия, астрономия являлась, по большей части, простым собранием наблюдений, которая за нерегулярностями должна была обнаружить скрытые регулярности. Так была основана таблица солнечных затмений (*Saroi*). Напротив, то, что греческому мышлению больше не хватало этого практического искусства наблюдения, чисел и измерений времени вместе с их результатами и что ставится «теоретический» вопрос, как мыслится подлинное построение мира с появляющимися за ним картинками и какую роль при этом играет время, стало для этого мышления главной отличительной чертой.

«Тимей» описывает сотворение времени Демиургом как следующий шаг в сотворении универсума. После того как Демиург сотворил «душу» мира, то есть самодвижение универсума, порядок движения небесных тел вокруг Земли, он пожелал улучшить свое творение. Видимый мир должен был бы быть абсолютной копией идеального универсума, совершенным в своем роде, то есть держаться структуры живого организма в хорошо отлаженном равновесии. Так копия должна обладать движениями высочайшего математического совершенства. Это то, что можно увидеть на небе.

И теперь рассказчик неожиданно продолжает: для того чтобы отныне уподобить видимый вращающийся звездный космос его идеальному прообразу, Демиург создал время¹¹.

Самому идеальному прообразу, в соответствии с которым были оформлены видимый мир и временность, причитается что-то вроде вечного «времени жизни». Так как он сам есть живой организм. Как и всякое живое существо, универсум имеет «свое» время. Это время жизни, которое греки называли *Эном*, является неограниченным присутствием. Сам прообраз есть правильный математический порядок, в котором нет никакой смены или бесконечного движения. Он есть постоянное Вот [Da]. Это Вот [Da] копируется только в форме движения времени, то есть это копирование имеет структуру ряда чисел, [перенесенную на ряд] сосчитанных Теперь. Таким образом существует время и таким образом время дает основу движению видимого вращающегося вокруг нас космоса и неразлучно соединено с непрерывным ходом.

Очевидно, время не является движением самого космоса, но только сопровождает его. Оно — движение, в котором в действительности ничто не движется, но его [времени. — *Примеч. пер.*] «бытие» есть не что иное, как бесконечный ход числового ряда. Числовой ряд «является» все же бесконечным, то есть [не

11. Tim. 37 cff.

подразумевает], чтобы одно из этих просчитываний и сосчитываний действительно осуществилось. Точно так же существует движение космоса «во времени», а само это время существует независимо от того, что действительно каждый раз движется. Таким образом, без того чтобы совпасть с движением небесных тел, время префигурирует членение этого движения. Так время оказывается структурным моментом самого мира, который [момент. — *Примеч. пер.*] в таком случае представляет возможность того, что определенные времена и то, что движется во времени, могут измеряться.

Мифическое описание конституции времени у Платона было по-новому продумано Аристотелем в его анализе основопонятия физики¹². Его собственный анализ времени не сильно отклоняется от того, что подразумевали метафоры «Тимей». Но в противоположность многозначности метафорического языка его аналитическая работа приобретает новые полемичные контуры. С одной стороны, он заостряет онтологические апории, которые таятся в проблеме времени, до парадокса присутствия постоянно проходящего Теперь. С другой стороны, именно он впервые намекает на взаимосвязь, которая существует между бытием времени и бытием души. Это направление указывалось уже в «Тимее», что определение структурных моментов времени направляется числом. Тогда чем является онтологически рассмотренный статус числа? Не таится ли здесь особое отношение к душе и к человеческому духу? Как иначе чистые числа приходят к их бытию, чем не через силу абстрагирования человеческого духа? Это та же степень абстракции, от которой происходят числа, которая причисляется и самой структуре времени. Одновременно она отличается от всего того, что встречается «во времени». Так Аристотель отмечает решающий пункт, когда он намекает на отношение к душе. Разумеется, все это остается эпизодическим, и это еще не является, как у Августина, важным аспектом сознательной интроспекции, к которой приводят вопросы о времени.

«Реальность» времени не подвергается сомнению ни в мифологическом описании «Тимей», ни у Аристотеля. Несмотря на это, онтологическая уверенность рассматривать время как нечто действительно становится какой-то болезненной, когда мы точнее припоминаем о греческом фоне, который слышится в понятии времени. Как должно мыслиться в таком случае мифологическое повествование «Тимей»? Здесь снова обнажается явное противоречие. Сотворение времени представляет лишь отдельную созидательную деятельность Демиурга и совершенно не является первым деянием. Он сотворил многое «до» сотворения времени. Не означает ли это, что всю эту историю необходи-

12. Phys. IV, 10–14.

мо подвергнуть гораздо более метафорической интерпретации? Сам Платон дает нам устами Тимея намек и предостережение. «В речах наших мы подвержены власти случайного и приблизительного»¹³. Вопреки его собственному способу изложения Тимей особо подчеркивает приоритет души перед телом. О времени недвусмысленно говорится, что оно было создано «одновременно» с универсумом¹⁴. Поэтому не удивительно, что в платоновской Академии разгорелся большой спор [относительно того], что может серьезно восприниматься, таким образом, во всей этой истории изготовления универсума, или же она является всего лишь дидактическим средством, для того чтобы привести конституцию универсума к некоторому образному представлению.

Но не только хронология акта божественного творения является темной и противоречивой. Сотворение мировой души, которая непосредственно предшествует [творению] времени, в том числе содержит довольно странные шаги. Конечно, нужно удерживать в памяти, что «душа», в изначальном греческом смысле «Psyche», не подразумевает именно сознание или не предполагает также только лишь придание смысла. Функция души заключается прежде всего в обнаружении «пыла [Beseelung]» в смысле жизненных сил [Lebendigkeit]. Другими словами, придавать самодвижение живым организмам — наиболее явственно — животным. Сознание, которое есть отличительная черта человека и представляется как разум или дух, кажется, имеет, в отличие от него, совершенно другое начало, как если бы оно приходило извне (*Thyrathen* по Аристотелю)¹⁵. Космос, таким образом, если он, согласно греческому мышлению, имеет «душу», есть большое живое существо. Из этого следует кое-что относительно образа этого большого мирового животного. Поскольку оно заключает все в себе, то должно иметь сферическую форму. Поскольку оно является живущим в себе целым, то должно иметь «внутреннюю» жизнь. Поскольку ничего кроме него не существует, все добавления, как, например, органы чувств, были бы излишними и бессмысленными. Это целое имеет структуру системы, если провести правильную редукцию при описании представления живого организма. Но теперь удивительно, что Платон для описания этой системы космоса, в которой душа и тело приведены к единству, говорит о «кругах» самостоятельности и непохожести. Это еще можно, во всяком случае, понять (относительно наклона эклиптики). Но тогда это присоединяется к подлинному познанию, точнее к правильному воззрению, значит, он позволяет здесь находиться даже чувственному восприятию! Откуда происходит данный вид души, в который входят известные познава-

13. Tim. 34 c.

14. Tim. 38 b 6.

15. Aristoteles, De Gen. An. 736 b 28, 744 b 22.

тельные способности человека? Что это значит? Туманный мифологический сказ?

Попытаемся следовать тем важным отношениям, которые существуют между такими понятиями, как тождество и различие, что конституируют систему движения и составляют структуру мышления, говорения, понимания. То, что ни один из этих способов познания немислим без введения тождества и различия, является самоочевидным. Платон посвятил этому вопросу диалог «Софист». Интуиция, которой он следует здесь, в «Тимее», — та, которая отражает общие структуры мирового порядка и мышления друг в друге. Отлаженный порядок мирового космоса предполагает тождество и различие, например, смены дня и ночи. Артикулированный порядок содержит всегда и тождество, и различие, то есть самость [Selbigkeit] в смене. С другой стороны, находится способность человеческого духа мыслить подобный порядок, то есть держать порознь и мысленно объединять различное и тождественное [Differentes und Identisches auseinanderzuhalten und zusammenzusehen]. Отражение космоса, колеблющегося в концентрических кругах вокруг одного единственного центра, которое мы обсуждали выше, проясняет это. Между различием и различением существует тесная связь. То, что различается, должно быть различимым. Всякое различение и выделение дают проявляться различию, и это проявление с необходимостью отсылает к бесконечному наблюдателю, для которого эти различия проявляются. Можно пойти дальше. Для простого описания системы универсума как целого требуется вообразить некую идеальную точку наблюдения, для которой есть это целое. Если так посмотреть на вещи, тогда [окажется], что отождествление или различение [die Identifizierung oder die Unterscheidung] суть не что иное как «другая сторона» самих тождества и различия [Identität und Differenz]. То, что мы называем «сознание», есть другая сторона бытия.

Я полагаю, что из этого размышления можно понять эмпатический акцент, с которым Тимей разъясняет: «Если же кто-то на вопрос, внутри чего же возникает то и другое, назовет какое-либо иное вместилище, кроме души, слова его будут всем чем угодно, только не истиной»¹⁶. «Бытие» и «душа» неотделимы друг от друга.

Но тогда спрашивается, как это соотносится с добавочным даром времени, который связан с порядком движений. Его временная структура указывает на те же принципы самости и чуждости [Selbigkeit und Andersheit], единства и двойственности [Einheit und Zweiheit]. В конце концов кажется, что Плотин не так уж и сильно ошибается, когда он восстает против аристотелевской дедукции времени из движения и, в свою очередь,

16. Tim. 37 с.

полагает, что начало обоих, как времени, так и движения, есть «душа». В этом «Тимей» с ним солидарен.

По-видимому, «*dramatis persona*» Плотина, который бросается из желания самоприсвоения во время, скорее, гигантская метафора для бесконечности числового ряда и продолжающегося в бесконечность числа, которое постоянно поглощает своих детей, [моменты] Теперь¹⁷. Плотин, конечно, уклоняется от ссылки на человеческую душу, которая, считая и приговаривая, измеряет реку времени. Это было оставлено страстному самоанализу Августина, который впервые ориентируется на внутренний опыт, извлекаемый душой из самой себя, посредством того, что она протягивает себя навстречу будущему, такие онтологические парадоксы времени, как [время], никогда не «существует» теперь и [время] есть ничто иное как река самоуничтожающихся Теперь¹⁸. Таким был путь Августина, избегающий онтологического ущелья, в который ведет вопрос, когда собственно «время» является «настоящим [*gegenwärtig*]»: он открыл измерение внутренности, сделал темой не собственно «время», но время-сознание [*Zeitbewußtsein*] и привел бытийное-измерение «время» [*Seinsdimension «Zeit»*] обратно на постой жизни между рассеиванием и собиранием, страхом, надеждой и покаянием¹⁹ (*distentio* и *intentio*). Но с собственно метафизической точки зрения посредством этого ничего не изменилось. В частности, понятие времени как основопонятие физики осталось по-прежнему впутанным в онтологические противоречия, которые громоздились на бытии Теперь: либо бытие времени вообще не было тематизировано и время одно действовало как параметр для измерения и движения (Ньютон), либо «сочитанные теперь» были полностью перемещены во внутреннее измерение сознания, то есть внутреннее бытие (Кант). Еще в одномерности внутреннего бытия, в котором движется последовательность представлений, содержатся античная онтология и аристотелевское определение времени как измеренного движения и порядка последовательности, — вплоть до Гуссерля, в чьих искусных анализах времени-сознания [*Zeitbewußtsein*] достигает апогея напряжение понятия мыслить проходящее время как «существующее» и прояснять его в бытийной структуре.

Отныне то, что время рассматривается в виду измерения времени, не просто следствие греческой онтологии, но исходная позиция человеческого [мышления]. Время присутствует как то, что может использоваться, исчисляться, измеряться. Такое использование времени всегда предполагает способность отвлеченно мыслить время, то есть [мыслить] «пустое» время. Это то, что имел в виду Аристотель, когда он характеризует сущность

17. Plotin, Enn. III 7. Cap. 11.

18. Augustin, Conf. XI, 28.

19. Cp. E. A. Schmidt. *Zeit und Geschichte bei Augustin*. Heidelberg, 1985.

человека через его «смысл времени». Это его отличие, первично принятое, может возвратиться позднее вычисленным преимуществом. Нужно отдать себе отчет в том, что здесь некий «практический» опыт времени идет рука об руку с «онтологией». Время переживается как то, чем распоряжаются, как «пустое» время, которое гомогенно простирается и как выровненное обзревается. Макс Шелер пояснял, что выжимаемый инстинктивный излишек бурной человеческой фантазии ведет к представлению «пустого» времени. Так, греческая метафизика имеет в конце также антропологический *fundamentum in re*.

Однако существуют другие опыты времени, в которых реальность времени оформлена не в нечто, что нам только встречается, посредством того, что мы на это рассчитываем, но проявляется как конститутивный момент человеческого существования в нем самом. Начиная с Хайдеггера онтологическое значение временности и историчности человеческого присутствия [Daseins] поднялось на новую высоту, и это «подлинное» время, сильно отличающееся от измеренного «мирового времени», мы обнаружили как «онтологический» структурный момент нашей жизни, играющий конститутивную роль. Хайдеггер выделил временность в качестве «экзистенциала» человеческого присутствия [Daseins], в методологическом контексте новой разработки «вопроса о бытии». «Реальность» времени входит, однако, еще непосредственно в другой феномен, в явление, которое является общим для нас с другими живыми организмами. Детство, юность, зрелость, старость и смерть членят жизненный путь каждого индивидуума, и это деление на эпохи одной жизни нашло в человеческом обществе свое общественное регулирование посредством институций и обычаев. Опыт человека, который приобретается им в прохождении через различные возрастные группы, есть настоящая форма опыта самого времени. Он отличен от исчисления и использования времени и совсем не охватывается вышеупомянутыми метафизическими теориями времени, которые нашли свое понятийное завершение в кантовском принципе порядка явлений через следование и одновременность. То же самое относится к историческому опыту, который есть в собственном смысле опыт эпох, опыт собственной эпохи и еще более изначально опыт минувшего-бытия [Vorbeiseins] некоторой эпохи: опыт эпохи есть остановка постоянного течения времени и производит конституцию «временного пространства» одновременного или современного.

Эти другие формы опыта времени не относятся первично к постоянному течению времени, но лежат в органическом единстве живого существа²⁰. Они представляют качественно различные

20. Ср. мою работу «Über leere und erfüllte Zeit» и анализы «Epoche» во «Времени и Бытии» Хайдеггера.

виды «времени». Само отношение к концу собственной жизни каждого в отдельности кажется управляемым посредством подобного структурного закона переживания времени, который представляет для всех человеческих существ общий опыт времени и жизни. Открытый горизонт будущего, в который мы вживаемся, становится постоянно теснее. На столько же растет, как убедительно описал Гегель, глубинное измерение прошлого, которое, погружаясь в темноту, лежит позади нас. Наше чувство жизни управляется очень разнообразными гетерогенными перспективами, в которых «присутствуют» будущее и прошлое: от причины к надежде и целительному забвению, с одной стороны, смирению и ретроспективному взгляду — с другой. Это чувство жизни своеобразно соединено с уверенностью в смерти; особенно тогда, когда она скрыта и вытеснена. На это обратил внимание Хайдеггер посредством «собственности» присутствия [Daseins], которое состоит в «движении к смерти». С другой стороны, смерть глубоко укоренена в нашем сознании-присутствии [Daseinsbewußtsein] и нашей уверенности-в-жизни [Lebensgewißheit] (как показал Макс Шелер в своих «Неопубликованных рукописях» посредством того, что он следовал проницательности многих великих писателей и поэтов). Обе суть смерть: для человека его отличие в том, что он о ней знает, — и одновременно смерть остается природным приданым всего живого.

Существуют разнообразные ответы человека на это осознание смерти. Религия распространяет бесконечную творческую силу, для того чтобы пролить свет на темную загадку конечности всех человеческих вещей. Речь идет о моей компетенции описать роль христианского послания для западноевропейской истории. Но, очевидно, мы как мыслящие не являемся только наследниками греков, их любопытства относительно мира и их философского смысла. Христианское откровение является там, где оно принимается верующим, в конце концов философским наблюдателем как глубочайший ответ на загадку смерти. Это ее [загадки. — *Примеч. пер.*] подлинное преодоление: признать смерть в самом Боге. Данная гениальная мысль, которая положена и в мистерию становления-человеком [Menschenwerdung] Бога, и в искупающее страдание, и в смерть на кресте: смерть Бога обезвреживает смерть человека и примиряет непреодолимое противоречие конечного и бесконечного. Гегель воспринял эту мысль философски, когда он интегрировал воскрешение и нисхождение Святого Духа в самопознание мыслящего духа. Синтез греческого логоса с христианским учением о Святом Духе, который предпринимают христианский «спиритуализм» и философия Гегеля, примыкает к бесчисленным попыткам спекуляции проникнуть в таинство Троицы, которая пронизывала западноевропейскую мысль от Августина до Гегеля. Так сформировалось единство греческого и христианского наследия в нашей культуре. Для фило-

софа возникает вопрос, не является ли специфический отпечаток западноевропейского *опыта времени* также некоторым единым греческо-христианским влиянием и не сохраняет ли свою актуальность противоположное, которое существует между греческими светскостью и современностью и христианскими духовностью и будущностью, между греческой метафизикой и христианским вероучением.

Если сама западноевропейская история соединила иудео-христианское религиозное предание с гуманистическим образованием религии, тогда смелая гегелевская попытка философского синтеза, который он осуществляет в философии абсолютного познания, является совсем не такой смелой, но исторически обоснованной.

Во всяком случае, необходимо постоянно держать перед глазами то, что точка зрения органического времени играет определенную роль во всех историко-философских проектах. В определенном смысле это справедливо уже для Гесиода и его знаменитого описания возраста падения. Это не только трагический взгляд на мир, в котором все подвергается разрушению, но это и предзнаменование момента заключительной стабилизации, даже когда старания и мучения человеческой жизни очень далеко отступили от некоторого золотого века. Гесиод смотрит, кажется, на окончательную балансировку человеческой жизни, которая [балансировка. — *Примеч. пер.*] давала опору разрушению, с того времени как установился порядок Зевса.

Учение об эпохах играет свою роль одинаково и в христианстве, и в секуляризированном изложении историко-философских эсхатологий, которые придают будущему новый акцент. Это не однородный поток уходящего времени и не бессмысленное пересчитывание моментов, но артикуляция исторического времени через его содержание, что предшествует дню Страшного суда или последней цели истории. Завершение времен есть урожай самого времени. Это та перспектива, которой следовали такие люди, как Вико, Гердер, Фихте, Гегель и их последователи. Поэты-романтики, такие как Новалис и Гёльдерлин, и теософские мыслители, подобные фон Бадеру и Шеллингу, защищали соответственно понятие органического времени от понятия времени ньютоновской физики и кантовской философии, и особенно четко эта точка зрения проявилась в наше столетие начиная с Бергсона. Он отличил подлинный опыт времени от понятия времени естественных наук, сюжет, который посредством хайдеггеровской интерпретации бытия в горизонте времени получил, между тем, высочайшую метафизическую актуальность.

Тем не менее господство греческого понятия времени выстояло в нашем мышлении, и прежде всего [сохранилась] руководящая функция измерения времени для осмысления понятия времени. Эта сторона проблемы времени тесно и глубоко связана

со всем западноевропейским опытом присутствия [Daseinserfahrung] в целом, который актуален как в новоевропейских естественных науках, так и в их технических приложениях, даже если [ими] создается все больше и больше пугающих оборотов речи. То, что время есть то, чем распоряжаются, когда мы планируем, работаем и строим, представляет опыт, который очень хорошо соответствует тому, о чем думали греки, и их понятию времени как пустому ходу мгновений.

Обобщая, можно сказать, что отношение между религиозным и философским рассмотрением времени, так же как отношение между греческим и христианским рассмотрением времени, очень многослойно. Самопонимание Европы и присущий ей нрав может, в конце концов, сделаться наглядным в проявлении и изменении некоторого многослойного символа, на [основе] мифологической фигуры Прометея, которая, как в зеркале, закрывает путь нашей цивилизации наукой и техническим прогрессом. Фигура Прометея занимала меня уже давно²¹. Длительное существование этой фигуры сквозь тысячелетия достаточно красноречиво. [С одной стороны], драма Эсхила, с другой стороны, художественная реплика, которую приводит Гете в своих поэтических и драматических набросках, видятся мне двумя краеугольными камнями, на которых покоится огромная арка этого устного предания. У Эсхила Прометей — герой технического открытия, у Гете — он репрезентирует — в оде, во фрагменте о Прометее, в (также незавершенной) «Возвращении Пандоры» — дух деятельностного творчества. При этом, кажется, поэтическое воображение Гете одновременно разгадывает глубокие замыслы, которые прямо имплицированы в произведении Эсхила.

Без сомнений, «Прикованный Прометей» Эсхила был частью трилогии и указывает также на продолжение. Зевс, отец богов и людей, предстает здесь как жестокий тиран, который предается избытку своей ненависти, а повествование предвещает его возможное падение. В трилогии поэт должен привести дела к настоящему концу, к примирению между Прометеем и Зевсом, к приему титана на Олимпе, к официальному введению культа Прометея, бога гончарного искусства, в Афинах и в целом к прославлению твердого правления закона и порядка под ставшим мудрым руководством Зевса. Так, кажется мне, определено данностью культа и так позднее всегда понималось самим Гете.

То, что нас интересует в этом контексте, есть роль, которую играет проблема времени как у Эсхила, так и у Гете. Поступок Прометея описывается у Эсхила следующим образом: сначала было время первобытного состояния человечества, в кото-

21. Ср. мою работу «Прометей и трагедия культуры», в: FS für R. Bultmann, Tübingen 1954. [Также в Kl. Schr. II, S. 64–74; erscheint in Ges. Werke Bd. 9].

ром каждый слепо глазел на конец своей жизни, «видя, без того чтобы увидеть, слыша, без того чтобы услышать». Благодаря его дару время отныне свободное пространство планирования, деятельности и прогресса. Тем, что он каждому скрыл час его смерти, путь в собственное будущее является нам постоянно открытым. Однако это можно и перевернуть. Тем, что человек бросает свою силу воображения и энергию в открытое будущее, судьба смерти закрывается им в деятельном забвении.

Впрочем, драма богов, которая разыгрывается между Прометеем и Зевсом, кажется, не имеет значения для дальнейшей судьбы человечества. Здесь нет намека на самоуничтожение человечества посредством войны и насилия, никакого предупреждения посредством дарования права и благочестия или посредством воспитания, будь то посредством риторики (Протагор), будь то посредством философии (Платон). Но поскольку мы должны принять, что оба бога, как Зевс, так и Прометей, будут чему-то учиться, в них отражается в мифической форме процесс гуманизирования, который первоначально есть процесс людей. Поэту драмы богов не нужно это проговаривать. Человечеству необходимо научиться. Будет ли оно усваивать свой урок так же, как Прометей и Зевс свой?

Нельзя сказать, что история прометеевского символа спрошена в этом направлении. Это была, с одной стороны, фигура благодетеля человечества, который должен за него бесконечно страдать. Это могло пониматься как предвосхищение распятого спасителя, и, таким образом, поздневизантийская драма фактически из двух тысяч стихов Эсхила собрала вместе «Christus patien».

С другой стороны, в древности был идеал бога-гончара и бога-творца Прометей, и со времен Ренессанса это выражало самосознание деятелей искусства. В этой традиции находился также Гете.

У Гете мы находим глубокий ответ Эсхилу. Он был молодым двадцатичетырехлетним юристом, когда в стихотворении и драматическом фрагменте он по-новому оживил фигуру Прометей, и при этом опыт времени снова является решающим моментом. Он противопоставляет свою независимую самоуверенность олимпийцам, и он «расходится» с ними со всеми и не признает никакого господства над собой, за исключением «всемогущего времени и вечной судьбы», которым также подчинены олимпийские боги, как и он сам. Он описывает как свое собственное понимание, которое снизошло на него, что олимпийцы не в состоянии стать господами времени. Очевидно, это должно означать: господином будущего и прошлого был бы тот, кто знал бы, как уложить их в мгновение ока и в настоящее. «Я полагал, они видели бы прошедшее, будущее в настоящем». В действительности их собственная вечность есть ничто иное, как длительность, а дли-

тельность, [будучи] сама вечной, не представляет олимпийцам, в глазах Прометея Гете, действительного отличия. Его творческое самосознание, как и творческое самосознание каждого человека, включает подобное чувство времени вечности [Zeitgefühl von Ewigkeit]. «Все мы вечны». Это то самосознание, в котором каждый еще находит такую огромную власть ее границы. Прометей, который для Гете больше не является богом, высказывает это. «Могли бы вы отделить меня от меня самого?» Творческое тщеславие полностью стоит на нем самом: «Я вечен, поскольку я есть». Прометей является символичной фигурой для мыслящего самосознания, для которого немислимо, что оно не есть.

А теперь вводится драматическое осложнение. Верховная власть Прометея ставится перед испытанием. «Его собственные дети», его пробужденные к жизни творения, [впутывают] его в конфронтацию с властью страстей, с завистью, корыстолюбием и в конце концов с любовью. Это изумительная поэтическая сцена, в которой Пандора вбегает к своему отцу совсем вне себя. Она наблюдала любовную сцену между ее подругой и одним юношей, без того чтобы действительно понять, что она видела. Когда она спрашивает отца о странном чувстве, которое она заметила у своей подруги и ощутила сама, Прометей дает ответ: «Это смерть». Что за ответ! И когда затем Пандора спрашивает: «Что это?», тогда он отвечает великолепным описанием некоторого высокого экстатического переживания, в котором все определенное и знакомое рассеяно и в котором самосознание подняло себя к высочайшему пункту своего самоуплотнения. Каждый легко поймет, как в этом [фрагменте] изображен высочайший подъем любви и самоотверженности. Но снова Прометей называет это не любовью, но смертью. Как следует это понимать? Как следует понимать любовь и смерть как одно и то же? В порыве творческого тщеславия это может показаться так. Но не является ли это только лишь дурманом? Является ли смерть здесь только смертью? Является ли любовь здесь только любовью?

Фактически драма настаивающих на своем титанов оставалась неоконченной, и позднее, в своей драме о Пандоре, Гете вернулся к образу Прометея в критическом контексте. Он позволяет Прометею и его радикальному пристрастию к деятельностному трудолюбию освободиться от сильных жизненных опытов, любви, смерти и дионисийского чуда возрождения. Мы должны прояснить замысел Гете. Трагическая граница творческого титанизма узнается в ограниченности самосознания. Опыт Другого и [опыт] радикальной непохожести [Andersheit] смерти вскрывают это. Прометей напрасно ищет страсть, которая охватила бы другого, прокляла, как некое отделение от самого себя, как некую утрату высшей власти и автономии. Драматичность действия драмы о Пандоре позволяет Прометею потерпеть крушение. Здесь встречается один высший принцип, новая

солидарность и порядок общественной жизни и общественно-го воодушевления. Это превосходит титаническое напряжение и воплощает благословение истинного божества. Трагедия культуры оканчивается в праздничной игре природы и в примирении природы и культуры. Но это, однако, не то, что встретилось Прометею в опыте времени. «Что ты твердишь мне о праздниках. Я не люблю их». Время праздника, когда оно всегда приходит или возвращается и если оно не является [временем] «дня высокого торжества», есть другое время: время деятельного сознания, растянутое в будущее и прошлое. Это представляется способом, каким Гете настиг границу титанического самосознания человечества в стихотворении; без того чтобы предоставить доступ смерти, «абсолютному господину».

125

*Европейское
восприятие
времени*

