

Ἑρμηνεία

Журнал философских переводов

№1 (4) 2012



Главный редактор *Олег Матвейчев*

Дизайн и верстка *Сергей Зиновьев*

Корректор *Елена Макеева*



Содержание

Г. Шерер. Бытие и Бог. <i>Перевод Э. Сагетдинова</i>	3
Б. Р. Зухла. О концепции любви Дионисия Ареопагита. <i>Перевод Э. Сагетдинова</i>	17
П. Осборн. Маркс и философия времени. <i>Перевод А. Фомина</i>	35
М. Хайдеггер. Отзвук. <i>Перевод Э. Сагетдинова</i>	52
Ю. Лоссау. Пространство значения. Поворот к пространству, культурный поворот и культурная география. <i>Перевод Е. Звоновой</i>	99

Бытие и Бог

ГЕОРГ ШЕРЕР

*Scherer G. Sein und Gott // Philotheos. International
Journal for Philosophy and Theology. No. 1. 2011. P. 43–53. —
Перевод с немецкого Эльфира Сагетдинова*

УТРАТА БЕЗУСЛОВНОГО

Нашу современность, в которой мы живем, часто наряду с целым рядом социологических определений определяют как постметафизическую эпоху. Это эпоха господства научно-технической рациональности. Даже если эта интерпретация нашего времени является односторонней, нельзя не признать, что в высоко индустриализованном обществе существуют мощные тенденции в этом направлении. Одной из таких тенденций является утрата *безусловного* в общественности, а также в личном способе существования. Безусловное имеет свое значение при всех обстоятельствах. Безусловное таково не потому, что оно может стать независимым от определенных условий, а потому, что оно в любом случае есть таковое. Такая безусловность соответствует основополагающим моральным принципам, к примеру категорическому императиву в кантовском смысле. Безусловное выступает также через потребность людей в смысле и счастье, так как существует некоторая надежда на состояние человека и состояние его связей в мире, которое ни через что другое не может быть поставлено под вопрос. Ожидание, направленное на это состояние, относится к абсолютному будущему, в отличие от многих внутренне-исторических сбывающихся будущностей, которые еще предстоят человеку или человечеству.

Слово «абсолютное» выступает как родственное слову «безусловное». Но при этом мы не должны их полностью отождествлять. Можно сказать: в безусловном нас, людей, касается дыхание абсолютного. Это есть ускользающее от всякой отно-

сительности, от всего того, что не есть оно само, обособленное, чисто существующее само по себе. В безусловном же человек проявляется как стоящий в отношении к абсолютному. Где мы всегда узнаем требование безусловного, там как бы кладет на нас свою руку *Абсолют*, Бог. В безусловном нас достигает Его требование, но также Его обетование, подающее надежду. В безусловном человек испытывает свою призванность к Богу. В ней коренится его человеческое достоинство, которое само таким образом становится безусловным. Если вера в Бога все более и более теряется и человеческий разум прекращает осознавать свое отношение к Нему (Богу), то безусловное теряет почву в жизненном мире. Образы, в которых безусловное проявляется, в таком случае на глазах бледнеют. Так безусловное нравственного долженствования (долга) выпадает из поля зрения. В итоге моральные требования вообще теряют свое значение. Теряется надежда на соучастие людей в этом абсолютном смысле. Ничто больше не признается безусловным, и ничто уже не является безусловно любимым. Человек оказывается неспособным к обязывающим связям и предоставляется произвольности жизни. Там, где это все теряет значение, формирующее человеческое существование, человек испытывает свою экзистенцию как кто-то, находящийся во власти неизбывной пустоты и безразличия. Из такой экзистенции безусловное может возвращаться (в жизнь) в извращенной форме. Безусловная, бесосновательная ненависть наполняет человека так, что воля к уничтожению становится побуждающей силой его действий. В этих обстоятельствах идет потеря смысла безусловного достоинства каждого отдельного человека. Это достоинство можно поддержать лишь доводами разума, если человек видит свое отношение к безусловному Богу проясненным в безусловном.

В этой ситуации нет ничего важнее, как по-новому раскрыть данное отношение. К этому ведут много путей. Один принадлежит философской теологии — ведет от бытия к Богу. Он будет представлен здесь кратко. При этом в центре аргументации должен стоять главный вопрос о смысле, а этот вопрос сегодня угнетает многих людей.

НЕОБХОДИМОСТЬ МЕТАФИЗИКИ

Уже в цитированном тезисе о постметафизической эпохе стало видно, что человек в сердцевине своего бытия определен необходимостью вопроса о Целом действительности. Человек стремится к нему (Целому) тем, что выходит за все области действительности, все отдельные предметы и события. Он ведет свою жизнь в горизонте всеобщей действительности, которая включает в себя все. Это положение вещей связано с тем, что ника-

кая биогенетическая программа не устанавливает его на соответствующий образ жизни. Он приходит к себе самому, скорее всего, в раскрытии своих возможностей и в нахождении смысла существования. Тем самым он относится к себе самому. В это отношение всегда входит и определенное понимание действительности. Это можно пояснить на некоторых примерах.

Человек объясняет, к примеру, что он живет в хороших отношениях с другим человеком. Для обоих совместная жизнь оценивается как существенное осуществление смысла. В этом каждый признает другого дружественным, а взаимные отношения также как положительные. Тем самым дано согласие на собственное бытие их обоих. Оба в своем взаимном настоящем бытии друг для друга суть отдельные, партикулярные (сепаратные) действительности. Но тем, что они живут в их отношениях, они также и выходят из них и себя. Это становится ясным, если в рассмотрении своих отношений они вынесут суждение: жить можно хорошо, жизнь «окупает себя», несмотря на все, что кажется противоречивым этому. Тем, что они так говорят, они выходят на одно все Отдельное Преодолевающее и одновременно в себе Заключающее. В этом суждении они так просто говорят о Целом. Это происходит не всегда в полностью осознанной рефлексии. Но это ведь отвечает расположенности этих людей так говорить. Они существуют в Целом действительности как дома тем, что живут в этих отношениях.

Другой человек испытывал, в отличие от вышеупомянутых, в своей жизни много абсурдностей: разорванные отношения, несправедливое отношение начальника, болезни, исторические катастрофы, которые происходят во время его жизни. Он приходит к заключению, что брошен в мир произвола, насилия, ненависти и бессмысленности случайностей. Таким образом, он приходит к целой позиции относительно Целого действительности. Вместе с тем ясно: факт необходимости вступить в отношения с Целым существует независимо от позитивной или негативной интерпретации этого Целого. Мы во всех случаях имели с ним дело. Хотя и существуют отдельные опыты, которые этому человеку позволяют приходиться к своему суждению о Целом, этот тезис он возводит до всеобщей действительности.

В обоих названных случаях происходит обращение внимания к тотальности Действительного, еще до всякой философии в повседневном жизненном мире на основе опыта, совершившегося в мире. Вдобавок также и на почве философии само это обращение оказывается необходимым. Это имеет силу даже там, где какая-либо метафизическая теория Целого отвергается. Давайте проясним это с другой стороны на нескольких примерах: мы обращаемся сначала к некоему скептику. Он убежден, что людям невозможно истинное познание, во всяком случае невозможен взгляд на вопросы, которые относятся к Целому действительно-

сти. Но этот его тезис сам отсылается на совокупную действительность. Он (тезис) даже объясняет, что человек и мир стали чуждыми друг другу, так что мы не знаем, где мы в нем и где мы с ним. И когда кто-то разъясняет, что человеческое мышление и действие нельзя вывести из ничего другого, как из конечности по сравнению с трансцендентным, потому что иначе человек потерял бы себя в недоказуемой фантазии, то он говорит о всеобщей действительности. Это также имеет силу и для позитивиста. Он объясняет, что предметное поле человеческого исследования должно ограничиваться эмпирическим данным, так как все, что выходит за рамки этого, ведет к неудержимой спекуляции. Тем самым говорится, что есть всё, а именно накопление фактов, названных позитивными.

Таким образом, мы видим: отношение к Целому действительности для человека неизбежно, неуклонно. Где он полагает, что может его избежать, там он больше втягивается в него. Следует подчеркнуть: в этом отношении к Целому действительности речь идет (тогда, когда человек спрашивает об общих связях) о самом этом отношении. Он желает понять, кто он сам в этом Целом, какое положение ему в нем определено и какие возможности при этом открыты, возможности наполнить смыслом свою экзистенцию. Так, смысл и Целое действительности нераздельно принадлежат друг другу. Где в человеке встает вопрос о смысле, уже там, где он всего лишь подходит с желанием понять смысл вещей, необходимо вступает в игру Целое. Не желать видеть это — значит затемнять и вытеснять одну из самых изначальных данностей человеческого существования.

Тем самым находит выражение то, что здесь становится понятным как метафизическая конституция людей. Для людей необходимо, чтобы осуществилось отношение к Целому действительности, точка зрения, через которую человек ищет самопонимания, ставя себя в отношение к этому Целому. Это относится и к тому, когда Кант говорил о метафизической природе человека. Но при этом следует осмыслить: как человек может стать самим собой в своем отношении к Целому действительности. То же имеет силу и для обратного: это Целое не может быть понято без знания о том, почему человек имеет место в этом Целом, так как в нем (человеке) это Целое становится вопросом, интерпретируется и дискутируется. Без человека оно (Целое) лишь только налично, не понято, во всяком случае если и понято, то не через сущность, которая сама существует в Целом наряду со многими другими, которые ничего о нем (Целом) не знают.

Открытость человека для всеобщей действительности сама еще не задает никакой определенной метафизики. Более того, она принадлежит всякой метафизической теории как ее априорное условие. Это есть основа, на которой эта теория устанавливается. То, что это метафизическое ядро имеет место в человеке,

означает сегодня воспоминание о прикромом и забытом основном феномене нашего существования и должно поэтому стать понятным как акт объяснения. Следует указать на то, что метафизическое напряжение основания, определяющее любого человека, также находит выход в мире, высшей религии и искусстве. Отсюда метафизическая природа человека выходит за рамки философии. Следует также обдумать то, что представленное здесь понятие метафизики, которое указывает на основную априорную характеристику по отношению к отдельной метафизике, также понимает такие философские теории, как метафизические, которые рассматривают самих себя как враждебные метафизике или как послеметафизические. Это имеет отношение, к примеру, к материализму в его различных версиях, утилитаризму, редукционизму, позитивизму и тем более к мышлению Хайдеггера.

БЫТИЕ ВО МНОЖЕСТВЕННОСТИ СВОИХ ЗНАЧЕНИЙ

Соображения, которые приведены выше, не ведут еще к философскому вопрошанию о Боге. Они только показывают человека как существо, с необходимостью открытое для всеобщей действительности. Правда, тем самым устранен первый широко распространенный предрассудок, согласно которому философское вопрошание о Боге уже потому исчерпано для нас сегодняшних, что он явасуть метафизический. Могут ли быть сделаны на метафизическом пути разумные высказывания о Боге, из этого, конечно, никоим образом не решено. В этом отношении здесь должно указать один возможный путь.

Исходный пункт есть бытие. Начиная с Парменида это считается как философское слово о Целом действительности. В течение истории философии бытие стало, конечно, центральным пунктом споров, не оконченных до сегодняшнего дня. Это действительно так, несмотря на то что мы все всегда уже знаем о бытии. Когда мы спрашиваем, мы спрашиваем о чем-то, что и как оно есть. Мы постоянно утверждаем, что нечто существует, что или как оно есть. Мы движемся думая, говоря и действуя в бытии как в изначально доверительной местности. Поэтому такие метафизики, как Авиценна и Фома Аквинский, считали бытие всеизвестнейшим понятием. И все-таки бытие тем не менее ускользает от нас. Если мы объясняем, что это слово означает, мы оказываемся в затруднении. При этом вопрос о бытии сам движется на почве бытия. Так как когда мы спрашиваем, что оно (бытие) есть, мы заранее предполагаем наше [скрытое] неразвернутое знание о бытии. В нем (знании) показывается неоставляемость-позади-нас бытия. Мы не можем перейти через него или оставить его за собой и предполагаем его в каждом шаге мышления уже заранее.

Это всем известнейшее есть, очевидно, просто всеохватывающее. Мы хотим сделать для себя это фундаментальное положение вещей немного более схватываемым (понятным). Предметы, события, а также люди, которых мы встречаем в мире, отличны друг от друга в различном отношении. Исходя из этих различий, мы определяем все в своем своеобразии. Нечто есть оно само, между тем что оно есть другое, как все другие. Каждое сущее в мире есть для всех других некое другое, и для него все другие. Но они не могут быть только различными. С другой стороны, каждое должно приходиться другим чем-то общим. Если этого нет, то мы не можем сравнивать различные сущие совсем, так как для этого отсутствуют рамки отношения. Различное вспыхивает в своей инаковости на фоне этого общего. Это есть бытие. Все различения, сравнения, соотнесения, анализ и синтез осуществляются в нем (бытии). В нем сущие противопоставляются друг другу тем, что они одновременно есть они сами. Но бытию ничего нельзя противопоставить. Все, что есть, имеет в нем часть (участвует в нем). Лишь одно выпадает из его всеохватывающего горизонта: это Ничто, не-сущее. Но оно есть ничто, так что ничего нельзя и сказать о нем. Наш разум не находит в нем никакого содержания. Так как оно не есть, оно не может противостоять бытию. Только одно можно о нем высказать: оно не есть. Только бытие существует и то, что имеет в нем часть, сущее. Вне бытия и сущего ничего нет. Но такого «вне» и не существует.

В чем должно искать основу для того обстоятельства, что бытие всем известно и, однако, трудно постижимо? Ответ гласит: бытие *сверхпредметно*. Мы представим себе это на примере дерева. Оно обладает корнем, стволом, ветвями, листьями и имеет определенный цвет, стоит на своем месте в пространстве. Оно живет в свое отпущенное время. В это время оно растет, цветет и отцветает. Так, оно обладает частями, свойствами и проходит в своем временном пространстве различные состояния. Мы говорим о нем: вот оно бытийствует в мире, действительно присутствуя, не только будучи возможным. Но эта действительность ни в коем случае не есть еще одно свойство наряду с другими, так как все его части сами действительны. Нельзя сказать, что дерево обладает различными частями с их клетками, генетической информацией, биологическим процессом и энергией, а также еще бытием, — все это действительно есть. Таким образом, мы должны сказать, что бытие дерева как его действительность пронизывает все, что мы на нем заранее найдем, и то, что в нем есть в настоящем. Оно существует здесь, и все, что оно есть, охватывается его действительным существованием. Бытие дерева также не может быть заменено одним из его состояний, так как все эти состояния должны быть охвачены и охватываются изначальным состоянием.

Сказанное теперь действительно не только для дерева, но и для всего сущего. Куда мы ни обращаемся, мы встречаем сущее в необозримой полноте форм и событий. В них всех их бытие охватывает все, что они есть. А это есть по всей вселенной, и не может быть по-другому, и не существует по-другому в жизненном мире человека. Из всего этого следует понятие высшей важности и значительности. Это понятие свидетельствует, что бытие, которое все охватывает, не может быть ничем из того, что оно охватывает: ни отдельным сущим, ни свойством, ни состоянием — ничем иным, что противостоит другому. И если дело обстоит таким образом, то в связи с бытием не может быть речи ни о чем ограниченном. Оно (бытие) скорее безгранично и в этом смысле бесконечно, Единое во всем, поэтому оно не может быть схвачено ни чувственным восприятием, ни изображением, ни представлением, но также и ни разумным понятием. В нашем понимании бытия мы выходим за пределы всего объективированного. И все же мы знаем о нем каким-то образом, который выходит за рамки нормальной данности нашей чувственности, фантазии и рациональности. То, что человек способен к такому сверхпредметному и сверхобъективному знанию, принадлежит к главному достоянию европейской традиции, но подобным же образом также индийской и частично китайской. В сегодняшней научно-технической рациональности, какой бы успешной она ни была и как бы мало мы хотели отказываться от большинства ее продуктов, все же в так называемых рациональных науках, а также в сведении (редукции) Духа к чистой производительности головного мозга полностью выпадает это сверхпредметное измерение нашего Духа.

Таким образом, познание бытия есть дело человека. В этом действии человек отличает бытие от всего сущего. Он осуществляет «онтологическое различение», как оно часто называется Хайдеггером. В нем человек превосходит все сущее. Это трансцендирующее бытия он схватывает на сущем тем, что он его (сущее) одновременно превосходит. В этом корень [существа дела], который позволяет нам увидеть, почему со времени Дунса Скота могло возникнуть недоразумение, что будто бы в случае с бытием речь идет о самом всеобщем и пустейшем понятии. Ведь, казалось бы, акт понимания бытия направлен на пустое, потому что в нем не может быть найдено никаких определенных содержаний. Полагают, что здесь мыслится голое «ничто». Это аргументируют тем, что здесь происходит абстрагирование от всякого определенного отдельного содержания. Однако бытие не становится из-за этого абстрактным понятием, поскольку оно в любом случае охватывает в себе все определенности, потому что все они существуют. При этом бытие нацелено, как мы видели, на действительность абсолютно всего. Благодаря этому не исключено, что имеются еще другие *возможные* формы бы-

тия. Они просто не выделяются из бытия, так как они еще действительны либо никогда не станут действительными. Возможность онтологически означает: нечто может быть. Во всяком случае в мысли о бытии проявляется нечто совершенно Простое. В ней (мысли) не показывает себя содержательное наличие чего-то особенного, она легко может быть заменена Ничем и спутана с ним. Но это Простое охватывает на самом деле некую неразграничиваемую полноту (богатство). Правда, бытие пребывает, как оно показывает себя основополагающему делу нашего разума (трансценденции), не в себе самом. Оно (бытие) есть Простое и совершенное, которое в себе не имеет источника существования (не субсистировано)¹. Субсистенция означает способность сущего схватить в себе состояние, привести себя к Единству и Целостности и таким образом противопоставить прочим сущим. Эта сила осуществлять собственное бытие, сделать себя «действительным» называется у Фомы Аквинского также актом (действием) бытия. Он есть имманентная в сущем, остающаяся и не распространяющаяся на другое сущее деятельность. Благодаря этому акту экзистенция сущего становится приподнятой над плоскостью голой наличности. Быть в акте (действии) здесь — значит не просто быть тут, а осуществлять само собственное бытие.

Все сущие самостоятельно обосновывают себя (в себе) через акт «дела-действия», совершение акта. Этим словом Фихте обозначил Я, ускользающее от всей голой вещественности. Но дано *аналогичное* осуществление во всех сущих. Правда, самосознание и самоопределение личности представляют собой самую плотную форму² этой действительности (Akthaftigkeit). Одно из самых точных рассмотрений может показать то, что акт бытия сущего (сообщение бытия сущему) сам обязан собой Творцу.

Мысль о бытии, которую человек образует на основе опыта онтологического различения, не может быть источником себя самой. Она только участвует в осуществлении человека, ее (мысль) мыслящего. И все же ей принадлежит существенное антропологическое значение, так как в ней показывает себя человеку Бесконечно-безграничное. Она учит видеть, что *действительность* не открывается ни в эмпирическом схватывании фактов, принадлежащих внутримировым событиям, ни во множестве сущностей и отдельных индивидуальностей. Мысль о бытии выходит за пределы всего этого. Этот взгляд способствует, так сказать, броску назад, на самопонимание человека. Человек опознается как сущность, которая во всей ограниченности в пространстве и времени, краткости своей жизни между рождением и смертью, подверженности страданиям, а также будучи в границах сво-

1. *Фома Аквинский*. Потенция. 1.1.
2. Уплотнение содержания в одном акте.

их знаний и возможностей все же открыта к бесконечности. Человек же, как сказал Карл Ранер, есть открытость конечного к бесконечному.

Если бесконечное бытие в своей всеохватывающей дали понимается прежде всего как мысль (о бытии) человеческого разума, то речь здесь идет просто-напросто о мысли без отношения к некоторой действительности, о мысли, не выводимой из человека. Скорее всего, однако, мысль о бытии исходит из определенного опыта. В нем (опыте) прежде всего являются внутримировые сущие в широком смысле. Как таковые они не есть просто-напросто предметы, они в качестве сущего определены некоей всегда различной бытийной структурой. Переход от голых предметов к сущим дается современному человеку тяжело, поскольку основные интенции сегодняшней современности идут на овладение всем тем, что встречается в мире, так же, как и на овладение самого человека. В качестве того, чем овладели, считается все, если оно может быть использовано в целях человека. Это удастся лучше всего, когда человек сам конструирует предметы и может их производить. Подобное понимание предметности соответствует, таким образом, часто упоминаемому стремлению к универсальной производимости (всего и вся). Для нее (этой производимости) предметы являются изолированными друг от друга объектами, которые могут быть поставлены согласно своим особенностям. Хотя многие аспекты этого подхода к действительности важны для сохранения и улучшения условий нашего существования, все ж они, будучи поставлены на себя и ставшие безмерными, представляют опасную абстракцию. И из нее пропадает всякое воспоминание о бытии³.

Если мы обозначаем внутримировое Пребывающее как сущее, то мы уже предположили понимание бытия. Только из бытия возникает сущее. Правда, и сущее также показывает себя: бытие проявляется только через сущее. В нем (сущем) также дано и бытие таким образом, что оно каждое сущее одновременно превосходит. Так возникает некое подвешенное состояние между бытием и сущим. Исходя из этого опыта, мы формируем понятие бытия как абсолютно универсальное, но ни в коем случае из-за этого не пустое. Одновременно из нашего опыта вытекает вопрос, решающий для нашей темы. Мы можем не останавливаться на том, что дается в опыте, онтологическом различии и на понятии бытия, возникающем из этого различия. Сущие в своих специфических и индивидуальных бытийных структурах представляют собой, очевидно, только то или иное ограниченное

3. Эта критика родственна хайдеггеровской критике. Но автор оспаривает хайдеггеровскую концепцию истории метафизики и его идею мимо-прохождения последнего Бога. Подробнее об этом: Scherer G. Вопрос о Боге, философское рассмотрение. Darmstadt. 2001.

осуществление бытия. Они есть это и не то, другое относительно другого. В опыте бытия, однако, показывает себя полнота, которая выходит за рамки всякого так или иначе определенного. Бытию, как мы видели, не может ничего противостоять. Оно не может иметь другого, кроме себя. И поэтому есть Не-иное (Николай Кузанский), бытие в неограниченном единстве и полноте. В своем выходе за пределы всего сущего человек обязан не просто чувственному стремлению, направленности к великому Неопределенному или к обманчивому желанию. Этот выход происходит через само сущее к чему-то, что в нем себя показывает. Отсюда мы также трансцендируем в опыте нашу собственную субъективность, поэтому мы встаем перед вопросом, на чем в конце концов основано Воспринятое нами в своей абсолютной трансценденции. Опыт бытия и понятие бытия у человека не могут быть последним словом, потому что они в своем осуществлении, так сказать, выдвигаются за свои рамки.

Бытие, которое показывает себя в опыте бытия и понятии бытия без того, чтобы быть данным в себе самом, должно очевидно основываться в себе же самом. Ему ведь ничто другое уже не может противостоять. Оно имеет источник в себе самом, осуществляет себя через себя, суть в этом при себе и само по себе. В этом бытии, которое само по себе и через себя, его безграничность охватывается в нем самом (im Selbstbesitz). Также можно сказать, что в бытии онтологическое различие снимается (aufgehoben) как осуществленное, ибо здесь наличествует безграничность, которая не дана никакому сущему, в ее собственном бытийном акте. Бытийные же акты ограниченных сущих в отношении к этому акту стоят в отдаленной аналогии. Бытийные акты конечных сущих суть сами ограничены. В неограниченной безграничности бытия существует также акт бытия, в котором бытие есть оно само, неограниченное, бесконечное. Это имеющее в себе источник бытие само есть актуальная действительность, есть чистый акт бытия или, как говорит Фихте, абсолютное бытие и жизнь.

Схваченное в этом смысле философское имя Бога имеет для соответствующего разговора о Боге беспримерное значение. Имя исходит из бытийного опыта человека. Этот опыт приводит человека через восприятие различия между «быть» и «существовать» впервые к безграничному. Если наше мышление не движется по этому следу, то овеществление и антропоморфные представления о Боге не исчезают. Бог появляется, когда он не схватывается мыслью на фоне безграничности бытия, как объект, не схватываемый понятиями нашего рассудка, как высшее сущее; как субстанция Он есть носитель атрибутов, и в конце концов как проекция человека Он является его увеличенным образом. То, что всегда высказывается о Боге, Его личностной природе, Его мудрости, справедливости и т. д., должно быть рас-

смотрено в свете Его безграничности. Если этого не происходит, то дело доходит до недоразумений, которые позволяют смотреть на Бога как орудие человека, так что позже Просвещение приводит в атеизм.

Можно сказать, что попытке мыслить о Боге должен быть присущ момент негативной теологии. Она разговор о Боге стремится привести к молчанию перед абсолютно Превосходящим нас и Непостижимым. Если эта негативная теология исходит из бытия, то родство между Богом и всеми сущими становится уже явным. Все, что есть, принимает участие в бытии. Это бытие есть абсолютно Все-Одно (All-Eine). В его простом единстве предсуществует все, что находится в мире. Это участие в бытии соответствует творящему сообщению бытия через Бога. Оно совершается в каждое мгновение, пока сущее есть, поэтому оно (сущее) остается на всем протяжении длительности своего существования охваченным Богом и удерживается им в бытии. По Фоме Аквинскому, бытие есть глубочайшее и сокровеннейшее в любом сущем. Так как Бог сохраняет его (сущее) в этом бытии, пока оно есть здесь, Он ему «глубоко и сокровенно» (*profundius ac intime*) близок. Он есть во всем, причем следует сказать еще лучше: «все есть в Нем». Тем, что Он есть в сущем и оно хранит (Его) в себе, Он придает творению этим бытием известное подобие с собою, с абсолютной бытийной полнотой. При этом следует, однако, обратить внимание на классическое определение, согласно которому неподобие всякого творения по сравнению с Богом больше, чем его подобие.

БЫТИЕ – СМЫСЛ – БОГ

Когда сегодня люди вопрошают о Боге, это происходит часто в связи с вопросом о бытии их существования (*Daseins*) в мире, ибо в современном обществе в силу вытеснения религиозных и метафизических традиций возник смысловой вакуум. Исторические катастрофы, многообразная вражда, которая раскалывает человечество, а также всеобщие страдания, переживаемые людьми во все времена, такие как бренность [жизни], болезнь, смерть, двигают нас в этом направлении вопрошания. Как известно, и в наше время люди имеют опыт переживания смысла. Часто они даже не могут отдать себе отчет относительно причин такого опыта. Вне вопрошания о Боге это едва ли возможно, ибо Он есть причина (и основание) всякого смысла, основание абсолютное. То, что это означает, должно быть еще кратко обобщено в связи с вопрошанием о бытии.

Бытие может быть прояснено посредством образа горизонта. Все, что мы видим, встречается нам в освещенном горизонте. Горизонт принадлежит именно всему увиденному, так как лишь

он делает возможным всякий способ видения. Вне горизонта мы ничего не видим. Мы никоим образом не можем выйти за сам горизонт, а лишь движемся внутри него. Выше было сказано: Бытие есть нечто самое известное для всех. В нем мы спрашиваем, утверждаем, говорим и действуем. Прежде о бытии было сказано, что оно охватывает все сущее в его универсальной широте. Теперь же мы добавляем: Бытие есть не только действительность всего сущего, но и освещенный горизонт. В нем вращаются и наши смыслы, и понятия, и через них приходящие прозрения, поэтому образ горизонта вполне пригоден для данных содержательностей, так как он содержит в себе видение и видимое. Таким образом, бытие есть измерение, которое дает возможность всем сущим быть познаваемыми, во всем оно всегда видится и делает возможным само видение вплоть до разума. В бытии соответствуют друг другу бытие, сущее и акты познания. В бытии они договариваются друг с другом⁴. Вследствие этого возникает ясность, в которой все, что есть, может стать очевидным. Эта очевидность составляет существо истины. В средневековом учении о трансцендентальных именах бытия вещей она (очевидность) была отождествлена с бытием. Ибо трансценденталии — это попытка представить нечто содержательно тождественное с бытием, но еще не высказываемое словом «бытие». При этом они к бытию ничего не добавляют, а лишь развертывают его. У Фомы Аквинского истина принадлежит к *modi relative* (релятивному модусу, способу отношения). Это те трансцендентальные имена, которые выражают отношение между бытием и духом. Истина свершается только в познании, осуществляемом духом. В ней человеческий дух вступает в отношение с внешними ему предметами и событиями, другими людьми, с самим собой и с бытием. При этом он (дух) поднимает само по себе познаваемое до состояния познанного бытия. В этом он овладевает тем, что не есть он, а противостоит ему как иное. Лишь только в знании о самом себе, которое мы выражаем тезисом «Я есть я», становятся тождественными акт познания и познаваемое. Именно таким должно быть познание, в котором безграничное бытие узревает и прозревает само себя. Ему не может быть ничего противопоставлено наподобие познающего субъекта, противопоставленного познаваемому объекту. Скорее, бытие в познании как бы углублено само в себя и остается с самим собой. Освещенной таким образом бесконечности ничего не противопоставляется. Бытие и познание здесь тождественны. В этом божественном тождестве основополагающий тезис Парменида, согласно которому мышление (= духовное восприятие) и бытие — то же самое, получает свой полный смысл. Это безграничное тождество бытия и познания мы должны иметь предпо-

4. См. Г. Шерер. Мир — природа или творение? Дармштадт. 1990.

сылкой, когда хотим понять до самого основания напряжение между познаваемым в мире и нами как познающими, ибо познаваемое может быть лишь таковым, каковым оно всегда уже познано людьми, хотя и не нами, а *intellectus archetypes* (Кант), который в Боге тождественен с бытием. Поэтому Бог также может быть назван истиной. Как таковой Он есть несущее всякое познаваемое и познавательную способность человека, метафизическое условие возможности и того, и другого.

Горизонт человека соответствует не только истине, но и добру. То, с чем имеем дело в мире, мы оцениваем как хорошее, плохое, менее хорошее, лучшее, самое лучшее. Чтобы действовать, мы должны формировать интересы и принимать решения. В них мы соотносим себя с тем, что считаем достойным осуществления. Об этом мы говорим, что считаем это хорошим. Но мы можем это только потому, что движемся в горизонте добра. Этот горизонт тождественен бытию и освещен в истине. Однако теперь он появляется также как горизонт, в котором движется наша воля (в самом широком смысле этого слова). В нем (горизонте) мы нечто одобряем, так что стремимся к чему-то для себя или хотим (что-то) сообщить другим. Также здесь имеет силу следующее: в этом горизонте добра находятся не только сущие в мире, как мы сами, но и само бытие, ибо сущие, которые мы одобряем как хорошие, участвуют в бытии. Отсюда в каждом одобрении какого-либо сущего также одобряется и показывающее себя в нем бытие. Да, мы можем само бытие одобрять как основное условие всего прочего, когда, например, вместе с Аристотелем говорим: бытие лучше, чем не-бытие. Когда мы находимся в переживаниях смысла, мы убеждены, что это хорошо — здесь быть (*dasein*). Но, смущенные абсурдом, мы спрашиваем себя: а хорошо ли быть? До тех пор, пока мы еще заботимся о нашем самосохранении, по меньшей мере имплицитно (в глубине себя) убеждены в добре бытия. Поэтому мы боимся смерти, так как она угрожает нам не-бытием.

Следовательно, добро (*Gutheit*), как и истина, есть трансцендентальное имя бытия. В абсолютном бытии Бога добро (*Gut*) тождественно с этим бытием, как тождественны истинное и истина, а также равным образом добро (*Gutheit*). Здесь проявляется себя тождество божественного бытия с божественным духом. Бог есть единство бытия и духа.

Единство добра и истинного Платон определил как красоту. В диалоге «Федр» это означает, что на долю прекрасного выпало быть одновременно самым светлым, сияющим и достойным любви, тем, что привлекает к себе всякое желание (*Begehren*). Подобным образом Фома Аквинский разъясняет, что прекрасное приносит в добро истину и тем самым есть единство истины и добра. Самое сияющее есть самое очевидное (*Offenbarste*) и более всего познаваемое. Одновременно оно достойно удивления. Его

присутствие захватывает нас своим блеском, в сиянии наполняет и вдохновляет людей. В нем наше здесь-бытие (Dasein) восходит до своего смысла. В «Пире» Платона Диотима, пророчица из Мантинеи, объясняет Сократу, что если человеку где-либо жизнь и является достойной жизни, то это происходит в опыте красоты. Именно поэтому это не только самое сияющее, но и самое достойное любви.

Всеобъемлющая горизонтность, которая определяет как прекрасное, так и истинное и добро, показывает себя даже в нашей повседневной речи. В этой речи в отношении ко всем сферам действительности звучит определение «прекрасный» (schön). Мы говорим о прекрасных временах, делах, домах, картинах, звуках, звездах, растениях, животных, ландшафтах, садах, людях и т. д. Кроме того, игры, еда и напитки, состояния и события становятся предметом эстетических суждений. Все может нравиться или не нравиться, все кажется красивым или безобразным. Мир, в котором мы живем, определен тем самым через тройкий горизонт, так как в нем согласуются истинное, доброе и прекрасное. Этот горизонт есть горизонт бытия. Истина и добро в полной мере осуществляются лишь в прекрасном. Бытие идет как бы к самому себе, восполняя себя как истинное и доброе в прекрасном. Это событийный характер, абсолютное свершение бытия. В этом горизонте бытие осуществляет свой смысл. Оно существует само по себе и для себя в Боге в его абсолютной полноте. Оно есть бытие Бога, которое в своей абсолютной красоте всегда находится на вершине смысла и все же при этом бесконечно к нему восходит. Ему предоставляет Бог человека в том тройственном горизонте в конечных способах участия. Тем самым Бог проявляет себя как смысловое основание, из которого исходит всякое бытие. Он настигает нас во всех переживаниях смысла. В них мы касаемся Бога как единства самого сияющего и самого достойного любви в отражении и подобии. Но переживания смысла вновь и вновь ставятся под вопрос в противоположном опыте абсурда. В связи с этим возникают проблемы, которые требуют отдельного разбора. Здесь мы дадим лишь указание: в бессмыслице мы можем страдать лишь потому, что призваны к смыслу и знаем о нем, пусть даже чаще лишь приблизительно. Бессмыслица имеет своей предпосылкой смысл. Это соотношение нельзя перевернуть. Можно сказать и так: смысл первичнее абсурда, однако есть и возможность для извращений бессмыслицы.

О концепции любви Дионисия Ареопагита

БЕАТЕ РЕГИНА ЗУХЛА

Suchla B. R. Wenn die Liebe sich verstromt. Zur Liebes-Konzeption des Dionysios Areopagita // Philotheos. International Journal for Philosophy and Theology. No. 2. 2002. P. 142–154. —
Перевод с немецкого Эльфира Сагетдинова

Классическая литература богата на крылатые изречения о любви. «Я рождена любить, не ненавидеть»¹ — эти слова Софокл вкладывает в уста Антигоны, и они обращены к Креонту в ответ на его требование бросить павшего в единоборстве около Фив ее брата Полиника как врага страны. Легкая сентенция Вергилия *Omnia vincit Amor*² [«Все побеждает любовь»], казалось бы, противоречит этой трагически страждущей любви Антигоне. Высказывание Гекатона *Si vis amari, ama!*³ [«Хочешь быть любимым — люби»], которое Сенека преподносит своему другу Луцилию, является, напротив, дружеским напоминанием о взаимности отношений. Наконец, Августин своим призывом *Dilige, et quod vis fac!*⁴ («Люби — и достигнешь желаемого») указывает на любовь как основу всякого успешного действия.

Конечно, не требуется крылатых слов, чтобы установить: любовь существует, каждый переживает ее активно, каждый встречается ей пассивно. Таким образом, она являет себя как обычный феномен. Однако любовь указывает и на основание человеческого существования. К тому же она показывает себя как

1. Sophokles. *Antigone* 523 (Софокл. Антигона. Пер. С. Шервинского // Софокл. Трагедии. С. — П. 2005. С. 190. — *Прим. пер.*).
2. Vergil. *Bucolica* 10, 69.
3. Seneca. *Epistulae morales* 9, 6.
4. Augustinus. In *epistulum Ioannis* 78, PL 35, 2033.

основополагающий феномен, поэтому он раздробляется на множество иногда весьма различающихся способов проявления. Для этого древнегреческий язык имеет наготове такие слова, как ἀγάπη, ἔρωϛ, φιλότης, φιλία⁵; латынь, к примеру, caritas, amor или dilectio⁶; в немецком языке, в котором на этот случай нет такого разнообразия, те или иные оттенки значения слова «любовь» (Liebe) передаются за счет прилагательных: заботливая любовь, телесная любовь, дружеская любовь и т. д. Все эти понятия позволяют увидеть, что слово «любовь» есть относительное понятие, которое подразумевает большое разнообразие видов отношений. Но притом, что любовь бывает и обычной, и основополагающей, и той и другой одновременно, она окрыляет фантазию и побуждает к мышлению.

Уже давно мыслители пытались это богатство отношений привести к некоему единству: Эмпедокл, Платон, Аристотель, Плотин, Августин — это ранние примеры; за ними следовали Бернар Клервоский, Фома Аквинский, Лейбниц, Фенелон, Паскаль, Руссо, Шеллинг, Шлегель, Шлейермахер и многие другие⁷. И все же самой влиятельной из них является концепция Дионисия Ареопагита⁸, который в центральной части своего трактата «О божественных именах», то есть в рамках своего рассмотрения блага, изложил учение о любви⁹. Развернутую там концепцию любви я ниже и представляю¹⁰, чтобы затем вкратце указать на ее великое значение и актуальность.

Ответ на философский вопрос об источнике любви получает у Дионисия Ареопагита космический смысл: любовь (ἔρωϛ) есть мироопределяющий принцип постольку, поскольку любовь при-

5. «Агапэ» (любовь), «эрос» (вожделение), «филотес» (дружба, привязанность), «филия» (любовная жажда). — *Прим. пер.*
6. Caritas (любовь, привязанность, уважение), amor (вожделение), dilectio (дружба). — *Прим. пер.*
7. К истории понятия ср. *Kuhn/Nusser* 1980, с. 290–318; *Schöpfung* 1980, с. 318–328.
8. О нем см., напр., у *Suchla* 1998.
9. *DN IV* 10–17 *Suchla* 1988, с. 48–54; *Suchla* 1990, с. 154–162.
10. Несмотря на то что она занимает в мышлении Дионисия Ареопагита центральную роль и к тому же имеет огромное влияние, в исследовательской литературе она не находит достойного места: *Kuhn/Nusser* (1980), например, или *Ruh* (1990) вообще не останавливаются на ней. *Horn* (1925) рассматривает только ареопагитовское понятие экстатической любви. *Völker* (1958) разрабатывает ἀγάπη в аспекте добродетельной жизни. *De Vogel* (1963, 1981a, а также 1981b) исследует прежде всего отношения между неоплатоническим ἔρωϛ и amor Боэция. *Rist* (1966) рассматривает вокабулу (ἔρωϛ — ἀγάπη) Дионисия Ареопагита. *Beierwaltes* (1985, 1986), *Osborne* (1994) и *Manos* (1995) исследуют ареопагитовское понятие любви прежде всего в его отношении к платоновской красоте и в аспекте неоплатонической традиции. *McGinn* (1994) рассматривает его в рамках мистической традиции. *Niarchos* (1995) исследует это понятие под углом зрения причинности, а *Andia* (1996) — генозиса. Хорошее введение в постановку темы сделали *Cayré* (1934), *Nygren* (1937), *Chydenius* (1970).

ходит вместе с Богом, и все ее различные виды основаны в Боге как Любви и приводят¹¹ к Богу как Любви¹², любви Бога к миру и человеку, любви человека к Богу, миру, человеку и самому себе.

1. ЛЮБОВЬ БОГА К МИРУ И ЧЕЛОВЕКУ

1.1. Сущность божественной любви

Божественная Сущность, как говорит Дионисий Ареопагит, непознаваема, отчего высказывания относительно нее невозможны. Но действия Бога допускают обратные умозаключения о Его сущности¹³. Благие действия божественной любви¹⁴ ведут поэтому Дионисия Ареопагита к высказыванию о Его Сущности: любовь Бога суть могущество (*Vermögen*) в смысле некоей силы¹⁵. Эта сила онтологически благая, так как она существует в Боге как в Благе и ради блага¹⁶. Кроме того, сила любви совершенна, так как Бог есть также Совершенство¹⁷. В качестве благой и совершенной силы она не только налична, но и двусловна¹⁸, так как является одновременно одобряюще-оценивающей (*wertbejahend*) и мотивирующей¹⁹. В качестве мотивирующей силы она побуждает к действию, в качестве ценностно-одобряющей устанавливает отношения²⁰.

*О концепции
любви
Дионисия
Ареопагита*

11. *1 Иоанн* 4,8: «Бог есть любовь».
12. *DN IV* 7, 15с, 16: ἀγάπη; *IV* 11, 15б,1: ἐρως.
13. См. *Suchla* 1988, 9 и далее.
14. *DN IV* 10, 155, 17–20.
15. *DN IV* 15, 161,1–2: δυνάμις [дюнамис].
16. *DN IV* 12, 158,14 и далее. «Почему же все-таки богословы иногда предпочитают называть Его Любовью и Приязнью, а иногда Любимым и Желанным? Потому что одного Он Причина, так сказать, Производитель и По-родитель, другое же Он есть. Одним он движим, другое же он движет, то есть как бы Сам Себя с Собой сводит и к себе двигает. Так что желанным и любимым его зовут как Прекрасное и Добро, Любовью и Приязнью — поскольку Он является Силой движущей и притом возводящей к Себе, единственному Самому по Себе Прекрасному и Добру, представляющему Собой как бы изъяснение Себя через Себя, благой выход из запредельного единства, простое, произвольное, импульсивное движение любви, предсуществующее в Добре, из Добра изливающееся сущему и вновь в Добро возвращающееся. В чем преимущественно и проявляется Его бесконечная и безначальная божественная Любовь, как некий вечный круг, по которому посредством Добра, из Добра, в Добре и в Добро совершается неуклонное, пребывающее и возобновляющееся» (Дионисий Ареопагит «О божественных именах» 4,14) (цитаты здесь и далее даются в переводе Г. М. Прохорова по: *Дионисий Ареопагит*. Сочинения. С. — П. 2002).
17. *DN XIII*, 22б,8 и далее.
18. *DN IV* 16, 161, 13–14: δύο ἐρωτικές δυνάμεις.
19. *DN IV* 14, 160, 1–15.
20. *DN IV* 14, 160, 3–4: τῷ μὲν κινεῖται, τῷ δὲ κινεῖ.

Мотивирующая сила²¹, согласно Дионисию Ареопагиту, движет божественную волю и действие таким образом, что Бог преднамеренно²² источает на сущее²³ то, что Он преднамеренно изливает в творение²⁴. Однако почему эта сила делает это? Что заложено в основе этого движения? По Дионисию Ареопагиту, движение основано, как уже было упомянуто, в онтологической благодати Бога, из которой следует благо практическое: Бог изливает Себя благодатно, потому что Он есть Сверхблаго²⁵. Каким образом же в таком случае следует мыслить это движение?

Бог как саморазличенное Единство, по Дионисию Ареопагиту, есть также Дух²⁶. Богу как Духу присущи теперь намерения (*Begriffe*) и выражения воли²⁷, поэтому движение есть некая последовательность выражений божественной воли. Эту последовательность, разумеется, не следует понимать как временную последовательность одного за другим, ибо существенное определение божественной Сущности, согласно Дионисию Ареопагиту, Его Все и все во всякое время²⁸. То есть Бог действует одновременно как Разделение и Единение и есть одновременно Разделенность и Единство; Он действует одновременно как Возникновение и Непрерывность и есть одновременно Инаковость и Тождественность; Он действует одновременно как Движение и Покой и есть одновременно Раскрытость и Сокрытость и т. д. Таким образом, божественные действия и божественное бытие, по Дионисию Ареопагиту, не ограничимы, они безграничны²⁹, без начала и конца, бесконечны³⁰. Вследствие названных выражений божественной воли Бог позволяет источаться из Себя Самого намерениям, предсуществующим в Его

21. *DN* IV 14, 16с, 6 и далее: *δύναμις κινήτικη*.

22. *DN* V 8, 188, 6–10.

23. *DN* IV 14, 16с, 9–11.

24. *DN* IV 2, 145, 15; 6, 15с, 2; IX 2, 208, 8–17; XI 2, 219, 23; 6, 223, 12.

25. *DN* IV 14, 16с, 10. Дионисий Ареопагит, примыкая к Плотину и Проклу, исходя из сути дела, выражает здесь аксиому, принятую в Средневековье: *Volunt diffusivum sui* («Добру подобает изливаться»).

26. *DN* VII, везде местами. К последующему см. также *Suchla* 2002a, 209 и далее.

27. *DN* V 8, 188, 6–10.

28. *DN* XIII 1, 226, 8; ср. *DN* I 4, 115, 13–15; I 6, 119, 6; XIII I, 226, 13 и далее. «Ведь богословие причинившему все приписывает все, и все разом, и воспевает Его как *Совершенного* и как *Единого*» (Дионисий Ареопагит «О божественных именах» 13, 1).

29. *DN* V 10, 189, 7–19с, 1. «Всех сущих ведь Начало и Окончание — Предсущий: Начало — как Причина, Окончание же — как Тот, ради Которого они существуют; образом превосходящим их кажущуюся противоположность, Он — и Предел всех, и Беспредельность всяких беспредельности и предела» (5, 10).

30. *DN* X местами.

Духе³¹. Это Себя-Самоисточение, согласно Дионисию Ареопагиту, следует схватывать как экстатическую черту божественной сущности³² и выход (Ekstase) в качестве трансцендирующего следствия Его мотивирующего могущества³³.

Но если отсюда Бог есть лишь Благо вместе со стремлением к Само-излиянию, то каким же образом в эту концепцию может быть встроено зло, злое, дурное (malum)? И откуда оно приходит (unde malum³⁴)? Ответ на этот вопрос, который обстоятельно разбирается Дионисием Ареопагитом³⁵, вытекает из ответа на вопрос о бытии конечного сущего.

Результатом божественной разделяющей активности, то есть действия Бога, является, по Дионисию Ареопагиту, творение³⁶, которое содержит в себе мир во всем его наличии бытия. Так как мир, по Дионисию, предсуществует в Боге и, таким образом, есть форма самопредставления Бога, этот мир может быть понят и как отображение Бога³⁷. Это отображение никоим образом не совершенное, а представляет собой лишь некую частичную картину. Таким образом, тварное бытие конечно, оно есть онтологический результат божественного творящего исхождения (Hervorgangs), ограничение неограниченного и определение неопределенного³⁸. Сущее, однако, по Дионисию Ареопагиту, не только определено, ограничено и конечно, оно также саморазличенно в ступенях, причем эту ступенчатость бытия следует понимать как иерархию, то есть как истинный порядок, который подобает освятить³⁹. Иерархия этого порядка определяется из сущего, причастного к Богу: чем более высшая степень

31. *DN IV 14, 160,10.*

32. *Kobusch 1995*: «Через эту характеристику в себе непознаваемой, единообразной, саморазличенной божественной Сущности как экстатической Любви Дионисий решительным шагом вышел за пределы концепций неоплатоников, Плотина и тем более Прокла».

33. *DN IV 13, 158,19–159,14.*

34. Откуда зло? (лат.).

35. *DN IV 18–35, 162, 6–179, 13.* К этому ранее: *Schäfer 2002.*

36. Тварное бытие, тварь.

37. *DN II 8, 132,15.* «Нет ведь точного подобия между следствиями и причинами: следствия воспринимают образы причин, сами же причины для следствий за пределами и существуют выше их, согласно самому своему изначальному смыслу. Если воспользоваться примером из нашей жизни, то наслаждения и печали считаются причинами того, что человек наслаждается и печалится, сами же они не наслаждаются и не печалются. И о греющем и жгущем огне не говорят, что он сам обжигается или греется. И если кто-то скажет, что саможизнь живет или что самосвет освещается, тот скажет, по моему мнению, неправильно, если только не скажет это в каком-то ином отношении, ибо то, чем характеризуются следствия, заранее в избытке заключено в причинах как свойственное их существу» (Дионисий Ареопагит «О божественных именах» 2,8).

38. Напр., *DN V 9, 189,4* и далее; *DN XIII 1, 226,11.*

39. СН и ЕН повсюду.

причастности к Богу, тем большая близость к Богу⁴⁰. Отсюда затем проистекают небесная и церковная иерархии, соответственно, с тремя триадами, то есть с восемнадцатью чинами⁴¹, организованными по нисходящей последовательности от верхнего до нижнего⁴². Они не распадаются благодаря Богу, что, по Дионисию Ареопагиту, означает: с одной стороны, Бог имманентен всему сущему, а с другой — Бог есть встречное отношение ко всему сущему, и все сущее имеет участие в Боге⁴³. Так каким же образом Дионисий Ареопагит помещает понятие зла (злое, дурное, худое, ужасное, больное и т. д.⁴⁴) в свою концепцию иерархического порядка сущего?

Зло, согласно Дионисию Ареопагиту, бесспорно существует в мире, оно причиняет порчу и разрушение⁴⁵. Значит ли это теперь, что зло имеет бытие? Зло, по Дионисию Ареопагиту, не может иметь бытия, ибо все, что есть, приходит из абсолютного блага, и абсолютное благо не включает в себя противоположность самого себя, то есть зло, и не может порождать его из себя⁴⁶. Но поскольку также невозможно возникнуть чему-то из ничего и это что-то не уходит в ничто, зло не имеет бытия⁴⁷. Но если оно не имеет бытия, тогда какова его причина?

Так как, по Дионисию, Ареопагиту благо — как благодать — изливается только благим образом и, следовательно, никакое сущее, даже демоны⁴⁸ или материя⁴⁹, не могут быть в своем существе дурны или злы⁵⁰. Бог, Добро не есть причина зла. Но поскольку Бог, Добро является причиной всего сущего, постольку зло

40. *DN V 3*; далее *Suchla 1996*, 215 и далее. См. также, напр., *Carroll 1983*. «Если же божественные умы превосходят остальные существа, живут выше прочих живущих, разумеют и знают то, что превышает чувства и разум, и больше всех сущих стремятся к Прекрасному-и-Добру и причастны к Ним, то они и ближе к Добру, как более Ему причастные и большее количество больших благ от Него получившие, — подобно тому, как осмысленные существа превосходят чувствующие даром разума, те прочих — чувствами, а другие остальных — наличием жизни. И мне кажется, верно то, что более причастные единому беспредельно-дарующему Богу ближе к Нему, чем остальные, и более божественны» (Дионисий Ареопагит «О божественных именах» 5,3).
41. См. *Suchla 2002a*, примечание 27; см. также издание, не перестающее быть фундаментальным: *Roques 1983*.
42. Девять чинов небесных и девять чинов церковных.
43. См. *Suchla 2002b*.
44. Это «философская лексика в рамках гнезда значений слова «зло»» (*Marguard 1980*, 653).
45. *DN IV 19* и далее.
46. По положению *Аристотеля* о противоречии (Метафизика IV 3–8, в особенности 1005b 19 и далее).
47. *DN IV 19*, 30.
48. *DN IV 23*.
49. *DN IV 28*.
50. *DN IV 26*.

не имеет ни бытия и ни причины⁵¹. Но если зло не имеет ни бытия и ни причины, как же тогда его можно объяснить?

По Дионисию Ареопагиту, причина как производящее выше следствие содержит более бытия, чем то, что произведено, то есть причиненное⁵². В соответствии с этим возможно ошибочное развертывание причиненного сущего. Зло основано в этом возможном ложном развертывании сущего⁵³, оно слабость и недостаток, имеющие место в том или ином сущем или добре, которому это присуще в различных формах и по разным ложным и ослабленным причинам⁵⁴. Зло есть, следовательно, изъян в добре (Defekt) и не имеет как таковое, по Дионисию Ареопагиту, никакого собственного онтологического места, а имеет в качестве нарушения какого-либо доброго порядка некое зависимое существование лишь только через другое⁵⁵, некую реальность лишь только через другое⁵⁶.

Дионисий Ареопагит, понимая зло как некий *deficiens bonum* (ущербное добро), самоё зло зла лишает власти, превращает зло в ничтожность и таким образом создает христианскую метафизику зла, которая выступает как нечто противоположное неоплатонической онтологии блага⁵⁷. Каким же образом теперь в рамках этой концепции зла Дионисий Ареопагит ставит проблему теодицеи, а именно вопрос о справедливости Бога?

Дионисий Ареопагит дает ответ в учении о достоинстве (*Würde*) и цене (*Wert*): божественная справедливость проявляется в том, что Бог каждое сущее наделяет тем, что ему полагается по его достоинству или его ценности (или, формулируя иначе, по его бытийной силе)⁵⁸. Доля, полагающаяся человеку, есть, по Дионисию Ареопагиту, его свобода, то есть его свободная воля. Эта воля делает возможным любое зло, также и отречение от Бога. Правда, зло, поскольку не имеет, как было сказано, никакого собственного места, как таковое не может быть непосредственно интенциональным или непосредственным предметом творческого акта, а может быть рассмотрено лишь только в свете

51. *DN* IV 19, 30.

52. *DN* V 6,8.

53. *DN* IV 20; 26.

54. *DN* IV 20; 30–32. «И если полностью уничтожить добро, не останется ни сущности, ни жизни, ни желания, ни движения и ничего другого. Так что порождать после гибели есть не способность зла, но появление меньшего добра, подобно тому как болезнь представляет собой недостаток порядка, но не его полное отсутствие» (4,20).

55. *DN* IV 31, 176, 16–177, 2.

56. См. *Mühlenberg* 1969.

57. *Riesenhuber* 1980, 670.

58. *DN* VIII, 204, 5; 11; 20.

Добра⁵⁹. Бог, позволяя человеку свободу ко злу и предоставляя также свободу от Него, то есть Бога, отпадать, проявляет по отношению к человеку справедливость⁶⁰. С другой стороны, эта божественная справедливость делает возможным встречное обращение человека к Богу как к своей цели⁶¹, которая как следствие Его мотивирующего могущества изливается сама, и обосновывает общий универсум и объединяет его⁶². Что же, по Дионисию Ареопагиту, вызывает это божественное Само-излияние и как можно представить себе это основание универсума и его объединение?

Действие Само-излияния, по Дионисию Ареопагиту, тройное⁶³:

1. Бог творит мир вместе с его иерархическим порядком, равно как и человека⁶⁴.
2. Бог являет себя⁶⁵.
3. Бог дарит озарение, то есть могущество познания⁶⁶.

Это теперь означает: когда любовь изливается, она действует творчески, общительно, познавательно. Обоснование универсума как божественного творения мира есть, во-первых, как уже было сказано, волевое и свободное от времени излияние намерений⁶⁷, предсуществующих в Духе Бога, во-вторых, их иерархическое структурирование и организация⁶⁸ и, в-третьих, их онтологическое, гносеологическое, этическое связывание и объединение⁶⁹.

Выше поставленный вопрос об объединении, согласно Дионисию Ареопагиту, следует разрешить следующим образом. Средой⁷⁰ объединяющей силы является иерархически установленная общественная структура, которая состоит из трех рангов: вышестоящего, равного или нижестоящего — и вводит эти ранги в активные отношения друг с другом. Эти отношения характеризуются через опеку (*πρόνοια*) вышестоящих над нижестоящими, через взаимоподдержку равных (*ἀλληλοουχία* или *κοινωνική ἀλληλοουχία*, *κοινωνία*, *ἀλλήλων συνοχή*) и через встречное обра-

59. *DN IV* 20, 167, 7: *πρὸς τὸ δοκοῦν καλὸν* (с щепоткой добра; ср. уже в «Государстве» Платона, 505 d–e).

60. *DN VIII* 8.

61. *DN I* 5, 117, 16; *IV* 4, 148, 14–18.

62. *DN IV* 7, 152, 4: *τὰ ὅλα συνέχοι*; 15, 161, 2: *δύναμις ἐνοτική*.

63. См., напр., *Suchla* 1996, 2002a и 2002b.

64. *DN IV* 14, 160, 9: *ἀγαθὴν πρόοδον*.

65. *DN IV* 14, 160, 8: *ἐκφανσιν ὄντα ἑατοῦ δι' ἑατοῦ*.

66. *DN IV* 2, 145, 14 и далее *τῷ ἐκεῖθεν ἐχβλυζομένον ἐλλαμψεον*.

67. *DN IV* 14, 160, 10. См. *Suchla* 2002b.

68. См. также *Suchla* 2002b.

69. Так же, как в прим. 38.

70. Об иерархическом опосредовании см., напр., *Goltz* 1974.

щение нижестоящих к вышестоящим⁷¹: «Назовем ли мы Любовь божественной, либо ангельской, либо умственной, либо физической, давайте представим Ее себе как некую соединяющую и связывающую Силу, подвигающую высших заботиться о низших, равных общаться друг с другом, а до предела опустившихся вниз обращаться к лучшим, пребывающим выше»⁷². К мотивации этих социальных взаимодействий присоединяется мотивация самосохранения⁷³. Соединяющая и связывающая сила любви, согласно Дионисию Ареопагиту, есть тогда движение и «над миром», и «в мире»⁷⁴, действуя в ступенчатом бытии сверху вниз и снизу вверх⁷⁵, и это есть основа взаимосвязанности сущего.

Если *мотивирующая* сила Бога движет Его волю и Его действия таким образом, что Он преднамеренно и творчески изливается на сущее, то тогда встает вопрос о действии *одобряюще-оценивающей* силы Бога.

Движение к излиянию предсуществующих в Духе намерений имеет своей предпосылкой, как было сказано выше, их оценивающее одобрение, поэтому могущество этого божественного благословения⁷⁶ простирается, по Дионисию, также на все, что есть⁷⁷. Разумеется, и это оценивающее одобрение следует понимать иерархически, или сформулируем иначе: цена, подходящая каждому сущему, измеряется по тем дарованиям, которыми Бог наделил это сущее и которые обеспечивают этому сущему его место⁷⁸. Одновременно могущество благословения устанавливает, согласно Дионисию Ареопагиту, отношения между Богом и всяким сущим⁷⁹, которые снова выверяются по цене, назначенной тому или иному сущему⁸⁰ и описываются вышеназванным понятием причастности. Ее степень зависит от близости к Богу,

71. DN IV 7, 152, 16–18; 10, 155, 9–11; 12, 158, 16–18; 13, 158, 19–159, 3; 15, 161, 1–5. Источником этой идеи, несомненно, является Прокл; см. также Suchla 1988, прим. 108.

72. DN IV 15, 161, 1–5.

73. DN IV 10, 155, 11.

74. DN IV 16, 161, 7.

75. DN IV 15–17.

76. Корневое гнездо слова *ἀξία* (*ἄξιος*, *ἄξιόω*) в трактате Дионисия Ареопагита многократно используется; я насчитала 84 случая, в 31 случае из них было использовано *ἀξία*.

77. DN VII 7, 204, 11: *κατὰ τὴν ἐκάστῳ τῶν ὄντων ἐπιβάλλουσαν ἀξίαν*.

78. DN V 3; см. Suchla 2002b. Здесь ставится поднятый выше вопрос о теодицее, то есть о справедливости Бога, на который Дионисий Ареопагит отвечает в DN VII 7–9.

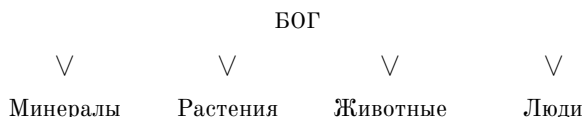
79. Напр., DN II 5, 128, 14–129, 3; V 5, 183, 15; VIII 5, 203, 1–4. Корневое гнездо *μετοχή* (*μετέχειν* и т. д.) используется в трактате столь же многократно; я насчитала 56 случаев употребления *μετέχειν*.

80. DN VIII 8, 205, 15: *ἀπονέμειν τὰ κατ' ἀξίαν*; ср. VIII 7, 204, 5–19 и далее; IX 10, 214, 4 и далее.

что означает: степень (иерархически установленной) близости к Богу диктует характер отношения.

Если следовать Дионисию Ареопагиту, то можно установить одобряющее божественное могущество по двум видам отношений:

1. Пропорциональное (*κατ' ἀξίαν* [по достоинству]) отношение без аспекта взаимности⁸¹.



2. Персональное отношение со взаимностью⁸².



Поскольку Бог в своих Любви, Величии, Совершенстве и т. д. недостижим (*ἐπέκεινα πάντων*), постольку это отношение всегда асимметрично, оно базируется на асимметричной взаимности⁸³.

Вместе с этим, в согласии с Дионисием Ареопагитом, очерчены сущностные признаки любви Бога к миру и человеку и даны ответы на вопросы: что, как, почему, где и для чего любовь существует и действует в мире? Что теперь это значит для любви человека?

2. ЛЮБОВЬ ЧЕЛОВЕКА К БОГУ, МИРУ, ЧЕЛОВЕКУ, САМОМУ СЕБЕ

2.1. Сущность человеческой любви

Человек обладает, по Дионисию Ареопагиту, предоставленной ему Богом свободой⁸⁴, чтобы признать сущность и действия божественной любви образцом и решиться следовать этому образцу божественной любви⁸⁵. В таком случае это путь подражания

81. *DN VIII 5, 203, 1 и далее; IX 9, 213, 7–14.*

82. *DN IV 11, 157, 5–7.*

83. *DN IX 6, 212, 1–4.*

84. О свободе см. выше, а также *Suchla 1992, 414–418*, и *Suchla 2002b*.

85. *DN IV 7, 152, 6: παραδειγματίζόν.*

Богу (θεομιμησία)⁸⁶, счастливая человеческая любовь, всегда подражающая любовь, в которой любовь Бога к сущему должна расцениваться как образец для человеческой любви к сущему⁸⁷. Но почему свободный человек должен решаться на подражание божественной любви?

Потому что, согласно Дионисию Ареопагиту, Бог есть Достойное, Его можно одобрить и вступить с Ним в отношения; потому что Бог, по Дионисию Ареопагиту, есть Цена стремлению и любви, то есть стремление и любовь имеет цену⁸⁸. Оценивающее одобрение включает в себя, по Дионисию Ареопагиту, открытое признание достоинства⁸⁹. Цель стремления и любви есть тогда уподобление Богу (ὁμοίωσις θεῷ)⁹⁰. Но в то время как любовь Бога, согласно Дионисию Ареопагиту, как совершенство божественного принципа⁹¹ есть совершенная любовь, вследствие аксиомы, что причина выше как производящее и содержит больше бытия, чем причиненное⁹², любовь человека как подражающая любовь также есть лишь несовершенная любовь. Как же теперь может быть определена ее сущность?

Поскольку, по Дионисию Ареопагиту, человеческая познавательная компетенция фрагментарна и небезошибочна, постольку у человека одобрению цены должно предшествовать ее познание. Подобно божественной любви, сущность человеческой любви есть тогда способность познавать ценность, чтобы одобрить ее, чтобы открыто признать ее, чтобы мотивировать направленные на нее волю и действие. Что это означает здесь содержательно?

2. Действия человеческой любви

Если следовать Дионисию Ареопагиту, то человеческое познание ценности, одобрения ценности и обращения — в качестве ἀξία ὄντων [достойного бытия] — распространяется на все, что есть, то есть на минералы, растения, животных и т. д. Это опять же означает — по аналогии с божественной любовью, — что можно выделить два вида отношений, в которые вступает человек:

86. Ср., напр., *DN* I 4, 112, 14; *EP* VIII 1, 171, 3–9. θεομιμησία и θεομιμητος в сочинениях Дионисия Ареопагита используются многократно; я насчитала 33 случая.

87. Евангелие от Иоанна 15,9: «Как возлюбил Меня Отец, и Я возлюбил вас».

88. *DN* IV 7, 152, 4–6; 14, 160, 2: ἐραστὸν καὶ ἀγαπητὸν.

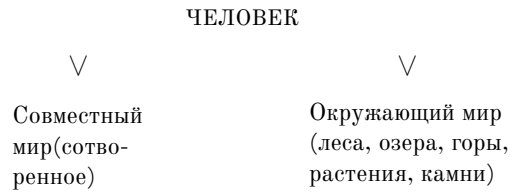
89. *DN* VII 4, 199, 18–200, 2; *EH* II, в особенности II 5, 71, 16; 6, 72, 1–7.

90. *DN* I 2, 110, 14; *DN* IX 6, 211, 13–212, 8.

91. *DN* XIII, 226, 8 и далее.

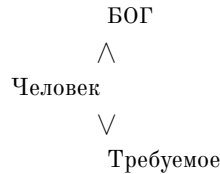
92. *DN* V 6, 8.

1. Пропорциональное (*κατ' ἀξίαν* [по достоинству]) отношение без аспекта взаимности⁹³.



2. Личное отношение к взаимности:

- 2а. асимметричные⁹⁴



- 2б. симметричные

Человек > Равные чины

Что означает это практически?

По Дионисию Ареопагиту⁹⁵, названные отношения мотивируют к приведенным выше общественным взаимодействиям, которые включают самосохранение. При этом пропорциональное отношение требует лишь попечительного, защищающего и сохраняющего действия, в то время как личностное отношение требует все без исключения. Что означает это содержательно?

Встречное движение (*ἐπιστροφή*) предполагает, по Дионисию, встречное отношение к Богу как Цели (*τέλος*) всего сущего⁹⁶. Его вершина есть *unio mystica* (мистическое единство), которое между тем достижимо лишь только на пути мистического видения⁹⁷. Забота (*πρόνοια*)⁹⁸, по Дионисию Ареопагиту, понимается как озабоченно-провидящее существование (*Dasein*) для доверия, помощи, предупредительности, прощения, жизнеобеспече-

93. *DN VIII 5*, 203, 1 и далее; *IX 9*, 213, 7–14.

94. Об отношении Бог–человек см. *Suchla 2002b*.

95. Ср. о мотивирующей силе Бога: *DN IV 7*, 152, 16–19; 12, 158, 13–18; о мотивирующей силе человека: *DN IV 10*, 155, 8–13; 13, 158, 14–159, 3; о мотивирующей силе вообще: *DN IV 15*, 161, 1–5.

96. См. основополагающий труд *Поля Обэна: Aubin 1963*. См. также *Suchla 2002b*.

97. См. *Suchla 2002a*, 214–216.

98. О метафизическом понятии *πρόνοια* («пронойя») ср., напр., *Brons 1977*.

ния, передачи знаний, сплоченности, добра⁹⁹. Защите (*ἀσφάλεια*, *ἀσφαλίζω*) при этом отводится первостепенная роль¹⁰⁰. В сравнении с этим присоединение (*ἀλληλουχία*, *κοινωνία*, *ἀλλήλων συνοχή*) предполагает заботу об общественной мысли, которая во что бы то ни стало включает и сохранение наличного¹⁰¹. Что теперь достойно внимания в изображенной здесь концепции любви Дионисия Ареопагита?

Дионисий Ареопагит не только предлагает онтологическую и метафизическую концепцию феномена любви, опосредованного формально и материально тем, что есть любовь, но также неявным образом претендует на роль и смену ролей того, кто любит¹⁰², ибо образ поведения и поступки любящего, по Дионисию Ареопагиту, связаны как с иерархической, так и с общественной позицией, а также с существенно-бытийной (*ontisch*) позицией, на основании которой понимает себя действующий или поступающий тем или иным образом. Если он смотрит наверх, на высших должностных лиц церковной иерархии, он понимает свое положение как положение иерархической или иерархически-бытийной подчиненности; если он рассматривает свою собственную сферу, то есть ближнего в полагающемся ему положении, то он видит свое положение как иерархическое и бытийное равенство; если он направляет свой взгляд к нижнему, к животным, растениям, земле и т. д., он постигает свое положение как бытийное превосходство.

Рефлексия на свое собственное положение неявным образом трансформирует — так, как я понимаю здесь концепцию Ареопагита, — понятие бытийного и иерархического положения в понятие роли, то есть бытия в качестве кого-то, роль, которую размышляющий над своими действиями и поведением сначала должен осмыслить и затем, после того осмысления своих действий и поведения в поставленности над, под и рядом, сможет принять на себя в свободном выборе; из положения подчиненности, равенства и превосходства формируется соответствующая роль.

Наряду со своим бытийным и иерархическим положением и ролью человек — так далее следует интерпретировать Дионисия Ареопагита — должен постичь свою собственную *перемену* роли, ибо его роль изменяется в направлении его рассмотре-

99. О содержании *πρόνοια* см. также *DN* IV 11, 157, 5 и далее; V 1, 180, 8–181, 15; XI 3, 220, 7–11; 5, 221, 7–10; XII 2, 225, 1–3; 3, 225, 12 и далее; Ер 8, 173, 14–175, 4; Ер 9, 3, 201, 12 и далее. Корневое гнездо *πρόνοια* (*προνοέω*, *προνοητικός* и т. д.) используется в трактате Дионисия Ареопагита весьма часто; я насчитала всего 89 (!) случаев; из них только на *πρόνοια* выпадает 46 (!).

100. См. *DN* IV 116, 157б, 5 и далее; *DN* VIII 5, 202, 21 и далее; 203, 1 и далее; X 1, 215, 1–3; XI 1, 218, 3 и далее.

101. *DN* IV 10, 155, 9–11.

102. Подробнее об этом см. *Suchla* 2002b.

ния. Если любящий человек смотрит на высшего, он поступает и ведет себя в роли подчиненного; если он смотрит на стоящего рядом с собой, он действует и ведет себя в роли равного; если он смотрит на нижестоящего, он ведет себя в роли превосходящего. К той или иной роли привязано соответствующее этой роли определение и действие человека. Через это мышление трансформации бытийного и иерархического положения в роль и трансформации бытийного и иерархического положения в изменение роли, распределения различных определений и действий, которые связаны с изменением положения и роли, а также их свободно избранного допущения, Дионисий Ареопагит связывает проблематику положения и роли человека с проблематикой его свободы — какое прогрессивное, по-современному изощренное мышление! Так в чем же состоит его значение и актуальность?

Уже давно проект Ареопагита стал интерпретироваться как в рационально-спекулятивном ключе, так и в религиозно-мистическом. Так, с одной стороны, на него ссылаются такие мистики, как Иоганн ван Рейсбрук, Генрих Сузо, Иоганн Таулер или Св. Хуан де ла Крус, с другой — такие спекулятивные мыслители, как Альберт Великий, Фома Аквинский, Марсилио Фичино, Джордано Бруно, Фридрих Вильгельм Шеллинг и даже Эдит Штайн. Фома Аквинский, например, обстоятельно комментировал трактат Дионисия Ареопагита о любви¹⁰³ и полемизировал с ним в своих собственных трудах¹⁰⁴. Благодаря томизму было создано сущностным образом понимание любви Нового времени. Но в чем тогда заключается во времена отказа от эсхатологии и сотериологии актуальность представленного здесь образца?

Актуальность заключена в распространении охранения на все сущее. Основа этого распространения есть понимание любви как могущества и способности признавать всякое сущее, то есть все, что есть, как ценность (имеющее цену), утверждать, вступать с ним в отношение, признавать себя ответственным за это отношение и мотивировать свои намерения и действия на будущую совместную деятельность, сохранение и защиту. Во времена, в которые индивидуально и коллективно, внутри государства и между государствами защите сущего должна отводиться все возрастающая роль¹⁰⁵, мы говорим о защите генов, нерожденной

103. *Pera* 1950, 131–154 (текст, комментарии, примечания).

104. *Thomas Aquinas*. Трактаты *De caritate* («О любви») и *Summa Theologiae* («Сумма теологии») I 20; II 1, 25; 26–28; II 2, 23, 33; 44 (в особенности полемика с понятием любви Аристотеля, Августина и Дионисия Ареопагита). О соотношении концепций Дионисия Ареопагита и Фомы Аквинского см., напр., *Ritacco-Gayoso* 1989.

105. Можно вспомнить, к примеру, недавние дополнения в конституцию ФРГ в части защиты окружающей среды и охраны животного мира.

жизни, органов, воды, животных, растений, природы, ландшафта, лесов, биологического многообразия, питьевой воды, окружающей среды, климата — позиция Дионисия Ареопагита по-казывает себя сверхсовременной моделью, которая может быть востребована на смену имеющихся парадигм: от признания достоинства человека к признанию ценности всего сущего, от признания ответственности за человека до признания ответственности за все сущее, от заботы о человеке до заботы о всем сущем, от защиты человека до всего сущего.

Сокращения

- DN (De divines nominibus) — «О божественных именах».
CH (De caelesti hierarchia) — «О небесной иерархии»
EH (De ecclesiast hierarchia) — «О церковной иерархии».
Ep (Epistulae) — письма (послания).
PL (Patrologia Latina) — Латинская патрология в 220 томах, изданная аббатом Ж. П. Минем.

Издания

- B. R. Suchla*, ed. Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysius Areopagita, De Divinis Nominibus // Patristische Texte und Studien 33, Berlin–New York 1990.
G. Heil, ed. Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita, De caelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, = Patristische Texte und Studien 36, Berlin 1991, 7–59, 63–132.
A. M. Ritter, ed. Corpus Dionysiacum II: De mystica theologia, Epistulae, = Patristische Texte und Studien 36, Berlin 1991, 141–150, 155–210.

Переводы

- B. R. Suchla*, Ps. — Dionysius Areopagita, Die Namen Gottes, eingeleitet, übers. und mit Anm. versehen, = Bibliothek der griechischen Literatur 26, Stuttgart 1988.
G. Heil, Ps. — Dionysius Areopagita, Über die Himmlische Hierarchie, Über die Kirchliche Hierarchie, eingeleitet, übers. und mit Anm. versehen, = Bibliothek der griechischen Literatur 22, Stuttgart 1986.
A. M. Ritter, Ps. — Dionysius Areopagita, Über die Mystische Theologie und Briefe, eingeleitet, übers. und mit Anm. versehen, = Bibliothek der griechischen Literatur 40, Stuttgart 1994.

Литература

32

Б. П. Зюгла

- Andia* 1996 = Y. de Andia, Henosis. L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite, = *Philosophia Antiqua* 71, Leiden–New York–Köln 1996.
- Aubin* 1963 = P. Aubin, Le problème de la conversion (ἐπιστροφή), Paris 1963.
- Beierwaltes* 1985 = W. Beierwaltes, Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt am Main 1985, insbesondere 148–154.
- Beierwaltes* 1986 = W. Beierwaltes, The love of Beauty and the Love of God, in: A. H. Armstrong (Hg.), *Classical Mediterranean Spirituality*, New York 1986, 292–313.
- Beierwaltes* 1998 = W. Beierwaltes, Platonismus im Christentum, = *Philosophische Abhandlungen* 73, Frankfurt am Main 1998.
- Brons* 1977 = B. Brons, Pronoia und das Verhältnis von Metaphysik und Geschichte bei Dionysius Areopagita, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 24, 1977, 165–186.
- Caroll* 1983 = W. J. Carroll, Participation and Infinity in Dionysius the Areopagite, in: *Patristic and Byzantine Review* 2, 1983, 54–64.
- Cayré* 1934 = F. Cayré, Les sources de l'amour divin, Paris 1934.
- Chydenius* 1970 = J. Chydenius, The symbolisme of love in medieval thought, Helsinki 1970.
- Goltz* 1974 = H. Goltz, Hiera mesiteia. Zur Theorie der hierarchischen Sozietät im Corpus areopagiticum, = *Oikonomia. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie* 4, Erlangen 1974.
- Horn* 1925 = G. Horn, Amour et extase d'après Denys l'Aréopagite, in: *Revue d'Ascétique et de Mystique* 6, 1925, 278–289.
- Kobusch* 1995 = Theo Kobusch, Dionysius Areopagita, in: Friedrich Niewöhner (Hg.), *Klassiker der Religionsphilosophie. Von Platon bis Kierkegaard*, München 1995, 84–98; 351–356.
- Kuhn/Nusser* 1980 = H. Kuhn/K. — H. Nusser, Artikel Liebe. I. Antike. II. Bibel, Patristik und Mittelalter. III. Neuzeit, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 5, 1980, 290–318.
- Manos* 1995 = A. Manos, The Neoplatonic Interpretation as to the Teaching of Divine Love in Dionysius Areopagite, in: *Diotima* 23, 1995, 55–59.
- Marquard* 1980 = O. Marquard, Artikel Malum. I. Einführung und Überblick, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 5, Basel 1980, 652–656.
- McGinn* 1994 = B. McGinn, *Die Mystik im Abendland*, Band 1: Ursprünge, Freiburg–Basel–Wien 1994, в особенности 233–269.
- Mühlenberg* 1969 = E. Mühlenberg, Das Verständnis des Bösen in neuplatonischer und frühchristlicher Sicht, in: *Kerygma und Dogma* 15, 1969, 226–238.
- Niarchos* 1995 = C. G. Niarchos, Good, Beauty and Eros in Dionysius' Doctrine of Divine Causality, in: *Diotima* 23, 1995, 106–108.
- Nusser см. Kuhn.

- Nygren* 1937 = A. Nygren, Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe, Bd. 2, Gütersloh 1937.
- Osborne* 1994 = C. Osborne, Eros unveiled. Plato and the God of Love, Oxford 1994.
- Pera* 1950 = C. Pera O. P., ed. S. Thomae Aquinatis in librum Beati Dionysii de divinis nominibus expositio, Turin–Rom 1950.
- Riesenhuber* 1980 = K. Riesenhuber, Artikel Malum. V. Patristik und Mittelalter, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 5, Basel 1980, 669–681.
- Rist* 1966 = J. M. Rist, A note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius, in: Vigiliae Christianae 20, 1966, 235–243.
- Ritacco-Gayoso* 1989 = G. Ritacco-Gayoso, Intelligible Light and Love. A note on Dionysius and St. Thomas, in: New Scholasticism 53, 1989, 156–172.
- Roques* 1983 = R. Roques, L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys, Paris 1954, переиздание 1983.
- Ruh* 1990 = K. Ruh, Geschichte der abendländischen Mystik, Band 1: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts, München 1990, в особенности 31–82.
- Schäfer* 2002 = Chr. Schäfer, Unde malum. Die Frage nach dem Woher des Bösen bei Plotin, Augustinus und Dionysius, Verlag Königshausen und Neumann, Würzburg 2002.
- Schöpf* 1980 = A. Schöpf, Artikel Liebe. IV. Zweite Hälfte des 19. und 20. Jh., in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 5, 1980, 318–328.
- Suchla* 1985 = B. R. Suchla, Eine Redaktion des griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum im Umkreis des Johannes von Skythopolis, des Verfassers von Prolog und Scholien, = Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philologisch-Historische Klasse 1985, Göttingen 1985.
- Suchla* 1988 см. Издания.
- Suchla* 1990 см. Переводы.
- Suchla* 1992 = B. R. Suchla, Textprobleme in der Schrift De Divinis Nominibus des Ps. Dionysius Areopagita, in: Augustinianum 32, 1992, 387–422.
- Suchla* 1995 = B. R. Suchla, Verteidigung eines platonischen Denkmodells einer christlichen Welt, = Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Göttingen 1995.
- Suchla* 1996 = B. R. Suchla, Wahrheit über jeder Wahrheit. Zur philosophischen Absicht der Schrift De divinis nominibus des Dionysius Areopagita, in: Theologische Quartalschrift 176, 1996, 205–217.
- Suchla* 1998 = B. R. Suchla, Art. Dionysius Areopagita, in: Lexikon der antiken christlichen Literatur, hg. v. S. Döpp / W. Geerlings, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1999, 174–177.
- Suchla* 2002a = B. R. Suchla, Dionysius Areopagita. Das überfließend Eine, in: Theologen der christlichen Antike, hg. v. W. Geerlings, Verlag Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2002, 202–220.

Suchla 2002b = B. R. Suchla, Subjektivität u. Ethik bei dem christlichen Neuplatoniker Dionysius Areopagita, in: Bochumer Studien zur Philosophie (выходит в ближайшее время).

Vogel 1963 = C. J. de Vogel, Amor quo caelum regitur, in: Vivarium 1, 1963, 2–34.

Vogel 1981a = C. J. de Vogel, Amor quo caelum regitur: Quel amour et quel Dieu?, in: Atti del Congresso di Studi Boeziani, Rom 1981, 193–200.

Vogel 1981b = C. J. de Vogel, Greek cosmic love and the Christian love of God. Boethius, Dionysius the Areopagite and the author of the fourth Gospel, in: Vigiliae Christianae 35, 1981, 57–81.

Völker 1958 = W. Völker, Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita, Wiesbaden 1958, в особенности 59–66.

Маркс и философия времени

ПИТЕР ОСБОРН

*Peter Osborne. Marx and the philosophy of time // Radical Philosophy (147).
Jan/Feb 2008. P. 15–22 — Перевод с английского Антона Фомина¹*

Каков вклад Маркса в философию времени? Или, другими словами, что темпорально- [ориентированное] прочтение сочинений Маркса должно внести в понимание философских аспектов его мысли? Как, например, это могло бы изменить конфигурацию отношений между историческими, аналитическими и политическими аспектами его творчества?²

Это не только, и даже не в первую очередь, историко- [философские] вопросы, но конструктивные и критические контрверзы современной философской ситуации: конструктивные потому, что только за парой известных — и весьма частичных — исключений (Антонио Негри и Моше Постон) темпорально-философская сторона мысли Маркса до сих пор систематически не исследована; критическая потому, что такое конструктивное исследование обещает пролить свет на [целый] спектр проблем, а также на специфическую современность мысли Маркса. Это благоприятное время для подобного исследования по ряду причин.

1. This article first appeared in *Radical Philosophy* 147 (2008), pp. 15–22, and is translated here with permission.
2. Это пересмотренный вариант текста, представленного в разных формах на ежегодных конференциях Общества европейской философии [Society for European Philosophy] (Университет Рединга [University of Reading], сентябрь 2005), журнала «Исторический материализм» [Historical Materialism] («К космополитическому марксизму» [Towards a Cosmopolitan Marxism], Лондон, ноябрь 2005), Центра современной мысли [Centre for Modern Thought], Университета Абердина [University of Aberdeen] (апрель 2006) и Современного восточно-азиатского исследовательского центра [Modern East Asian Research Centre], Лейденского университета [Leiden University] (семинар по «Марксизму и японской идеологии» [Marxism and Japanese Ideology], ноябрь 2007). Я признателен за дискуссии на этих мероприятиях.

Первая [причина]: в европейской философии существует растущее осознание того, что посткантовская философия в ее не-логических вариантах является прежде всего философией времени. В частности, она противопоставляет время бытию, чаще всего используя при этом самые разнообразные квази-«субъективные» временные формы. Данная установка по обыкновению ассоциируется с Хайдеггером (а в последнее время еще и с Бергсоном), но [в действительности] она по-разному проходит через всю традицию: от Гегеля и Ницше (через Дильтея, Уайтхеда и Гуссерля) к Лукачу и Беньямину и к Левинасу, Рикеру, Деррида и Делезу — если называть только самые выдающиеся фигуры. Действительно, даже логицизм неокантианства, логико-лингвистицизм аналитической философии и математический неоклассицизм Бадью отмечены ей (установкой. — *Прим. пер.*) в той мере, в какой они были созданы, [вполне] эксплицитно, как реакция против нее. Таким образом, определение положения мысли Маркса внутри философии времени есть в значительной степени ключ к [пониманию] взаимосвязи его мысли с более общей современной европейской философской традицией.

Данная традиция была изначально ориентирована на философию субъекта. Учреждение приоритета времени перед бытием способствует как утверждению принципа субъективности, так и одновременно постановке данного принципа под сомнение благодаря растворению границ субъекта во времени или разрушению [этих границ] с помощью времени. Таким образом, философия субъекта появлялась во многом — [если говорить] ретроспективно — как форма *философского управления* разрушительной силой времени, предназначенная для интеллектуального патрулирования бунтующих сингулярностей. Это именно та территория, на которой современное делезианское возрождение бергсоновской философии времени вступило в альянс с *пост-марксистской философией революции* Негри.

Вторая причина своевременности исследования темпорального измерения мысли Маркса заключается в том, что, несмотря на весь «марксизм» Делеза³, работы Маркса, тем не менее, выступают в качестве наиболее полемичных по отношению к делезовскому необергсонизму в философии времени. Это объясняется тем, что онтологический монизм, подчеркиваемый бергсоновским рассмотрением темпоральности и множественности, отрицает любую онтологическую значимость категории социального и, следовательно, любую фундаментальную самобытность исто-

3. См., напр., Matteo Mandarini, Marx and Deleuze: Money, Time, and Crisis, *Polygraph* 18, 2006, pp. 73–97.

рического времени. Такой монизм не может выдержать *ни одной* философской концепции истории⁴.

Данное противостояние есть современная форма 170-летней полемики между *пост*-гегелевской и *анти*-гегелевской философской проблематикой, открытой Фейербахом в [сочинении] 1839 года «К критике гегелевской философии», в тени Шеллинга. Это полемика, в которой как подлинный *пост*-гегелевский статус *пост*-гегелевских позиций, так и подлинный *не*-гегелевский статус *анти*-гегелевских позиций перманентно находятся под вопросом. По существу, это спор о приоритете понятий истории и времени. Как таковой он конституирует понятие истории как *проблему* внутри философии времени и [одновременно] конституирует понятие времени как *проблему* внутри философии истории. Наличествует двойная и асимметричная проблематизация времени и истории. В настоящий момент внутри философии «время» берет верх над «историей», которая по большей части появляется — если вообще появляется — в исключительно эмпирической форме. С другой стороны, время не столько проблематизируется, сколько зачастую просто постулируется в фундаментально-онтологическом смысле, в качестве продуктивного и творческого источника «событий».

Любое развитие философского наследия Маркса в противоположность этому новому монизму требует соблюдения трех условий: (1) существование особого социального бытия (это концепция человека Маркса); (2) [существование] особой темпоральности, связанной с этим человеческим бытием (темпоральности, укорененной в общественном производстве); (3) [того], что эта особая человеческая темпоральность есть или по крайней мере должна стать «исторической» в том смысле, который обыч-

4. В своем сочинении 1956 года «Концепция различия Бергсона» [Bergson's Conception of Difference] Делез претендует на обнаружение «подлинно исторической» (в противоположность «биологической») формы различения в рамках концепции жизни Бергсона, [изложенной] в «Заключительных комментариях» Бергсона к «Двум источникам морали и религии» [Two Sources of Morality and Religion] (1932), только для того чтобы тотчас же разрушить ее посредством онтологического возвращения к своему источнику:

Бергсон признает своеобразие исторического по отношению к витальному. Что это значит? Это означает, что с человеком и без человека различие становится сознанием, поднимает себя до самосознания. Если различие является биологическим, то осознание различия является историческим. Действительно, мы не должны преувеличивать функцию этого исторического сознания различия... Сознание уже существует и в самом различии. Сама длительность есть сознание, сама жизнь есть сознание... Если история есть то, что реанимирует сознание, или, скорее, то место, где оно себя реанимирует и полагает себя в действительности, то только потому, что это сознание, идентичное жизни, было спящим... Сознание у Бергсона не целиком исторично... только история является материей факта.

Gilles Deleuze, Bergson's Conception of Difference, in John Mullarkey, ed., *The New Bergson*, Manchester University Press, Manchester, 1999, pp. 42–65; pp. 51–2.

но ассоциируется с философскими концепциями истории. Такое понимание «истории», как непрерывное единение времени человека, тем не менее необходимо включает в себя посредничество с (разрыв с) тем, что мы могли бы назвать «абсолютным временем» или «временем как таковым». Именно последнее из трех утверждений является наиболее трудным для защиты не только из-за внутрифилософских трудностей, [связанных] с понятием истории (особенно тех, которые одновременно затрагивают как пространственный и геополитический аспекты единения, так и необходимо спекулятивную предопределенность «исходов» различного рода), но также из-за особой *де*-историзации темпоральности капитала или капиталистической социальности, которая по большому счету конституирует, хотя и никоим образом не исчерпывает, темпоральность социального для подавляющего большинства человечества сегодня.

В этом контексте в отношении теории капитализма именно Негри выступает в качестве конъюнктурно-привилегированного полемического соперника Маркса — с тех пор, как его критика марксовской теории стоимости является историко-политической критикой функции времени как меры стоимости, которая (в случае успешности) разрушит диалектическую связь, соединяющую политику Маркса с его анализом капитализма и поддерживающую его понятие истории. В работе над «Капиталом» Маркса Негри заново поднял вопрос о сети концептуальных связей между *временем, стоимостью и жизнью* в ситуации радикального изменения философских и политических условий, а именно [в ситуации] современной глобальной социальной гегемонии капитала и набирающей обороты [тенденции к] ее маргинализации, реализуемой посредством [появления] так называемой *анти*-глобализации или нового антикапиталистического движения. Собственное рассуждение Негри относительно данных условий в терминах «эмпирия» и «множество», как известно, проблематично, и я не буду обсуждать его здесь. Однако в мысли Негри есть ряд теоретических положений, касающихся отношений между *временем, стоимостью и жизнью*, которые не зависят от понятия множества, хотя они и обеспечивают теоретические условия [его функционирования]⁵.

5. Это относится главным образом к понятиям *реального поглощения, социализированного рабочего, живого труда и информационной экономики*. См.: Antonio Negri, *Marx Beyond Marx: Lessons on the Grundrisse* (1979), trans. Harry Cleaver, Michael Ryan and Maurizio Viano, Automedia/Pluto, London, 1991; *The Constitution of Time* (1981), in *Time for Revolution*, trans. Matteo Mandarini, Continuum, London and New York, 2003; *The Politics of Subversion: A Manifesto for the Twenty-First Century* (1989), trans. James Newall, Polity, Cambridge, 2005; Michael Hardt and Antonio Negri, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge MA and London, 2000, Part 3; Antonio Negri, Kairòs, Alma Venus, Multitudo (2000), in *Time for Revolution*.

Кроме того, коль скоро это остается строго непродуманным (в действительности неупомянутым), проблема истории остается под угрозой в работе Негри: как в облике качественной исторической новизны будущего (темпоральность которого утверждает Негри как «инновация» и «новое»), так и в облике временного целого (философское осмысление которого Негри явно и настойчиво отвергает). Временное целое появляется в последней работе Негри только в форме поглощения. Это происходит потому, что для Негри только капитал фактически (в противоположность только спекулятивному) единит, но способ единения капитала *де*-темпорализует или по крайней мере, по его словам, «*де*-потенциализует» время. Напротив, утверждается: творческая темпорализация живого труда разъединяет, что приводит к «*появлению* множественных, разнообразных и подвижных времен субъектов»⁶.

Впрочем, данный сценарий оставляет непроясненным как единство концепции коммунизма — время для Негри [не что иное, как] «реальный материал, из которого сделан коммунизм»⁷, — так и оправдание *непосредственной* онтологизации исторической формы труда, которая является для Негри необходимым этапом на пути элиминации истории как теоретической проблемы (вынужденно следуя Делезу в формальном отвержении всех мыслей о посредничестве). Тем не менее худо-бедно критика Негри обостряет проблему взаимоотношений исторического и онтологического аспектов мысли Маркса благодаря переложению ее в термины конкурирующих темпоральностей капитала и живого труда. Это именно та точка, в которой мысль Негри интересным образом пересекается с наследием первого поколения франкфуртской критической теории (Беньямин и Адорно) в таком [человеке], как Постон, несмотря на необычное и судьбоносное обстоятельство, что в работе Негри отсутствует какая-либо оценка коммерциализации. (Его критика трудовой теории стоимости привела к элиминации предмета потребления из его социальной аналитики, несмотря на тот факт, что начиная с раннего Лукача предмет потребления удерживался на почетном месте в аналитике западного марксизма — не на уровне политической экономии, но скорее как доминирующая социальная форма субъективации, то есть как «культурная» форма.)

То, что история и историческое время (а не только время и темпоральность) остаются на повестке дня современного мышления в их философских смыслах (и какими бы они ни были, им явно необходимо что-то делать со спекулятивным осмыслением *единства открытого будущего*), во многом является результатом их практической неустрашимости из некото-

6. Negri, *The Constitution of Time*, pp. 48, 55; cf. also p. 51.

7. *Ibid.*, p. 47.

рых *экстра*-философских дискурсов: в частности, тех, которые озабочены осмыслением глобального пересечения темпоральности капитала, коммуникативных и политических форм внутри горизонта вопроса о будущем. Другими словами, осмысление, [разворачивающееся] в рамках философского пространства, глобального пересечения темпоральности капитала, коммуникативных и политических форм заставляет мыслить понятие истории как спекулятивный горизонт единства их объекта. Это давление (то есть то, что заставляет нас мыслить понятие истории как спекулятивный горизонт единства объекта темпоральности капитала, коммуникативных и политических форм. — *Прим. пер.*) явно «современно», на самом деле оно является определяющей для самой категории современности. Важность работы Маркса здесь заключается в ее посредничестве между этим общим учреждением концепций истории и современности анализа общественных форм капитализма, который сам существует как в «философской», так и в исторической и социоэкономической формах⁸.

Мысль Маркса находится внутри мейнстрима *не*-аналитической философии времени в силу разворачивания иерархически организованной системы противоположных темпоральных пар, которая предвосхищает основную структуру европейской философии XX века, приведенной ниже [as follows].

ПАРЫ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЕЙ

Рассмотрим следующие два отрывка из работ Маркса:

... различные виды труда приравниваются друг к другу путем подчинения человека машине или путем крайнего разделения труда; труд оттесняет человеческую личность на задний план; часовой маятник сделался точной мерой относительной деятельности двух рабочих, точно так же как он служит мерой скорости двух локомотивов. Поэтому не следует говорить, что рабочий час одного человека стоит рабочего часа другого, но вернее будет сказать, что человек в течение одного часа стоит другого человека в течение тоже одного часа. Время — все, человек — ничто; он, самое большее, только воплощение времени. Те-

8. Из тех экстрафилософских дискурсов, генерирующих давление на философскую концепцию истории, [следует отметить] именно критику регионоведения, которая в настоящее время предлагает наиболее продуктивные точки зрения, из [перспективы] которых рассматриваются более конкретные геополитические смыслы универсализации абстрактных социальных форм. См.: Harry Harootunian, *The Empire's New Clothes: Paradigm Lost, and Regained*, Prickly Paradigm Press, Chicago, 2004; Gayatri Chakravorty Spivak, *Death of a Discipline*, Columbia University Press, New York, 2003.

перь уже нет более речи о качестве. Количество одно только решает все: час за час, день за день...

The Poverty of Philosophy, 1847⁹

41

Маркс
и философия
времени

... если отбросить ограниченную буржуазную форму, чем же иным является богатство, как не универсальностью потребностей, способностей, средств потребления, производительных сил и т. д. индивидов, созданной универсальным обменом? Чем иным является богатство, как не полным развитием господства человека над силами природы, то есть как над силами так называемой природы, так и над силами его собственной природы? Чем иным является богатство, как не абсолютным выявлением творческих дарований человека без каких-либо других предпосылок, кроме предшествующего исторического развития, делающего самоцелью эту целостность развития, то есть развития всех человеческих сил как таковых, безотносительно к какому бы то ни было *заранее установленному* масштабу. Человек здесь не воспроизводит себя в какой-либо одной только определенности, а производит себя во всей своей целостности, он не стремится оставаться чем-то окончательно установившимся, а находится в абсолютном движении становления.

В буржуазной экономике — и в ту эпоху производства, которой она соответствует, — это полное выявление внутренней сущности человека выступает как полнейшее опустошение, этот универсальный процесс овеществления — как полное отчуждение, а ниспровержение всех определенных односторонних целей — как принесение самоцели в жертву некоторой совершенно внешней самоцели. Поэтому младенческий древний мир представляется, с одной стороны, чем-то более возвышенным, нежели современный. С другой же стороны, древний мир, действительно, возвышеннее современного во всем том, в чем стремится найти законченный образ, законченную форму и заранее установленное ограничение. Он дает удовлетворение с ограниченной точки зрения, тогда как современное состояние мира не дает удовлетворения; там же, где оно выступает самоудовлетворенным, оно — *пошло*.

Grundrisse, Notebook V, January/February 1858¹⁰

Данные цитаты артикулируют два одинаковых набора концептуальных пар: один — социальный, другой — темпоральный, которые пронизывают сочинения Маркса.

9. Karl Marx, *The Poverty of Philosophy*, in Karl Marx and Frederick Engels, *Collected Works*, Volume 6, 1845–1848, Lawrence & Wishart, London, 1976, p. 127.
10. Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft)*, trans. Martin Nicolaus, Penguin/New Left Books, Harmondsworth, 1973, p. 488.

СОЦИАЛЬНЫЕ

капитализм	v.	коммунизм
наемный труд	v.	свободная активность
отчуждение	v.	присвоение
стоимость	v.	избыток

ТЕМПОРАЛЬНЫЕ

количественный	v.	качественный
однородная (гомогенная)	v.	абсолютное движение
пустота		становления

Важно, что обе части данной оппозиции опознаны Марксом как формы *ненасытной современности* в противоположность умеренной в удовольствиях древности. Следовательно, в гегелевском ключе мы можем сказать:

дурная бесконечность v. хорошая бесконечность

Существует ряд интересных особенностей относительно данных серий пар: например, они являются разновидностью дуализмов, которые произведены по необходимости для историко-политического судопроизводства и которые, таким образом, могут быть найдены эксплицитно даже у такого формального мониста, как Делез, хотя и не без помощи мифа¹¹:

государство	v.	кочевник
молярный или параноидальный	v.	шизофренический
время	v.	пространство

На самом деле темпоральные бинарности Маркса весьма точно предвосхищают дуалистическую концептуальную структуру мейнстрима европейской философии XX века.

«Плохое» время		«Хорошая» временность
время (пространственно представленное)	v.	длительность <i>Бергсон</i>
расхожее время временность/овременение	v.	исходная <i>Хайдеггер</i>
однородное пустое время (историзм)	v.	сейчас-время <i>Беньямин</i>

11. См.: Fredric Jameson, *Marxism and Dualism in Deleuze*, *South Atlantic Quarterly*, vol. 96, no. 3, Summer 1997, Special Issue: *A Deleuzian Century?*, pp. 393–416.

единое, однородное, в. конъюнктурное *Альтюссер*
непрерывное, дифференциальное
связанное время время

Примечательно, что, когда Лукач цитирует первый из двух вышеприведенных отрывков, [отрывок] из «Нищеты философии» Маркса в его эссе «Овеществление» из [сборника] «История и классовое сознание», он переходит к [установлению] перекрестной ссылки на отрывок из «Капитала» об отношении рабочих к машине, которую он резюмирует следующим образом: «короче говоря, оно [время] становится пространством»¹². Влияние Бергсона очевидно.

Тем не менее концепция «хорошего» *абсолютного* времени, [представленная] в отрывке из *Grundrisse* Маркса, не является [концепцией] бергсоновской длительности, но [скорее] «абсолютным движением становления» *человечности* — человекостановлением в строгом смысле; то есть становлением *большим, чем есть*. Экзистенциально-онтологическое значение этой формы времени не может быть более эксплицитным: «[человечность] ... *есть* [существует] в абсолютном движении становления». То, что появляется у Бергсона, Хайдеггера и даже у Бенямина прежде всего как онтологическое или экзистенциально-онтологическое различие между формами времени (в *Convolut J Аркад* Бенjamin пишет о *Jetztsein*, «теперь-бытии») ¹³ и существует у Альтюссера в качестве эпистемологического различия методологических подходов, присутствует у Маркса в качестве *историко-онтологического* различия, которое является внутренним по отношению к форме современного, как беспокойное стремление к новому. Кроме того, оно является диалектическим различием.

В отличие от местоположения «прыжка тигра» (фраза Бенямина), решимости (Хайдеггер) или «творческой эволюции» (Бергсон) *содержание* абсолютного движения становления появляется у Маркса в качестве «абсолютной разработки творческих возможностей». Кто-то может почувствовать натянутость в словосочетании «творческие возможности»: так же, как творчество отделяется от потенциальности, будущее отрывается от прошлого. Важно помнить, однако, что «современность не дает удовлетворения» здесь *ни в одной* из ее форм. И это не критика современности. Маркс не был только лишь современным — он был модернистом, как дает понять «Манифест коммунизма»¹⁴. Это

12. Georg Lukács, *History and Class Consciousness* (1923), trans. Rodney Livingstone, Merlin Press, London, p. 90.
13. Walter Benjamin, *The Arcades Project*, trans. Howard Eiland and Kevin McLaughlin, Harvard University Press, Cambridge MA and London, 1999, p. 391 (K, 2, 3).
14. Peter Osborne, 'Remember the Future? The *Communist Manifesto* as Cultural-

отсутствие удовлетворения, или «желания вообще» (Гегель), является экзистенциальным регистром свободы творчества, абсолютного движения становления. Здесь у Маркса историческая онтологизация современности существует в качестве фундамента свободы.

В первой цитате (из «Нищеты философии»), где время предстает исключительно плохим, [в качестве] количественной формы обсуждаемое противопоставление возникает не между двумя формами времени (временем отчуждения в противоположность полностью человеческому времени), но между временем самим по себе (фигурировавшим как количественное), с одной стороны, и человеком (фигурировавшим как качественное), с другой стороны. Время как мера появляется здесь как внешняя, навязанная мера; не имманентная качественная «мера» человека как такового, но как абсолютное движение становления, позволяющее себе становиться существующим. Именно хронологическое время, которое, согласно трудовой теории стоимости Маркса, является мерой стоимости, есть не что иное, как среднее общественно-необходимое рабочее время. Данное время является условием превращения продукта в товар. Однако, в отличие от некоторых недавних интерпретаций, это превращение продукта в товар не является временем самим по себе¹⁵. В действительности Маркс явно отвергает это:

... не следует говорить, что рабочий час одного человека стоит рабочего часа другого, но вернее будет сказать, что человек в течение одного часа стоит другого человека в течение тоже одного часа.

Именно рабочая-сила становится товаром (производство абстрактного труда) с его средней общественно-необходимой нормой, отмеренной в хронологическом времени. Абстрактный труд (под которым Маркс подразумевает общественные формы труда), производящий обмен ценностями, является «абстрактным» именно в силу редукции данного труда к количественным единствам (среднего общественно-необходимого) времени, которое сводит его главную функцию (это, в конце концов, переменный капитал) к тому, что [является] реализацией общей «силы». Эта сила (сила «живого труда»), таким образом, является не «фундаментально», но *исторически* онтологической: она — историко-онтологический продукт процесса производства капитала как целого. Понятия абстрактного труда и рабочей силы неотдели-

Historical Form', in *Philosophy in Cultural Theory*, Routledge, London and New York, 2000, ch. 4.

15. См., напр.: Wolf Heydebrand, *The Time Dimension in Marxian Social Theory*, *Time and Society*, vol. 12, nos 2/3, 2003, pp. 147–188, где утверждается, что в капитализме «само время» стало «товаром и меновой стоимостью».

ных трудов, «измеренных» во времени. Абстрактный труд — это не «конкретный труд» + «абстрактное время». «Время» времени-труда не так просто отделимо от «труда», кроме как идеологически, полагает Постон. И речь идет не только о конкурирующих интерпретациях различия конкретного/абстрактного труда. Более существенно то, что время труда является временем трудящегося, то есть оно является частью *жизненного времени* трудящегося. Оно одновременно бесконечно в своих возможностях и конечно в своей актуальности.

Вторая точка, в которой позиция Маркса сближается или имеет концептуальные сходства с элементами раннего Хайдеггера (первой является использование иерархически упорядоченных временных пар), — ее имплицитная зависимость от концепции конечности, основанной на смертности. Рассмотрим «требование работника» из раздела «Пределы рабочего дня» главы 8 «Капитала» 1:

... капиталист ссылается на закон товарного обмена. Как и всякий другой покупатель, он старается извлечь максимально большую пользу из потребительной стоимости своего товара. Но вдруг раздается голос рабочего, который до сих пор заглушался шумом и грохотом [*Sturm und Drang*] процесса производства.

Товар, который я тебе продал, отличается от остальной товарной черни тем, что его потребление создает стоимость, и притом большую стоимость, чем стоит он сам. Потому-то ты и купил его. То, что для тебя является возрастанием капитала, для меня есть излишнее расходование рабочей силы. Мы с тобой знаем на рынке лишь один закон: закон обмена товаров. Потребление товара принадлежит не продавцу, который отчуждает товар, а покупателю, который приобретает его. Поэтому тебе принадлежит потребление моей ежедневной рабочей силы. Но при помощи той цены, за которую я каждый день продаю рабочую силу, я должен ежедневно воспроизводить ее, чтобы потом снова можно было ее продавать. Не говоря уже о естественном изнашивании вследствие старости и т. д., у меня должна быть возможность работать завтра при том же нормальном состоянии силы, здоровья и свежести, как сегодня. Ты постоянно проповедуешь мне евангелие «бережливости» и «воздержания». Хорошо. Я хочу, подобно разумному, бережливому хозяину, сохранить свое единственное достояние — рабочую силу и воздержаться от всякой безумной растраты ее. Я буду ежедневно приводить ее в текучее состояние, превращать в движение, в труд лишь в той мере, в какой это не вредит нормальной продолжительности ее существования и ее нормальному развитию. Безмерным удлинением рабочего дня ты можешь в один день привести в движение большее количество моей рабочей силы, чем я мог бы восстановить в три дня. То, что ты таким образом выигрываешь на труде, я теряю на субстанции труда. Пользование моей рабочей силой и расхищение ее — это совершенно различные вещи... Я требую нормаль-

ного рабочего дня, потому что, как всякий другой продавец, я требую стоимости моего товара...

Следовательно, здесь возникает антиномия, право противопоставляется праву, причем оба они в равной мере санкционируются законом товарообмена. При столкновении двух равных прав решает сила. Таким образом, в истории капиталистического производства нормирование рабочего дня выступает как борьба за пределы рабочего дня — борьба между совокупным капиталистом, то есть классом капиталистов, и совокупным рабочим, то есть рабочим классом¹⁸.

С точки зрения трудовой теории стоимости, [рассматривающей] превращение рабочей силы в товар, ключевым предложением является: «... я *должен* ежедневно воспроизводить ее, чтобы потом снова можно было ее продавать». В общеэкономическом плане это «должен» не существует в качестве вида необходимости на уровне отдельного работника, но [присутствует] только на уровне труда, то есть переменного капитала *как целого*. [Отсюда] вытекает его актуальность для отдельного работника: капитал безразличен к его или ее воспроизводству даже как часть некоторой общественной совокупности рабочей силы. Скорее, это [должен] является *экзистенциальным* императивом — экзистенциально укорененным «вынужден» или «обязан» (Sollen), — который существует в постоянной опасности быть раздавленным под тяжестью диктата социальных форм: *обложение* законом стоимости, как справедливо указывает Негри, в такой же степени политическая, сколько и «экономическая» форма. Существуют глубокие и политически значимые сложности в определении стоимости рабочей силы, которые опускаются здесь: проблемы, касающиеся темпоральности и социального характера воспроизводства, временных отношений между поколениями, не говоря уже об иммиграции и т. д. Но мое беспокойство здесь связано с более фундаментальным вопросом о конечности *жизни* работника и его (то есть вопроса. — *Прим. пер.*) значением для утверждения Маркса [о том], что время труда есть мера стоимости.

КОНЕЧНОСТЬ, СМЕРТНОСТЬ, БОГАТСТВО И СТОИМОСТЬ

В целом Маркс работал с узкофилософской концепцией конечности как детерминации одновременно как гегелевским логико-онтологическим способом (концептуальная детерминация как модель действительности), так и в соответствии с моделью кау-

18. Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, Volume 1, *The Process of Production of Capital* (3rd edn, 1883), trans. Ben Fowkes, Penguin/New Left Review, Harmondsworth, 1976, pp. 242–243. Для более обстоятельного анализа данного фрагмента см.: Peter Osborne, *How to Read Marx*, Granta, London, 2005, ch. 8.

зальности, заимствованной из физических наук («детерминация» в англо-американском смысле свободы воли — спор о детерминизме). Связь между этими двумя концепциями является спорным вопросом. Важно отметить, однако, что не осуществляется никакой философской тематизации экзистенциальной концепции конечности как смертности, хотя часто встречается употребление этой идеи в моральном и политическом [аспектах]. В частности, при оценке рабочего времени как меры стоимости не происходит обращения к конечности¹⁹. Тем не менее, если согласиться с чем-то вроде аргумента раннего Хайдеггера [о том], что ожидание смерти есть экзистенциальная основа овременения, как делаю это я (модифицировав [аргумент Хайдеггера] для регистрации социальной основы данного ожидания в отношениях с другими и, следовательно, [для регистрации] социальности человеческой индивидуальности), то [в таком случае] отсюда недалеко до заключения о том, что человеческая конечность, в смысле экзистенциальной регистрации смертности, является *онтологическим базисом «стоимости» времени* и, таким образом, онтологической основой функционирования трудового времени как универсальной меры стоимости. И это [справедливо] несмотря на то, что любое такое «измерение» само по себе влечет за собой социальную субстантивацию деградировавшей «расхожей» или же просто хронологической концепции времени (отрицает экзистенциальное овременение, от которого она зависит). В своей конечности время ценно, поскольку оно (то есть «твое» время) *проходит*.

Экзистенциальный смысл овременения, таким образом, зависит от космологического времени природы, которое предполагает периодическое уничтожение бытия каждого отдельного человека. В этом можно убедиться тем способом, с помощью которого в *Grundrisse* время остается для Маркса мерой *стоимости* — не как среднее социально-необходимое рабочее время, встроенное в товары, но как доступное время, то есть условие развития человеческих сил, являющееся самоцелью — по ту сторону капитализма и по ту сторону формы стоимости.

19. Собственных усилий Маркса для утверждения рабочего времени в качестве меры стоимости только по отношению к обмену в главе 1 первого тома «Капитала» 1, как известно, недостаточно. Кроме того, это идет вразрез с его собственной диалектической установкой, [согласно] которой капиталистический характер обмениваемых товаров (и следовательно, их «ценностный» характер) определяется только позднее, в отношениях капитала. См.: Christopher J. Arthur, *The New Dialectic and Marx's Capital*, Brill, Leiden/Boston/Cologne, 2002, ch. 3. Тем не менее даже в более методологически утонченной репрезентации Артура основа стоимости в рабочем времени, превращенного в товар, по-прежнему требует онтологического обоснования [в контексте] более общего набора отношений между временем, смертностью и богатством. Именно смертность только и придает смысл времени, что является условием ее функционирования как меры стоимости.

... капитал помимо своей воли выступает как орудие создания условий для общественного свободного времени, для сведения рабочего времени всего общества к всё сокращающемуся минимуму и тем самым — для высвобождения времени всех [членов общества] для их собственного развития. Но постоянная тенденция капитала заключается, с одной стороны, в создании свободного времени, а с другой стороны, в превращении этого свободного времени в прибавочный труд...

... рабочие массы должны сами присваивать себе свой прибавочный труд. Когда они начинают делать это — и когда тем самым свободное время перестает существовать в антагонистической форме, — тогда, с одной стороны, мерой необходимого рабочего времени станут потребности общественного индивида, а с другой стороны, развитие общественной производительной силы будет происходить столь быстро, что, хотя производство будет рассчитано на богатство всех, свободное время всех возрастет, ибо действительным богатством является развитая производительная сила всех индивидов. Тогда мерой богатства будет отнюдь уже не рабочее время, а свободное время...

Сбережение рабочего времени равносильно увеличению свободного времени, то есть времени для того полноценного развития индивида, которое само, в свою очередь, как величайшая производительная сила обратно воздействует на производительную силу труда...

Свободное время — представляющее собой как досуг, так и время для более возвышенной деятельности, — разумеется, превращает того, кто им обладает, в иного субъекта, и в качестве этого иного субъекта он и вступает затем в непосредственный процесс производства...

Если рассматривать буржуазное общество в его целом, то в качестве конечного результата общественного процесса производства всегда выступает само общество, то есть сам человек в его общественных отношениях. Все, что имеет прочную форму, как, например, продукт и т. д., выступает в этом движении лишь как момент, как мимолетный момент²⁰.

Это доступное время уже не доступное время капитализма (одна из сторон его противоречивой динамики), которое как «доступное время существует и благодаря противопоставлению [antithesis] избыточному рабочему времени»²¹, но такое доступное время, [которое] освободилось от своего противопоставления [antithesis] рабочему времени, с того момента как необходимое рабочее время, теперь «определенное потребностями социальной индивидуальности», рассматривается в качестве свободно принятого, необходимого. Тем не менее интересно, что Маркс продолжает писать об этом времени как о «мере» богатства. С другой стороны, для Негри реальное поглощение «генерирует полнотью объемлемый темпоральный Umwelt [окружающую среду],

20. Marx, *Grundrisse*, Notebook VII (End of February — March 1858), pp. 708, 711–712.

21. *Ibid.*, p. 708.

который ликвидирует возможность измерения»²², создавая тем самым внутри капитализма онтологическое основание для коммунизма радикально разнородных единичностей. Тем не менее не ясно, что отличает этот коммунизм радикально разрозненных единичностей от имманентной деструкции социальности как таковой, с того момента как она определяется исключительно негативно, путем выхода из капиталистической социальности, без обращения к другим формам социального — некоторые из которых должны быть устойчивыми на глобальном уровне.

Отрывки из *Grundrisse* о механизме, живом труде и производительной силе науки и техники, конечно, являются текстуальным базисом отказа Негри от теории стоимости Маркса, обосновывая, что в условиях реального поглощения производительная сила науки и техники упраздняет возможность рабочего времени, функционируя как мера стоимости. Тем не менее этот отказ появляется на основе неправильного прочтения временной грамматики, связывающей отрывки, а также [на основе] ассоциированной тенденции объединения категорий *богатства* и *ценности*. (Богатство для Маркса является трансисторической категорией, основанной на отношениях между потребностями, производительными силами и временем; стоимость есть мера богатства, характерного для капиталистических обществ.)

Например, Маркс пишет:

Как только труд в его непосредственной форме перестал быть великим источником богатства, рабочее время перестает и должно перестать быть мерой богатства, и поэтому меновая стоимость перестает быть мерой потребительной стоимости. *Прибавочный труд рабочих масс* перестал быть условием для развития всеобщего богатства, точно так же как *не-труд немногих* перестал быть условием для развития всеобщих сил человеческой головы. Тем самым рушится производство, основанное на меновой стоимости, и с самого непосредственного процесса материального производства совлекается форма скудости и антагонистичности²³.

Он описывает гипотетическую, контрфактическую ситуацию, хотя и в стилистически оправданной сложной смеси времен. Существует характеристика движения между поучительным (одновременно логическим и моральным) «должен» и спекулятивным уже достигнутым будущим настоящим («прекращается», «прекратилось», «лишается» и «лишилось»). Все эти риторические фигуры знакомы [нам] по «Коммунистическому манифесту».

Значимой причиной происходящего является то, что в итальянской школе существует тенденция простого отбрасывания

22. The Constitution of Time, p. 42.

23. Marx, *Grundrisse*, pp. 705–706.

«другой стороны» движения противоречия капитала: капитал продолжает «постулировать рабочее время в качестве единственной меры и источника богатства» в форме стоимости, несмотря на тот факт, что он больше не является главным источником богатства, именно поэтому он *остается* источником *стоимости*, то есть существует противоречие между реальным или материальным богатством и его выражением в виде стоимости. (Вряд ли ново: капитал должен периодически разрушать богатство, для того чтобы возродить накопление — производство прибавочной стоимости.)

Сохранение теории стоимости как основы регуляции капиталистического производства посредством обмена — не тот пункт, где находится основная проблема расчета Маркса. Скорее, она сосредоточена в его предположениях относительно использования свободного времени (в противоположность рабочему времени) внутри капитализма, что время каждого освобождается «для его собственного развития», что «свободное время» есть «время для полноценного развития индивидуальности» и что оно тем самым «естественно преобразует своего обладателя в иного субъекта». Эти предположения XIX века теперь совершенно несостоятельны, ибо в окрестностях текущих процессов преобразования индивидуального в «иной субъект» в течение свободного времени нет ничего «естественного» и мало что «свободно». Существующее общество превратило свободное или доступное время в место реализации стоимости (потребление и индустрия культуры), способом, который был [попросту] непредставим в девятнадцатом столетии²⁴. Это территория понятий *социального капитала*, *социализированного работника* и *реального поглощения социального* Негри и Вирно. Однако последующее «развитие индивидуального» является гораздо более противоречивым процессом, чем Негри, Вирно или, конечно же, Маркс себе представляли. Например, заявление Вирно о том, что больше не существует *каких-либо* качественных различий между рабочим- и не-рабочим временем, [представляющее собой] простую инверсию позиции Маркса, не является более правдоподобным, чем его противоположность, [а, по сути, оказывается] риторическим преувеличением, направленным на выделение одной тенденции из противоречивого множества подобных²⁵. Текущие преобразования индивидуального в «иного субъекта» требуют гораздо более дифференцированных историко-онтологических анализов их самих.

24. См., напр.: Adorno's 1969 radio lecture, *Free Time: Time or Freedom? Life as Contraband*, in Theodor W. Adorno, *Critical Models: Interventions and Catchwords*, trans. Henry W. Pickford, Columbia University Press, New York, 1998, pp. 167–175.
25. Paolo Virno, *A Grammar of the Multitude: For an Analysis of Contemporary Forms of Life*, trans. Isabella Bertolotti et al., Semiotexte (e), Los Angeles and New York, 2004, p. 102.

Отзвук

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР

*Heidegger M. Beiträge zur Philosophie.
Vom Ereignis // Gesamtausgabe. Bd. 65. 521 S. §§ 50–80 (S. 105–166).
Перевод с немецкого Эльфира Сагетдинова*

II. ОТЗВУК¹

50. Отзвук

пре-бывание бытия
из оставленности бытием
через принуждающую нужду
забвения бытия (Seynsvergessenheit).

Благодаря воспоминанию привести это забвение [именно] *как* забвение к явленности (Vorschein) его скрытой власти и в нем отзвук бытия. *Признание (Anerkennung)* нужды.

Ведущее настроение отзвука: страх и тревога (Schrecken und Scheu), но возникают всегда из осново-настроения *сдержанности*.

Высшая нужда: *нужда отсутствия нужды*. Лишь когда-нибудь позволить отзвучиваться, причем многое с необходимостью должно остаться непонимаемым (unverstehbar) и невопрошаемым (unfragbar), и тем не менее становится возможным первая подача знака.

Какую простую линию хода сказывания здесь выбрать и тянуть ее без дополнительного рассмотрения (Nebenbetrachtung)?

Отзвук должен охватывать целое трещины (Riß) и прежде всего должен быть отделен (gegliedert) как ответная подача на подачу.

1. Ср. Лекции летнего семестра 1935 года «Введение в метафизику» (полн. собр. соч., т. 40); теперь: Лекции зимнего семестра 1937/38 года «Основовопросы философии. Выбранные „проблемы“ „логики“» (полн. собр. соч., т. 45, стр. 151 и далее); ср. также «Обоснование картины мира Нового времени через метафизику» (под названием «Время картины мира») в: Неторные тропы (полн. собр. соч., т. 5).

Отзвук для кого? куда? Отзвук пре-бывания бытия в оставленности бытием.

Каким образом оно должно быть узвано? Что оно такое? Даже притом, что возникло из не-сущности бытия из махинации. Откуда это? Едва ли из присущего не-бытия; напротив!

Что означает махинация? Махинация и постоянное присутствие (*beständige Anwesenheit*); *ποίησις — τέχνη*. Куда ведет махинация? К *переживанию (Erlebnis)*. Каким образом это происходит? (*Ens creatum* — природа Нового времени и история — техника.) Благодаря расколдовыванию сущего, расколдовыванию, осуществившемуся благодаря ему самому, околдовыванию предоставляет (*einräumt*) власть. Околдовывание и переживание.

Окончательное укрепление оставленности бытием в оставленности бытием.

Эпоха полной безвопросности и противления всякому обоснованию цели. Посредственность как ранг.

Отзвук неприятия (*Verweigerung*) — в каком звучании?

51. Отзвук²

Отзвук бытия как неприятие в оставленности бытием сущего — это говорит уже о том, что здесь не должно быть описано, прояснено и помещено в некий порядок нечто наличное. По-другому есть в другом начале философии вес мышления: поместить из-мышление того, что при-сваивается как само событие (*sich ereignet als das Ereignis selbst*), бытиё в истину его пре-бывания. Но поскольку в другом начале бытиё становится событием, также и отзвук в историю должен быть историей (*Geschichte*), должен пережить историю в сущностном потрясении и одновременно знать и мочь высказать момент этой истории. (Здесь подразумевается не историко-философское ознакомление и приклеивание этикеток, а знание истории, исходящее из момента, и знание как момент первого отзвука истины самого бытия.)

И все же это звучит так, как будто имеет силу лишь выявление (*Benennung*) настоящего. Если сказано об *эпохе полной безвопросности*, которая в то же время (*unterzeitlich*) простирает свое время-пространство дальше сегодняшнего далеко назад и далеко вперед. В этой эпохе ничто сущностное — в случае, если вообще это определение имеет еще смысл — больше невозможно и недоступно. Все «сделано» и «можно сделать», если только еще на это мобилизуют «волю». Но то, что эта «воля» есть именно это, воля, которая заранее уже поместила и ослабила (*herabsetzen*) то, что может быть возможным и прежде всего необходимым, уже заранее не признается и допускается вне рамок любого вопро-

2. Ср. Отзвук, 72. Нигилизм.

са. Ибо эта воля, которая все делает, заранее отдала себя в распоряжение *махинации*, того истолкования сущего как представимого и представленного. Представимо означает в одном случае: доступное в полагании и исчислении, а в другом: выдвигаемое (*vorbringbar*) в изготовлении (*Herstellung*) и осуществлении (*Durchführung*). Однако все это осмыслено в основании: сущее как таковое есть представленное, и лишь представленное есть сущим. То, что, казалось бы, оказывает противодействие (*Widerstand*) махинации и устанавливает ей границы, есть для нее лишь материал для дальнейшей работы и толчок к поступательному движению, удобная возможность для распространения и увеличения. Внутри махинации нет ничего достойного-вопросания, ничего такого, что благодаря вопрошанию могло бы быть удостоено как таковое, хотя бы удостоено и тем самым освещено и введено (*gehoben*) в истину.

Зато внутри махинации предостаточно (*sehr wohl und umso mehr*) «проблем», известных «трудностей», которые для того здесь и существуют, чтобы быть преодоленными. Имеют место неясности и непроясненное внутри представляюще-изготавливающего разъяснения (*Erklären*) задач, которые еще не разрешаются. Но всё это имеет место только потому, что махинация определяет сущность сущего, а не потому, что она сама может допускать границу.

Но так как таким образом благодаря махинации достоинство-вопросания оттесняется, искореняется и заклеивается как сущая (*eigentliche*) чертовщина и так как, возможно, и в своей основе это разрушение достоинства-вопросания даже для эпохи полной безвопросности в полной мере невозможна, то эта эпоха сама еще нуждается в том, что позволяет махинаторски — следовательно, *своим* способом — допускать достоинству-вопросания иметь силу и вместе с тем оставаться все же в безопасности. А это и есть *переживание* (*Erleben*): то, что из всего «пережито», то есть «переживание» (*Erlebnis*), и становится все более большим и всегда невероятным и все более надрывающимся «переживанием». «Переживание», здесь понятое как основоспособ представления махинаторного и удержания себя в этом, есть всякому доступная публичность тайного, то есть волнующего, возбуждающего, оглушающего и околдовывающего, что делает необходимым махинаторное.

Эпоха полной безвопросности не терпит ничего достойного-вопросания и разрушает всякое уединение. Поэтому она должна как раз распространять речь (*Rede*) о том, что «творческие» люди «одинок», чтобы каждый таким образом был поставлен в известность об уединении этих одиноких и осведомлен об их образе действия (*Tun*) «картинно» и «красочно». Здесь осмысленное касается жути (*Unheimliche*) этой эпохи и держится все же как можно дальше от всякого рода дешевой «критики времени»

и «психологии», ибо нужно знать, что здесь во всей пустынности и гибельности отзвучивается нечто от сущности бытия и становится ясной оставленность сущего (как махинации и переживания) бытием. Эта эпоха полной безвопросности может быть преодолена лишь благодаря эпохе простого уединения, в которой подготавливается готовность для истины самого бытия.

54. Оставленность бытием

сильнее всего там, где она решительнее всего прячется. Это происходит там (da), где сущее стало (geworden ist) обычнейшим и привычнейшим и должно было стать. Это произошло прежде всего (zuerst) в христианстве и в его догматике, согласно которой всякое сущее в своем происхождении (Ursprung) *проясняется* (erklärt) как ens creatum и где создатель (Schöpfer) есть самое достоверное (Gewisseste). Всякое сущее — это следствие этой самой сущей (seiendsten) причины. Но соотношение причины и следствия есть самое общее, самое грубое и самое ближайшее, к чему человеческое исчисление и потерянности в сущем прибегает за помощью, чтобы нечто прояснить, то есть поместить в ясность общего и привычного. Здесь, где сущее должно быть самым привычным, бытиё с необходимостью есть *тем более* (erst recht) обычное и обычнейшее.

А так как теперь поистине бытиё «есть» необычайнейшее, бытиё здесь ускользнуло и оставило сущее.

Оставленность бытием сущего: то, что бытиё удаляется от сущего и сущее, самое большее, становится (в христианстве) лишь сотворенным (Gemachte) другим сущим. Высшее сущее как причина всех сущих позаимствовало сущность бытия. Это ранее сотворенное богом-творцом сущее стало затем *созданием* (Gemächte) человека, поскольку теперь сущее берется и овладевается лишь в его предметности. Сущность сущего блекнет до степени «логической формы», мыслимого, даже необоснованного мышления.

Человек, таким образом, вытеснен предметно-махинационным, так что от него ускользает уже сущее; и еще больше (um wieviel mehr noch) бытиё и его истина, в котором лишь всякое сущее должно заново возникать и удивлять, с тем чтобы созидание (Schaffen) получило свой великий толчок (seine großen Anstöße), а именно к творению (Schöpfen).

Оставленность бытием: то, что бытиё покидает сущее, передает его ему самому себе и таким образом позволяет ему стать предметом махинации. Это все не есть просто «падение» (Verfall), а есть первая история самого бытия, история первого начала и произошедшего (des von ihm Abkünftigen) из него и, таким образом, с необходимостью остающегося позади (Zurückbleibenden). Но даже это оставление позади (Zurückbleiben) не есть просто-

напросто «негативное» (Negativum), оно в своем конце выявляет лишь оставленность бытием при условии, что поставлен из другого начала вопрос об истине бытия и таким образом начинает ход навстречу к первому началу.

Тогда себя показывает: то, что бытие (Sein) покидает сущее, означает — бытиё сокрывает себя в явленности (Offenbarkeit) сущего. А бытиё даже (selbst) сущностно определяется как это ускользящее сокрывание (Sichentziehende Verbergen).

Бытиё оставляет сущее уже тем, что ἀλήθεια становится ускользящим основохарактером сущего и, таким образом, подготавливает определение сущести как ἰδέα. Сущее позволяет оценивать теперь сущестъ лишь как некое дополнение (Nachtrag), которое, разумеется, должно стать в плоскости следования сущему как таковому тем πρότερον и a priori.

Самое точное (schärfste) доказательство этой скрытой сущности бытия (себя-сокрывания в открытости сущего) — это не только низведение (Herabsetzung) до самого общего и самого пустого. Доказательство (Beweis) тому — вся история метафизики, для которой именно сущестъ стала самым известным и даже самым достоверным в абсолютном знании и в конце концов у Ницше необходимой кажимостью (Schein).

Понимаем ли мы это великое учение первого начала и его истории: сущность бытия как непринятие (Verweigerung) и высшее непринятие в величайшей публичности махинаций и «переживания»?

Имеем ли мы, будущие, слух для звука (Klang) *отзвука* (Anklang), который в подготовке другого начала должен быть приведен в звучание (Klingen)?

Оставленность бытием: она должна быть познана (erfahren) как основособытие (Grundgeschehnis) нашей истории и доведена (gehoben) до знания — созидательного (gestalterisch) и ведущего.

А для этого необходимо:

1. То, что оставленность бытием вспоминается (erinnert wird) в своей долгой и скрытой, саму себя скрывающей истории. Здесь недостаточно указания на сегодняшнее.

2. То, что оставленность бытием познается настолько же, как нужда, которая *выдвигается в переход* (in den *Übergang hinüberragt*) и сооружает (befeuert) этот переход как под-ход (Zu-gang) к будущему. Также и переход должен быть познан в своей полной широте и многослойности (ср. с этим Размышления IV, 9б).

53. Нужда

Почему думают, когда звучит слово «нужда», сразу же о «недостатке» и «зле», чем-то таком, к чему мы должны быть неблагоприятны (abgünstig)? Если отсутствие нужды оценивают как

«добро», и это по праву всюду там, где ценится (es gilt) общее благо и счастье. Эти благо и счастье кормятся (erhalten sich) лишь за счет непрерывной (ungebrochenen) доставки пригодного к использованию и употреблению (Nutz- und Genießbaren), того уже наличествующего, которое благодаря прогрессу допускает преумножение. Но прогресс не имеет будущего, потому что он лишь двигает «дальше» (befördert weiter) то, что было до сих пор (Bisherige), по его собственной улице.

Но если оценивается то, чему мы принадлежим, куда мы открыто по-нуждаемы, то как обстоит тогда с «нуждой»? При-нуждающее (Nötigende), невозмутимо сохраненное (unergriffen Aufbehaltene) сущностно превосходит тот «прогресс», потому что оно само есть подлинное будущее, так что оно вообще не подпадает под различение зла и добра и ускользает от всякого исчисления.

Может ли нас (кого?) еще когда-нибудь охватить такое при-нуждение? Не должно ли оно стремиться к полному преобразованию человека? Может ли оно быть меньшим, чем неизбежное (Unausweichliche) высшего удивительного (Befremdlichen)?

54. Оставленность бытием

К ней принадлежит забвение *бытия* (*Seinsvergessenheit*) и равным образом *распад истины* (*Zerfall der Wahrheit*).

То и другое в своей основе то же самое. Тем не менее, для того чтобы вы-нуждать оставленность бытия как нужду, всякий раз каждое из них должно приводиться к осмыслению, с тем чтобы высшая нужда, *отсутствие нужды в этой нужде*, вскрылась как самая далекая близость к бегству богов и привела к первому отзвуку.

Но имеется ли более твердое доказательство для оставленности бытием, чем это: то, что унявшаяся в гигантском и в его устройении человеческая масса уже даже не удостоивается того, чтобы найти самый короткий путь к уничтожению? Кто предугадывает отзвук некоего бога в таком отказе?

Что произошло бы, если бы мы когда-нибудь захотели стать серьезными и возвратились бы из всех областей мнимой «культурной деятельности» (*Kulturtätigkeit*) в признание того, что здесь уже не правит *никакая* необходимость? Не должна ли нужда выйти на свет и войти во власть, которая понуждает? Куда и к чему — сложно сказать. Но это было бы все же нуждой и основанием необходимости. Почему мы уже не имеем мужества к этому ходу назад и почему он сразу нам кажется чем-то малоценным? Потому что мы давно успокоились в видимости делания культуры (*Kulturmachen*) и неохотно от этого отказываемся, потому что, как только возникает речь и об этом (*sobald auch*

dieses genommen), отсутствует не только необходимость действия, но и само действие.

Но тот, кто теперь еще созидающий (Schaffender), должен иметь этот ход назад полностью осуществленным и должен быть встречен той нуждой, чтобы быть необходимостью *перехода*, переходом и жертвой, чтобы воспринять (aufnehmen) в глубочайший опыт и знать, что именно это не отказ и позволение потеряться (Verlorengeben), а усилие к ясной решительности как проявлению (Vorbotin) сущностного.

55. Отзвук

Отзвук истины бытия и его самого пре-бывания (Wesung) из нужды забвения бытия. Подъем (Anheben) этой нужды из ее глубины как отсутствие нужды. *Забвение бытия* не знает о самом себе, оно мнит о себе, что оно при «сущем», при «действительном», рядом с «жизнью» и уверено в «переживании», ибо оно знает лишь только сущее. Все же таким образом, в таком присутствии сущего оно оставлено бытием. Оставленность бытием — это основание забвения бытия. Но *оставленность бытием* сущего ставит (trägt her) перед сущим видимость, будто оно есть теперь само, в действии и употреблении не нуждаясь в другом. Но оставленность бытием (Seynsverlassenheit) есть исключенность и запрет (Verwehrung) события.

Из оставленности бытием отзвук должен прозвучать и начать (anheben) развертывание забвения бытия, в котором отзвучивается другое начало и, таким образом, бытиё.

Оставленность бытием

То, что Ницше впервые, а именно в направлении платонизма, познает как *нигилизм*, есть на самом деле (in Wahrheit) рассмотренная с позиции чуждого ему основовопроса лишь поверхностная сторона гораздо более глубокого события (Geschehen) забвения бытия, которое проявляется (heraufkommt) все больше и больше непосредственно в ходе поиска ответа (Antwortfindung) на ведущий вопрос. Но даже забвение бытия (смотря по определению) — это не самая изначальная судьба первого начала. Таковой является оставленность бытием, которая, возможно, более всего была сокрыта и отвергнута (verneint) благодаря христианству и его секуляризированным (verweltlichten) преемникам.

То, что сущее как таковое может еще являться (erscheinen), и то, что тем не менее истина бытия его оставила, ср. *Лишение власти* φύσις и ὄν как ἰδέα.

Куда используется (vernutzt) сущее в таком в оставленном бытием явлении (предмет и «само по себе»)? Обрати внимание

на само собой разумеющееся (Selbstverständlichkeit) уравнивание до плоскости (Einebnung) и собственную неузнаваемость (Unkenntlichkeit) бытия в господствующем понимании бытия (Seinsverständnis).

Оставленность бытием

Отзвук

Что и чем оставлено? Сущее принадлежащим ему и только ему бытием. Сущее тогда является *так* (оно является как предмет и на-личное), как будто бытие не существует (weste). Сущее — это безразличное и навязчивое одновременно, в одинаковой нерешительности и произвольности (Beliebigkeit).

Оставленность бытием (Seinsverlassenheit) есть в своей основе за-мещение (Ver-wesung) бытия. Сущность (Wesen) искажена (verstört) и вносится лишь, таким образом, в истину как правильность пред-ставления — νοεῖν — διανοεῖν — ἰδέα. Сущее остается присутствующим (Anwesende), и, собственно, существующим (seiend), есть это постоянно (beständig) присутствующее и, *таким образом*, все об-уславливающее (Be-dingende), безусловное (Un-bedingte), аб-солют, ens entium, Deus и т. д.

И все же какое событие какой истории есть эта *оставленность*? Существует (gibt es) ли история бытия? И насколько редко приходит и приходит она сокрытой (verhüllt) на свет?

Оставленность бытием происходит с сущим, а именно с сущим в целом и тем самым также как раз и с тем сущим, которое, как человек, стоит посреди сущего, и при этом он в забвении его бытия.

Отзвук бытия хочет привести бытие в его *полном пре-бывании* (vollen Wesung) как событию обратно благодаря раскрытию (Enthüllung) оставленности бытием, что происходит лишь таким образом, что сущее через обоснование вот-бытия помещается обратно в открытое (eröffnete) в прыжке бытия.

56. Дление оставленности бытием сокрытым способом забвения бытия

Однако этому забвению бытия соответствует господствующее понимание бытия, то есть забвение бытия как таковое лишь завершается и скрывает самого себя благодаря этому пониманию. В последнем считается неприкосновенной (unantastbare) истинной о бытии:

- 1) его *всеобщность* («самое родовое», ср. ἰδέα — κοινόν — γέννη);
- 2) его *обычность* (без вопросов, так как пустейшее и ничего достойного вопроса не содержащее).

Однако здесь ни в коей мере нельзя узнать бытие как таковое, кроме бытия, понятого всегда лишь в горизонте (Sichtkreis) ведущего вопроса с позиции сущего (οὐ ἢ οὐ) и, *таким образом*, в известной степени по праву *общее* всему (а именно сущему как «действительному» и наличествующему). *Способ*, в котором здесь в горизонте ведущего вопроса должно быть найдено (анgetroffen) и взято *бытиё*, одновременно приписывается ему как сущности. И при этом это есть все же лишь способ некоего очень сомнительного (fragwürdigen) схватывания (Erfassung) в некое еще более сомнительное понятие (Be-griff).

Самое глубокое (innerste) основание исторического искоренения — это сущностное (wesenhafter), в сущности (im Wesen) бытия обосновывающее: то, что бытиё ускользает от сущего (Seiende) и при этом позволяет ему все же являться как «существующее» («seiende») и даже «более чем существующее» (seiender).

Так как это падение (Verfall) истины бытия осуществляется прежде всего в самом ходовом образе (greiflichsten Gestalt) передачи истины (Wahrheitsvermittlung), в познании и знании, то, напротив, здесь, если искоренение будет преодолено из нового укоренения, должно прийти к власти подлинное знание, а именно знание самого бытия. И при этом снова основательно (von Grund aus) познать первую, как раз ту сущность бытия, оставленность бытием, а значит, и прежде всего расспросить.

То, в чем дает о себе знать оставленность бытием:

1. Полная нечувствительность к многозначному в том, что считается сущностным (wesenhaft); многозначность (Vieldeutigkeit) вызывает бессилие (Unkraft) и безволие (Unwillen) к действительному решению. Например, то, что означает всякий (alles) «народ»: общность, расу, простонародное и низкое (Niedere und Untere), национальное, непреходящее (Bleibende). Или, например, то, что именуется всяким «божественным».
2. Уже-не-знание, что является условием и есть обусловленное и необуславливаемое (Unbedingbares). *Поклонение (Vergötzung) условиям* историчного бытия, народного (к примеру, со всей его многозначностью), вплоть до *безусловного (Unbedingten)*.
3. Застревание (Steckenbleiben) в мышлении и установлении «ценностей» и «идей»; здесь без всякого серьезного вопроса рассматривается как в чем-то неизменном (wie in einem Unabänderlichen) *связующая форма (Gefügestform)* историчного вот-бытия, а этому соответствует мышление в «мировоззрениях» (ср. Подача, 110. *ἰδέα*, платонизм и идеализм).
4. Соответственно, все встроено в «культур»-производство, великие решения, христианство, выдвигаются (werden aufgestellt) не из корня, а в обход его (umgangen).
5. Искусство подвергается (unterworfen) культурному потреблению и искажается в своей сущности; слепота по отношению к его сущностному ядру, способ обоснования истины.

6. Вообще характерно себя-переоценивание (Sichverschätzen) относительно враждебного (Widrige) и отрицающего; оно просто отбрасывается как «зло», ложно истолковывается и тем самым преуменьшается, но, таким образом, тем более в своей опасности увеличивается.
7. В этом показывает себя — полностью издали — незнание о принадлежности *не-*, то есть отрицания (Nichtung), самому бытию, бесчувствие (Ahnungslosigkeit) по отношению к конечности и единственности бытия.
8. С этим согласуется незнание сущности истины, то, что прежде всякого истинного должна быть решена истина и ее обоснование, слепое стремление к «истинному» при видимости серьезной воли (Wollen) (ср. Размышления IV, 83).
9. Отсюда отрицание (Ablehnung) подлинного знания и страх (Angst) перед вопрошанием, уклонение от осмысления, бегство в данности и махинации.
10. Всякое спокойствие и сдержанность появляется как бездеятельность (Untätigkeit), попустительство (Gehenlassen) и отказ и есть, может быть, самый большой скачок (weiteste Überschwung) обратно в позволение-быть бытия как событие.
11. Самоуверенность уже-не-позволения-себя-призывать (Sichnicht-mehr-rufenlassens); невосприимчивость (Verhärtung) ко всякого рода знакам; *бессилие (Unkraft) ожидания (Erwartung)*; лишь только еще вычислять (errechnen).
12. Все это есть лишь результаты воздействия (Ausstrahlungen) запутанного и запущенного (verhärtet) искажения сущности бытия, особенно его трещины (Zerklüftung): то, что единственность, редкость, моментальность, случайность и порыв (Zufall und Anfall), сдержанность и свобода, хранение и необходимость принадлежат бытию; то, что все это не пустейшее и не самое общее, а богатейшее и высшее и лишь пре-бывает (west) в присвоении (Er-eignung), в силу чего вот-бытие в сокрытии сущим приводится к обоснованию истины бытия.
13. Особенное разъяснение (Verdeutlichung) оставленности бытием как распад (Zerfall) Запада; бегство богов; смерть морально христианского бога; его перетолкование (ср. указания Ницше). Маскировка этого ис-коренения безосновательным, но якобы все заново начинающим самооткрытием (Sichselbstfinden) человека (новое время); эта маскировка приукрашена (überglänzt) и усилена прогрессом: открытиями, изобретениями, индустрией, машинами, но одновременно омассовление, запущенность (Verwahrlosung), обнищание — все это как отрыв от почвы (Grund) и упорядоченностей; ис-коренение — в самой глубине маскировка нужды, отсутствие сил (Unkraft) на осмысление, бессилие истины; про-гресс (Fort-schritt), шаг-вперед в не-сущее как растущую оставленность бытием.
14. Оставленность бытием — это глубочайшее (innerste) основание

для нужды отсутствия нужды (Not der Notlosigkeit). Каким образом эта нужда *как* нужда может быть достигнута (erwirkt)? Не должен ли кто-нибудь позволить засветиться (aufleuchten) истине бытия? Но для чего? Кто из обделенных нуждой (Notlosen) способен видеть? Имеется ли все же из такой нужды, которая постоянно отрицается как нужда, какой-либо выход? Выхода (Hinauswollen) нет. Может ли здесь *воспоминание* (Erinnerung) о прежних возможностях вот-бытия привести к осмыслению? Или здесь в эту нужду втолкнет не-привычное, не-мыслимое (Nicht-ersinnbares)?

15. Оставленность бытием, рассмотренная ближе через осмысление помрачения мира (Weltverdüsterung) и разрушения Земли в смысле *быстроты* (Schnelligkeit), *исчисления* (Berechnung), *притязания массовидного* (ср. Отзвук, 57. История бытия и оставленность бытием).
16. Одновременное «господство» немощи (Machtlosigkeit) просто некоего образа мыслей (Gesinnung) и насильственность устройства (Einrichtung).

57. История бытия и оставленность бытием

Оставленность бытием есть основание и тем самым одновременно более изначальное сущностное определение того, что Ницше впервые опознал как нигилизм. Насколько мало еще удалось даже ему и его силе заставить (zwingen) западное вот-бытие к осмыслению нигилизма. Еще меньше в сравнении с этим надежда, что эта эпоха мобилизует (aufbringt) волю к знанию основания нигилизма. Или из такого знания должна прийти лишь ясность относительно «факта» нигилизма?

Оставленность бытием определяет единственную в своем роде эпоху в истории истины бытия. Это эпоха долгого времени, в котором истина медлит отдать свою сущность ясности. Время опасности мимо-прохождения всякого сущностного решения, время отказа от борьбы за меру (Maßstäbe).

Отсутствие решений как область несвязности (Ungebundenheit) махинаций, где раздвигаются великое в безобразии (Ungestalt) гигантского (Riesige) и ясность как прозрачность пустого.

Долгое промедление истины и решений — это отказ (Versagung) от самого короткого пути и самых великих моментов. В эту эпоху «сущее», чем называют «действительное», «жизнь» и «ценности», бытия лишено (enteignet).

Оставленность бытием укрывается в растущей значимости исчисления, быстроты и притязания массовидного. В этом сокрытии (Verhüllung) находится закоренелая (hartnäckige) не-сущность оставленности бытием и делает ее неприступной (unangreifbar).

**58. Что такое три сокрытия оставленности бытием
и как они себя показывают**

63

Отзвук

1. *Исчисление* — установившееся во власти лишь благодаря махинации техники, махинации, обосновывающей соизмерно знание (*wissenmäßig*) в математическом; здесь имеет место неясное предпонятие (*Vorgriff*) в ведущих положениях и правилах, а потому и надежность управления и планирования — *опыт* (*Versuch*); безвопросность прохождения (*Durchkommen*) где бы то ни было; нет ничего невозможного в том, что уверены в «сущем»; вопрос о сущности истины уже не нужен; все должно сообразовываться с тем или иным способом (*Stand*) исчисления; отсюда приоритет *организации*, отказ от свободно вырастающего, как из почвы (*von Grund aus*), изменения; неисчислимое здесь — это пока еще не освоенное (*Bewältigende*) исчислением, само по себе лишь ждущее своей очереди, когда и оно неизбежно будет охвачено (*Einzufangende*); следовательно, нет ничего *вне какого бы то ни было счета* (*Außerhalb jeder Rechnung*); в «сентиментальных» моментах, которые именно при «господстве» исчисления нередки, хлопочет «судьба» (*Schicksal*), «провидение» (*Vorsehung*), но ни в коем случае не таким образом, что от того, что здесь окликается, исходила бы образующая (*gestalterische*) сила, способная когда-нибудь ограничить манию исчисления.

Исчисление полагается здесь *основозаконом поведения* (*Verhalten*), не просто как соображение (*Überlegung*) и сверхнаходчивость отдельного действия, которые принадлежат всему человеческому образу действий (*Vergehen*).

2. *Быстрота* — всякого рода; механическое увеличение технических «скоростей» (*Geschwindigkeit*), а последние вообще это лишь следствие быстроты; это невозможность выдерживать (*Nicht-aushalten*) тишину сокрытого роста и ожидания; страсть к не-ожиданному (*Über-raschenden*), все вновь и вновь непосредственно и по-другому увлекающему и «сбивающему» (*Schlagenden*); беглость как основозакон «устойчивости» (*Beständigkeit*). С необходимостью быстрое (*rasche*) забывание и потеря себя в следующем. Отсюда затем путаное (*irrig*) представление о высоком и «высшем» в уродстве высших достижений (*Mißgestalt der Höchstleistungen*); лишь (*rein*) количественный рост, слепота по отношению к сущностно-моментальному, которое не мимолетно, а открывающее вечность. Но для быстроты вечное — это просто-напросто продолжение (*Andauern*) того же самого, пустое И-так-далее; сокрытым остается подлинное неуспокоенное (*Un-ruhe*) борьбы, его место занимает беспокойство (*Ruhelosigkeit*) непрестанно изобретающего производства, которое от страха перед скукой преследуется самим собой (*an sich selbst gejagt wird*).

3. *Прорыв массовидного.* Этим подразумеваются не только «массы» в «общественном» смысле; они выходят на передний план лишь потому, что уже имеет силу исчислимое, то есть каждый равным образом доступен. Общее *многим* и *всем* есть для «многих» то, что они знают как вы-дающееся (*Über-gaende*); отсюда обращение к исчислению и быстроте, которые со своей стороны предоставляют массовидному пути и рамки. Здесь имеет место острейшая, а потому незаметнейшая враждебность к редкому, единственному (сущности бытия). Всюду в этих укрытиях оставленности бытием располагается не-сущность сущего, не-сущее, а именно в видимости некоего «великого» события (*Geschehens*).

Распространение этих сокрытий оставленности бытием и тем самым именно ее самой становится самым мощным (*das stärkste*) как раз потому, что это поначалу совсем не бросающееся в глаза (*merkliche*) препятствие (*Hindernis*) для правильной оценки (*Einschätzung*) и обоснования основонастроения сдержанности, в которой лишь светится сущность истины, если происходит сдвиг в вот-бытие.

Однако те способы нахождения (*Aufenthaltes*) в сущем и «овладения» (*Beherrschung*) им являются настолько подрывающими по той причине, что их едва ли можно когда-нибудь убрать как, казалось бы, лишь внешние формы, которые охватывают внутреннее. Они сами располагаются на месте внутреннего и отрицают в конечном итоге различие между внутренним и внешним, так как они есть первое и они есть все. Этому соответствует тот способ, каким образом достигают знания, а также исчисленное, быстрое, массовидное распределение (*Verteilung*) сведений как можно более многочисленному большинству за как можно более короткое время; «обучение» (*Schulung*) — это слово, которое в своем теперешнем значении ставит сущность *школы* и *σχολή* именно на голову. Но и это всего лишь новый знак *разрушения* (*Umsturzes*), которое усиливающееся искоренение не останавливает, потому что это разрушение не подходит к корням сущего и не хочет этого, так как там его встретила бы его собственная беспочвенность (*Bodenlosigkeit*).

К исчислению, быстроте и массовидному присоединяется еще другое — то, что, будучи соотнесено со всеми тремя, предпринимает неким явным образом при-творство (*Verstellung*) и маскировку (*Verkleidung*) внутреннего распада (*Zerfall*). Это:

4. *Обнажение* (*Entblößung*), *опубликование* (*Veröffentlichung*) и *обобществление* (*Vergemeinerung*) *всякого настроения.* Сотворенному через это опустошению (*Verödung*) соответствует растущая неподлинность всякой позиции (*Haltung*) и одновременно (*in eins*) тем самым обессиливание слова. Слово — это всего лишь звук и звуковое раздражение (*lautstarke Aufpeitschung*), при ко-

тором уже невозможно нацеливаться на «смысл», потому что берется вся совокупность (*Gesammeltheit*) возможного осмысления (*Besinnung*), а осмысление вообще пренебрегается как нечто чуждое (*Befremdliche*) и бессильное (*Kraftlose*).

Все это становится тем более жутким (*unheimlicher*), чем меньше навязчивости в том, как оно разыгрывается, чем больше само собой разумеющегося в том, как оно овладевает повседневностью и как бы прикрывается новыми формами устройства (*Einrichtung*).

Следствие обнажения настроения, обнажения, которое есть одновременно маскировка растущей пустоты, показывает себя полностью в неспособности опознавать именно подлинное событие (*eigentliche Geschehen*), оставленность бытием, как настраивающую нужду, даже при условии, что она в известных границах могла бы быть проявлена (*gezeigt*).

5. Все эти знаки оставленности бытием указывают на начало *эпохи полной безвопросности всех вещей и всех машинаций*.

Не только то, что принципиально никакого сокрытого уже не полагается, становится более решительным, но и самосоккрытие как таковое никоим образом не допускается в качестве определяющей силы (*Macht*).

Однако в эпоху полной безвопросности накапливаются и наваливаются (*jagen*) именно «проблемы», «вопросы», которые не есть вопросы, потому что ответы на них не могут иметь ничего обязательного, поскольку они сразу становятся опять проблемой. Именно это означает заранее: нет ничего неразрешимого, и разрешение это лишь только дело количества времени, пространства и энергии.

6. Но теперь, когда сущее оставлено бытием, возникает удобный повод для самой плоской «сентиментальности». Лишь сейчас все «переживается», а всякое предприятие (*Unternehmen*) и всякое мероприятие (*Veranstaltung*) насквозь мокрые от «переживаний». И этот процесс «переживаний» свидетельствует о том, что теперь и сам человек как *существующий* (*seiender*) лишен своего бытия и стал жертвой (*zum Raub*) своей же охоты на переживания.

59. Эпоха полной безвопросности и околдовывание

Имеют обыкновение эпоху «цивилизации» называть эпохой разочарования (*Ent-zauberung*), однако же это, казалось бы, тем более (*eher, ja allein*) сходится с полной безвопросностью. И все же совсем наоборот. Надо только осознать (*muß gewußt werden*), откуда приходит очаровывание (*Bezauberung*). Ответ: из неогра-

ниченного господства махинации. Когда это господство становится окончательным, когда оно все пронизывает, тогда уже нет никаких условий, чтобы еще специально (eigens) проследить очаровывание и смочь противостоять ему (sich sperren). Околдовывание техникой и ее себя опережающими шагами вперед (Fortschritte) — это только *некий* знак (Zeichen) этого очаровывания, согласно которому все настаивает на исчислении, употреблении, воспитании (Züchtung), удобстве (Handlichkeit) и регулировании (Regelung). Даже «вкус» (Geschmack) становится теперь делом этого регулирования, и все равняется на «хороший уровень». Посредственное становится все лучше и в силу этого улучшения обеспечивает все более неотразимо и все более незаметно себе господство.

Это, разумеется, обманчивое заключение — полагать, что чем выше посредственное (Durchschnitt), тем более выдающимися становятся вершины незаурядных (überdurchschnittlichen) достижений. Это заключение само есть разоблачающий признак (verräterisches Zeichen) исчислительного характера (Rechenhaftigkeit) этой позиции. Остается вопрос, используется ли вообще еще пространство для незаурядного, не становится ли невзыскательность (Genügsamkeit) в посредственном все более успокоенным и оправданным, пока она не внушит даже себе, что она уже достигла или по первому своему желанию может достичь того, что требуется показать для *не-заурядности* (was der Überdurchschnitt zu bieten beansprucht).

Постоянное поднятие уровня посредственного и одновременное распространение и расширение (Verbreitung und Verbreiterung) плоскости уровня до *платформы* всякой деятельности (Betriebsamkeit) вообще есть самый жуткий знак сжатия (Schwindens) пространств решения, знак оставленности бытием.

60. Откуда отсутствие нужды как высшая нужда?

Отсутствие нужды (Not-losigkeit) достигает крайней степени (am höchsten) там, где самодостоверность (Selbstgewißheit) стала непревзойденной, где все считается исчислимым (errechenbar) и где прежде всего решено, без прежнего вопроса, кто мы есть и что мы должны; там, где знание пропало и ни в коей мере не было подлинно (eigentlich) обосновано то, что собственное (eigentliche) само-бытие происходит в через-себя-обосновывании (Über-sich-hinaus-gründen), что требует обоснования пространства обоснования и его времени, что в свою очередь требует знания о сущности истины как того, что неизбежно должно быть познано (des unumgänglich zu Wissenden).

Но где «истина» давно не есть вопрос и уже только попытка к такому вопросу отклоняется как нарушение и уводящее

в сторону умствование, там нужда оставленности бытием вовсе не имеет никакого пространства-времени.

Что еще делать вопросу о сущности истины там, где овладение истинным как правильностью стоит вне вопроса и направляет всякий образ действий?

И кто мог бы еще забиться (*sich verlieren*) в бесполезности сущностного вопроса и выставить себя на посмешище там, где это овладение истинным может ссылаться на действия.

Из *завалов* (*Verschüttung*) сущности истины как основания вот-*бытия* и обоснования истории приходит отсутствие нужды.

61. Махинация³ (*Machenschaft*)

В привычном значении это именование для «злонамеренного» способа образа действий (*Vorgehens*) человека и замышления как такового (*Anzettlung*).

В связи с вопросом о бытии этим словом должно быть обозначено (*benannt*) не человеческое поведение (*Verhalten*), а способ пре-бывания (*Wesung*) бытия. Также и призывок пренебрежения следует удалить, хотя и махинация благоприятствует не-сущности бытия. Но даже эту не-сущность ни в коей мере нельзя недооценивать, потому что она при-суща (*wesentlich*) сущности. Более того, это именование должно сразу же указывать на *делание* (*Machen*) (*ποίησις, τέχνη*), то, что, правда, мы знаем как человеческое поведение. Однако это поведение как раз само возможно лишь на основе истолкования сущего, в котором проявляется *делаемость* (*Machbarkeit*) сущего, правда, таким образом (*so zwar*), что сущность определяется именно в постоянстве (*Beständigkeit*) и присутствии (*Anwesenheit*). То, что *нечто делается само по себе* (*sich etwas von selbst macht*) и, соответственно этому, также делаемо и для соответствующего образа действий, *делание-себя-самим-собой* (*Sich-von-selbst-machen*) — это проистекающее (*vollzogene*) из *τέχνη* и его круга (*Hinblickskreis*) истолкование *φύσις* таким образом, что теперь уже перевес обнаруживается на стороне делаемого и себя-делающего (ср. соотношение *ἰδέα* и *τέχνη*), что коротко называется махинацией. Однако во времени первого начала, когда дело не доходит еще до лишения силы *φύσις* *махинация* не проявляется в своей полной сущности. Она остается сокрытой (*verhüllt*) в постоянном присутствии, чье определение в *ἐντελέχεια* достигает высшей заостренности (*Zuspitzung*) в рамках начального греческого мышления. Средневековое понятие *actus* уже скрывает (*verdeckt*) изначально греческую сущность истолкования сущности. С этим связано то, что теперь присущее махинации проталкивается вперед более явно

3. Ср. Отзвук, 70. и 71. Гигантское.

и посредством включения в игру (Hineinspielen) иудейско-христианской мысли о сотворении и соответствующего представления о боге, ens становится ens creatum. Даже если отказываются от грубой интерпретации идеи сотворения, то остается все же сущностным причинное бытие (Verursachtsein) сущего. Причинно-следственная связь становится всеохватной (allbeherrschend) (Бог как causa sui). Это есть сущностное устранение φύσις и одновременно переход к выступлению вперед *махиации* как сущности сущести в мышлении Нового времени. Механистический и биологистический способы мышления есть всего лишь следствия сокрытого истолкования сущего с позиции махиации.

Махиация как пре-бывание (Wesen) сущести подает первый знак в истину самого бытия. Мы слишком мало (wenig genug) знаем о ней, несмотря на то что она господствует (durchherrscht) в истории бытия прежней западной философии от Платона до Ницше.

Казалось бы, это закон махиации, основание которой еще не исследовано (ergründet), это то, что чем более она как мера задающая разворачивается — так было в Средневековье и в Новое время, — тем упорнее и хитрее (machenschaftlicher) она скрывается как таковая: в Средневековье — за ordo и analogia entis, в Новое время — за предметностью и *объективностью* как основными формами действительности и тем самым сущести.

И в этот первый закон махиации влетен второй: чем решительнее таким образом (dergestalt) махиация скрывается, тем сильнее она настаивает на главенстве того, что ее сущности, казалось бы, полностью противоположно и все же при-суще ей (ihres Wesens) — на *переживании* (ср. в «Отзвуке» все о *переживании*).

Таким образом, присоединяется третий закон: чем безусловнее процесс переживания как задание меры правильности и истины (и тем самым «действительности» и постоянности), тем бесперспективнее (aussichtsloser) становится то, чтобы отсюда осуществилось познание махиации как таковой.

Чем бесперспективнее это разоблачение (Entschleierung), тем меньше вопросов о сущем, тем решительнее сопротивление всякой достойности вопрошания бытия.

Сама махиация, так как она есть пре-бывание бытия, само бытие, ускользает.

Но каким образом? Притом, что из всего этого, казалось бы, ущербного (Abträglichen) и отрицательного (Versagenden) возникает совершенно другой взгляд в сущность бытия и само бытие раскрывается как не-принятие или же приходит в отзвук.

Когда махиация и переживание вместе поименованы (zusammengenannt), это указывает на сущностную принадлежность друг другу, но одновременно скрывает равносущност-

ную (*gleichwesentliche*) *неодновременность* внутри «времени» истории бытия. Махинация — это ранняя, но еще до сих пор (*langehin*) сокрытая не-сущность сущести сущего. Но и тогда, когда она в определенных образах, как в Новое время, выходит в публичность истолкования сущего, она не познается как таковая или совершенно не понимается. Напротив, распространение и укрепление ее не-сущности осуществляется в том, что она возвращает намеренно (*eigens*) себе назад то, что, казалось бы, для нее крайняя противоположность и все же остается полностью и только ее созданием (*Gemächte*). И это есть переживание.

Взаимопринадлежность того и другого понимается лишь из хода обратно в их самую далекую *неодновременность* и из снятия (*Auflösung*) видимости их крайней противоположности. Если мыслительное осмысление (как вопрошание об истине бытия и лишь только как это) достигает знания этой *взаимопринадлежности*, то одновременно понимается *основочерта* истории первого начала (истории западной метафизики) уже исходя из знания другого начала. Махинация и переживание в своих выражениях (*formelhaft*) — более *изначальное* схватывание выражения (*Formel*) для ведущего вопроса западного мышления: сущести (бытие) и мышления (как представляющего понимание (*Be-greifen*)).

62. Принадлежащие оставленности бытием завалы ее самой через посредство махинации и «переживания»

1. Взаимопринадлежность махинации и переживания.
2. Общий корень того и другого.
3. Насколько они завершают завалы оставленности бытием.
4. Почему Ницше познание *нигилизма* должен был оставить непонятым?
5. Что раскрыто — однажды опознано — оставленность бытием над самим бытием? Источник оставленности бытием?
6. На каких путях должна быть опознана оставленность бытием как нужда?
7. Насколько уже необходим для этого переход в преодоление? (Вот-бытие.)
8. Почему лишь для этого перехода становится будущей и тем самым историчной поэзия Гельдерлина?

63. Пере-живание (Er-leben)

Соотносить (*beziehen*) сущее как представление самому себе как средоточию соотнесенности (*Bezugsmitte*) и таким образом *вносить* (*einbeziehen*) в «жизнь».

Почему человек как «жизнь» (*animal rationale*) (ratio — Пред-ставление!)?

Только пере-житое и пере-живаемое в круге (Umkreis) пере-живания самое перво-наступающее (Vor-dringliche), что человек способен себе принести и выдвинуть перед собой, может считаться «существующим» (seiende).

64. Махинация

οὐσία (τέχνη — ποίησις — ἰδέα)

постоянное присутствие

ens creatum

| природа

| история

причинность и предметность

пред-ставленность

||

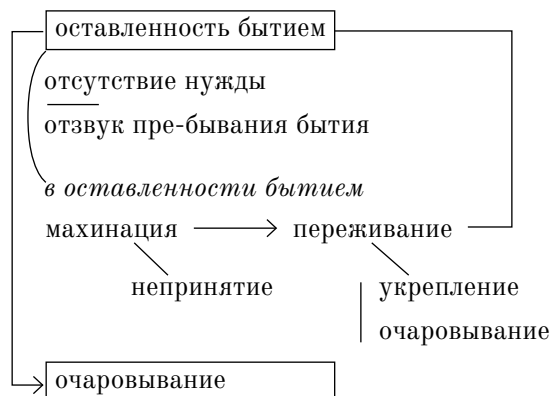
пере-живание

65. Не-сущность бытия

↑ сущность как

махинация и *правильность* |

переживание — пре-бывание сущности



66. Махинация и переживание

В сущности того и другого — не знать никаких границ и прежде всего никакого смущения (*Verlegenheit*) и уж совсем никакой робости (*Scheu*). Дальше всего от них сила хранения (*Verwahrung*). Ее место занимают толчая (*Übertreibung*) и перекрикивание (*Überschreitung*), а также слепое просто-напросто зывание (*Anschreien*), в вопле (*Schrei*) которого зывают (*beschreit*) к самим себе и относительно опустошения (*Aushöhlung*) сущего тешат себя обманом (*wegtäuscht*). В соответствии с такой неограниченностью и отсутствием смущения (*Grenzen- und Verlegenheitsloseen*) для махинации и переживания все открыто и нет ничего невозможного. Они мнят о себе как о чем-то целостном (*im Ganzen*) и постоянном (*als das Dauernde*), и поэтому для них нет ничего обычного «вечного». Все «вечно». А каким образом вечное — это вечное — не должно было бы также и быть сущностным? Если же не это, то что же еще может быть названо таковым? Могут ли «не-»сущность (*Nichtigkeit des Wesens*) и оставленность бытием быть сохранены в маске «истинной действительности» лучше и надежнее (*größer*), чем это могут сделать махинация и переживание?

71

Отзвук

«Переживание» (*Erlebnis*)

Что такое переживание?

Насколько достоверность Я (*Ichgewißheit*) (обозначенная в определенном истолковании сущести и истины).

Каким образом выдвижение (*Heraufkommen*) переживания продвигает (*fördert*) и укрепляет антропологический способ мышления?

Насколько переживание (*Erleben*) — это конец (потому что оно безусловно удостоверяет (*bestätigt*) «махинацию»)?

67. Махинация и переживание

Махинация как господство делания и сделанного (*des Machens und des Gemähtes*). Причем здесь не следует подразумевать человеческое действие, занятие и производство. Наоборот, последние возможны лишь в безусловности и исключительности на основании махинации. Это есть именование некоей определенной истины сущего (его сущести). Прежде всего и чаще всего эта сущность схватывается нами как предметность (сущее как предмет представления). Но махинация схватывает эту сущность глубже, изначально, потому что соотносена с *τέχνη*. Поскольку в махинации находится (*liegt*) одновременно *христианско-библейское* истолкование сущего как *ens creatum*, это сущее может быть вос-

принято теперь либо в вере (gläubig), либо через мирское знание (verweltlicht).

Выдвижение присущей махинации сущности сущего исторически очень трудно зафиксировать, потому что оно в своей основе проявляется со времени первого начала западного мышления (точнее, со времени падения (Einsturz) ἀλήθεια).

Шаги Декарта — это уже первое и решающее следствие, выполнение (Folge, Folgeleistung), благодаря чему махинация как измененная истина (правильность), а именно как достоверность, приходит к власти.

Присущую махинации сущность в образе ens как ens certum нужно сначала показать. На пути преодоления метафизики certum должно быть истолковано в области присущего махинации, и тем самым оно должно быть решительно определено.

Другие следствия: математическое и системность, а заодно (in einem) с этим и «техника».

Махинация (ποίησις — τέχνη — κίνησις — νοῦς) имеет для долго скрываемого и лишь под конец выступающего наружу соответствия (Entsprechung) «переживание».

Оба именованья обозначают *истории* истины и сущести как истории первого начала.

Что подразумевает *махинация*? Отпущенное в собственные пути (das in die eigene Fesselung Losgelassene). Какие пути (Fesseln)? Схема сплошной исчислимой прояснимости (Erklärbarkeit), благодаря которой всякое сближается с каждым и становится совершенно чуждым себе, именно чуждым, а не пока еще чужим.

Отношение неотнесенности (Bezug der Unbezüglichkeit).

68. Махинация и переживание

Какая крайность и самое противоположное опознаны тем самым в своей принадлежности, которая сама лишь показывает то, что мы еще *не* понимаем, потому как *истина* этого истинного еще не обоснована?

Но мы можем вспоминать это принадлежащее и при этом оставаться далеко (immer ferner) в стороне от всякого рода самоглазующего «ситуационного» расчленения (selbstbegaufferischer Situations-Zergliederung).

Каким образом махинация и переживание (с самого начала давно, даже вплоть до настоящего момента как таковые сокрыты) попеременно загоняются в крайность и тем самым искажения (Entstellungen) сущести и человека в его отношении к сущему и к самому себе выкладываются (ausfalten) по их крайней оставленности и встречно двигаются теперь в этих искажениях, создавая некое единство, которое тем более сокрывает то, что

в нем свершается (sich ereignet): оставленность сущего всякой истиной бытия и полнотой (vollends gar) *самим* бытием.

Но это событие (Ereignis) оставленности бытием было бы ложно истолковано, если бы захотели увидеть в этом лишь процесс распада (Verfallsvorgang), вместо того чтобы продумать то, что проходит (hindurchgeht) через собственные и единственные способы раскрытия сущего и его «чистого» опредмечивания в определенном, казалось бы, без-фоновом (hintergrundlosen) и вообще безосновном (grundlosen) явлении (Erscheinen). Выдвижение «естественного» (Natürlichen), явление самих вещей, которому принадлежит, разумеется, та кажимость (Scheinbarkeit) безосновного. Это «естественное», разумеется, уже не имеет никакого непосредственного отношения к φύσις, а полностью поставлено на присущее махинации, по сравнению с этим хорошо подготовленное благодаря прежнему главенству (Vorherrschaft) сверх-естественного. Это раскрытие «естественного» (в конечном счете делаемого, овладеваемого и переживаемого) должно когда-нибудь в своих собственных богатствах истощиться и отвердеть во все более пустом смещении прежних возможностей таким образом, что это *лишь только еще продолжение и повторение деяния (Nur-noch-Weiter-und-Nachmachen)* одновременно все меньше знает себя (sich weiß) и все меньше может знать само себя в том, что оно есть, поскольку чем больше оно ускоряет свой конец, тем более творческим оно кажется.

Встреча друг с другом махинации и переживания охватывает в себе единственное в своем роде событие в рамках сокрытой истории бытия. Однако еще нет нигде знака того, что в эту эпоху (dem Zeitalter davon) приходит нечто в знание. Или же оно должно оставаться этой эпохе недоступным и лишь для тех, кто уже переходит к истине, стать отзвуком истины бытия?

69. Переживание и «антропология»⁴

То, что еще сегодня и даже как будто заново «антропологию» делают центральным пунктом мировоззренческой схоластики, говорит гораздо убедительнее, чем всякое историческое доказательство зависимостей (Abhängigkeiten), о том, что это есть намерение еще раз возвратиться полностью на почву Декарта. Какую прическу при этом носит антропология, будь это просвещенческий морализм, или психология и естествознание, или наука о духе и персонализм, или христианство, или политика национализма, все это для решающего вопроса совершенно

4. Что такое переживание! Каким образом его господство ведет к антропологическому способу мышления! Каким образом это переживание есть конец, потому что оно, безусловно, удостоверяет махинацию.

не имеет значения, а именно вопроса, понято ли Новое время как конец и распрошено ли другое начало либо упорствуют ли в увековечении продолжающегося начиная с Платона падения (Verfall), что в конце концов могут еще лишь только тогда, когда внушают себе (sich einredet) свою полную неосведомленность (Ahnungslosigkeit) как преодоление традиции.

При этом все в порядке, если неосведомленность (чтобы не сказать — безответственность) заходит настолько далеко, что в то же самое время разыгрывают из себя победителей в борьбе с философией Декарта, и современники об этой игре внеосведомленность ничего не подозревают (nichts ahnen). Однако как во времена неокантианства подлинной истории времени были неизвестны все еще значительная ученость и добросовестный труд, так и наше «переживающее» время скучного и банального подражания собственной поверхностности привлечет внимания (ein Aufhebens) еще меньше.

70. Гигантское⁵

Прежде всего мы должны охарактеризовать это, исходя из ближайшего, и даже еще как предметно наличное, чтобы позволить вообще звучать (anklingen) оставленности бытием и тем самым господству не-сущности φύσις (махинации). Но коль скоро махинация со своей стороны понимается бытийно-исторически, то раскрывается гигантское (Riesenhafte) как нечто другое. Это уже не пред-ставимая предметность безграничной «количественности» (Quantitativen), а количество как качество (Qualität). Качество здесь понимается как основохарактер quale, Что, сущности самого бытия.

Количество — качество, ποσόν — ποιόν, мы знаем как «категории», то есть по отношению к «суждению».

Однако здесь речь идет не о превращении (Umschlag) одной категории в другую, не о некоем «диалектическом», даже соразмерном пред-ставлению (vor-stellungsmäßige) опосредовании форм представления, а о самой истории бытия.

Это «превращение» подготовлено в том, что сущность определяется исходя из τέχνη и как ιδέα. Пред-ставление, перед-собой-принесение (Vor-sich-her-bringen), включает в себе «насколько широко» и «насколько далеко», соразмерное *расстоянию* (Abstandmäßige) в отношении к сущему как пред-мету; и это без того, что продумываются определенные пространственные вещи и отношения.

Пред-ставление как *систематическое* делает это расстояние и его преодоление и обеспечение основозаконом предмет-

5. Ср. Махинация.

ного определения. Проект (Entwurf) представления в смысле в опережающе-планирующе-устраивающего *схватывания* (*Erfassung*) всего, прежде чем, по-видимому (*schon*), оно схвачено в особенном и отдельном, это представление не находит для себя в данном (an Gegebenen) границ и не хочет таковые находить, а безграничное есть решающее, но не как растекающееся (*Verfließende*) и простое И-так-далее, а как не связанное (*Gebundene*) ни с какой границей *данного*, ни с *каким* данным и даваемым (*Gebbaren*) как граница. «Не-возможного» не существует принципиально; это слово «ненавидят», это значит: все человечески-возможно (*menschen-möglich*), когда это все в любом отношении и опять же это все, кроме того, заранее ставится под исчисление и вместе с тем создаются (*beigebracht werden*) условия.

Уже отсюда становится ясным то, что речь идет вовсе не о превращении «количественного» в качественное, а о том, чтобы опознать изначальную сущность количественного и возможности представления (исчислимости) в сущности господства *представления как такового* и *опредмечивания* сущего.

Отсюда вновь становится ясно то, что те, кто осуществляет развертывание представления (картины мира), в силу *своего* «самосознания» об этой сущности количественного ничего не знают, а потому также ничего не знают об истории, которая подготавливает и довершает (*vollendet*) господство этой сущности.

И уже совсем ничего о том, что *оставленность* бытием сущего завершается (*sich vollendet*) в гигантском как таковом, а это значит: в кажимости того, что всякому сущему позволяет быть наисущим (*am seiendsten*).

«Количественное» обрабатывается количественно, то есть исчисляется, но одновременно обозначается, что оно определенными принципами помещено в свои границы и обуздано.

Отсюда получается, что и сегодня еще и сегодня больше, чем раньше, пространство и время могут пониматься не иначе как нечто количественное, в крайнем случае как *формы* этих количеств. А мыслить время–пространство совершенно как нечто полностью неколичественное кажется весьма странным требованием (*wirkt als befremdliche Zumutung*). Выпутываются из этого с помощью указания на то, что здесь в таком случае именование «время», к примеру, подразумевает (*übertragen werde*) что-то другое.

Количественное (*quantitas*) может выступить как категория, потому что оно в своей основе есть сущность (не-сущность) самого бытия, но изыскивается оно при этом прежде всего лишь в сущности сущего как присутствующего и постоянного.

Количественное становится качеством, это означает: не-сущность бытия хотя и не признается (*erkannt*) в своей сущност-

ной принадлежности сущностью бытия, но это признание (Erkennbarkeit) подготавливается бытийно-историческим знанием того, что количественное овладевает всем сущим. То, что оно, тем не менее, не проявляется как бытие, не имеет своего основания в том, что представление, в котором обоснована сущность количественного, как таковое одновременно и постоянно держится за сущее и по отношению к бытию замыкается, или, что то же самое, оно по крайней мере как наиобщее (представления) позволяет себя считать «пустейшим».

Однако прежде всего гигантское, понятое исторически есть как таковое неисчислимое, но это ж (aber) несхватываемое из сверхблизкой близости к себе-заявление самого бытия, но (aber) в образе (Gestalt) отсутствия нужды (Notlosigkeit der Not).

Почему [же] гигантское не знает *избытка* (Überfluß)? Потому что оно возникает из утаивания (Verheimlichung) отсутствия (Mangel), и *это* утаивание ставит в кажимость свободного опубликования некоего владения. Так как гигантское ни в коей мере не знает никакого из-бытка (Überfluß), неисчерпаемой неисчерпанности (un-erschöpfliche Unerschöpfte), то ему также отказано и в простом (Einfache), ибо сущностная простота возникает из полноты (Fülle) и овладения ею. «Простота» гигантского есть лишь видимость, которая должна прятать пустоту. Но устройство всех этих кажимостей присуще гигантскому по его собственной сущности и ему единственно.

71. Гигантское

Согласно традиции (ср. Аристотеля о ποσόν) сущность quantum находится в делимости (Teilbarkeit) на части (in Teile) одного и того же рода (Art).

Что же в таком случае *quantitas*? А количественное (Quantitative)? И насколько гигантское — это количественное как качественное? Можно ли это сделать понятным (begreiflich) из того определения количества (Quantum)?

«Части одно и того же рода» и «деление» (Teilung), деление и *раз-деление* (Ein-teilung) (вычисление — λόγος, различение — соби́рание).

Раз-деление и *у-строение* (Ein-richtung)?

У-строение и пред-ставление?

Количество, по Гегелю, снятое (aufgehobene), ставшее безразличным (gleichgültig) качеством, включает изменчивость (Veränderlichkeit) Что, без того чтобы тем самым его снимать.

Количественность и количество (*большое* (Größe) — *в той или иной степени большое* (Großes)).

Величина (Großheit) — *способ бытия большого* (Art des Großseins), такого Много-Мало (des Viel und Wenig).

в смысле Ницше означает: то, что все *цели* ушли прочь. Ницше подразумевает здесь растущие сами по себе (in sich) и изменяющиеся людей (во что?) цели. Мышление в «целях» (уже давно ложно перетолкованное τέλος греков) имеет своей предпосылкой *idéa* и «идеализм». Поэтому это «идеалистическое» и моральное истолкование нигилизма вопреки своей сущности предварительно. В стремлении к другому началу нигилизм должен быть понят более основательно, именно как сущностное следствие оставленности бытием. Но каким образом эта оставленность может войти в познание и решение, если уже то, что Ницше опознал впервые и продумал как нигилизм, до сих пор осталось непонятым и прежде всего не принуждало к осмыслению? Его учение о «нигилизме» принимали к сведению, соблазненные (mitverleitet) формой способа передачи самого Ницше, как интересную культур-психологию, но уже заранее отрецивались от его истины, то есть открыто или молчаливо не подпускали ее к себе (sich vom Leibe gehalten) как нечто дьявольское, ибо — за это говорит убедительное соображение — куда бы мы подевались, если это было бы или стало бы истинным? И не догадываются при этом, что *именно это соображение* или образующие его позиция и отношение (die sie tragende Haltung und Verhaltung) к сущему и есть собственный нигилизм: не хотят сознаваться самим себе в бес-цельности. А потому вдруг вновь «ставят» (hat) «цели», но только так, что то, что в крайнем случае может быть лишь *средством* для постановки и преследования цели, само возводится (hinaufgesteigert) в цель: *народ*, к примеру. И поэтому именно здесь, где полагают, что вновь имеют цели, где снова «счастливы», где переходят к тому, чтобы сделать в равной мере доступными ранее закрытые для «большинства» «культурные блага» (кинотеатры и морские путешествия) всему «народу», именно здесь, в этой суматошной опьяненности «переживанием» (Erlebnis-Trunkenboldigkeit), пребывает величайший нигилизм, организованное глаза-закрывание на бес-цельность человека, «готовое к бою» уклонение от любого ставящего цель решения, страх перед всякой областью решения и ее разверзанием (Eröffnung). Страх перед бытием еще никогда не был таким большим, как сегодня. Доказательство: гигантское мероприятие по перекрикиванию этого страха. Не то есть сущностный признак «нигилизма», что разрушаются церкви и монастыри и уничтожаются люди? Или это не допускается, и «христианство» может идти своим путем, а решающим является: знают ли и хотят ли знать то, что как раз эта терпимость христианства и само оно, то, что всеобщие речи о «Провидении» и «Господе», насколько ни был бы честным в этом отдельный человек (Einzelne), это всего лишь выходы (Auswege) и затруднения в *той* области,

которую не хотят признавать как область решения бытия и небытия и не хотят позволить ей проявиться таковым образом. Рокковой (*verhängnisvollste*) нигилизм состоит в том, что выдают себя за защитников христианства и даже на основании социальных достижений узурпирует (*für sich in Anspruch nimmt*) наихристианнейшую христианскость. Этот нигилизм опасен особенно в том, что он полностью скрыт и жестко и праведно выступает против того, что можно было бы назвать грубым нигилизмом (например, против большевизма). Однако сущность нигилизма безосновна (потому как он спускается (*hinabreicht*) в истину бытия и ее решение) именно таким образом, что именно эти противоположнейшие формы могут и должны ей принадлежать. А поэтому она хочет также казаться, что будто бы нигилизм в целом и в своем основании (*ins Ganze und Gründliche*) непреодолим. Когда две самые крайние, противоположные друг другу формы нигилизма борются друг с другом, а именно с необходимостью жестче всего, тогда эта борьба так или иначе ведет к *победе* нигилизма, а это значит — к его обновленному укреплению и, вероятно, в *той* мере, что сами себе запрещают когда бы то ни было еще полагать, что нигилизм еще в действии.

Бытиё, таким образом, оставило сущее основательно и предоставило это сущее махинации и «переживанию» так, что с необходимостью те, казалось бы, попытки спасения западной культуры, всякая «культурная политика» должны стать коварнейшим (*verfänglichsten*) и тем самым высшим образом нигилизма. И это есть процесс, который не привязан к отдельным людям и их действиям и учениям, который, более того, лишь возгоняет (*hinaustreibt*) внутреннюю сущность нигилизма в предназначенный (*zugewiesene*) ему чистейший образ. Осмысление этого (*hierauf*) нуждается, разумеется, уже в некоем местоположении, исходя из которого *невозможно* заблуждение из-за многого «благого», «прогрессивного» и «гигантского», что достигается (*was geleistet wird*), также вовсе *не* выдвигается простое сомнение, которое еще только (*nur noch*) не закрывает глаза на полную бессмысленность. Это местоположение, которое заново обосновывает себе самому сначала (*erst*) пространство и время, есть вот-бытие, на основании которого само бытиё впервые входит в знание как *непринятие* (*Verweigerung*) и тем самым как со-бытие (*Er-eignis*). В основоопыте, что человек как основатель вот-бытия *используется* (*gebraucht*) божественностью (*Gottheit*) другого бога, намечается (*bahnt sich an*) подготовка преодоления нигилизма. Но неизбежнейшее и тяжелейшее в этом преодолении есть *знание* нигилизма.

Это знание может быть не привязано (*darf haften bleiben*) ни к слову, ни к первому разъяснению подразумеваемого Ницше, а должно в качестве сущности опознавать оставленность бытием.

На самом деле (in Wahrheit) наука Нового времени и наука нынешняя нигде достигают поля решения сущности бытия. Но почему, тем не менее, осмысление «этой науки» принадлежит подготовке *отзвука*?

Оставленность бытием — это изначально подготовленное (anfänglich vorgebildete) следствие истолкования сущности сущего под руководством *мышления* и тем самым обусловленного раннего разрушения (Einsturzes) даже собственно (eigens) не обоснованной ἀλήθεια.

Но теперь так как в Новое время и *как* Новое время истина устанавливается в образе достоверности, а последняя — в форме мыслящего непосредственно самого себя мышления сущего как пред-ставленного пред-мета, и в установлении этого устанавливающего заключается обоснование Нового времени. И так как эта достоверность мышления развертывается в устройении и осуществлении (Betreibung) «науки» Нового времени, оставленность бытием (а это значит, одновременно подавление (Niederhalten) ἀλήθεια до вытеснения (Niederzwingung) в забвение) совместно решается сущностно через науку Нового времени, а именно всегда *лишь постольку, поскольку* наука претендует каким бы то ни было или вполне определенным, меру задающим знанием. *Поэтому* осмысление науки Нового времени и ее соотношение махинации укорененной сущности внутри опыта указания на оставленность бытия как отзвук бытия неизбежно.

В этом одновременно: такого рода осмысление науки есть еще философски единственно возможное при условии, что философия движется уже в переходе к Другому Началу. Всякий способ научно-теоретического (трансцендентального) основоположения стал в равной мере невозможным как «задание смысла» (Sinnggebung), которое наличествующей и тем самым в своем сущностном состоянии неизменяемой науке и ее производству предоставляет народно-политическую или какую-нибудь антропологическую постановку цели. Эти «основоположения» стали невозможными, потому что они с необходимостью имеют предпосылкой «науку» и в таком случае снабжают лишь неким «основанием» (которого нет) и неким смыслом (Sinn) (в котором нет осмысления (Besinnung)). Вследствие этого «наука», а вместе с тем и задействованное (betriebene) ею укрепление оставленности бытием [nur] тем более делаются окончательными, и всякое вопрошание об истине бытия (всякая философия) как ненужное (unnötig) и сделанное без нужды (ohne Not getan) исключается из области действия. Но именно это удерживание-позади (Hintanhaltung) возможности (внутренней) всякого осмысле-

6. Ср. Отзвук, 76. Положения о «науке».

ния мышления как мышления бытия, потому как оно не знает о своем собственном движении (Treiben), подталкивается к тому, чтобы теперь тем более заправить «мировоззренческую» бурду (Gebräu) случайно оказавшимися под рукой формами, средствами и сферами мышления прежней метафизики, улучшить философию прошлого (vergangene Philosophie) и держаться «ниспровергающе» (umstürzlerisch) во всем том, в «ниспровержении» (Umsturz) (который то же самое, что и установление всяких общих мест) чего непревзойденная непочтительность по отношению к большим мыслителям достойно исключительно звания «революционной». Почтение — ведь это нечто другое, чем похвала и признание значимости для «своего» времени, если при этом еще ссылаются на таковое (auf dergleichen).

Осмысление «науки», которая зафиксирована в некоей последовательности ведущих положений, должно когда-нибудь это имя вырвать (herauslösen) из исторической неопределенности произвольного отождествления с ἐπιστήμη, scientia, science и установить его в нововременную сущность науки. Одновременно должно быть обнаружено крепко засевшее (sich festsetzende) в науке отклонение (Abartung) кажимости знания, и наука должна быть прослежена вплоть до с необходимостью принадлежащих ее сущности (которой присуща махинация) устройств и учреждений ее производства (сегодняшний «университет»). Для характеристики сущности этой науки, если отношение к «сущему» удерживается в поле видения (in den Blick gefaßt), является ведущим ныне обычное различие на исторические (historische) и экспериментирующие точные науки, несмотря на то что это различие на «науку о природе и науки о духе», лишь поверхностно и [nur] плохо собственно скрывает единую сущность, казалось бы, различных в основе наук. Сплошь да рядом ценится осмысление не описания и прояснения (Aufhellung) наук, а осуществленного ими и в них осуществляющегося укрепления оставленности бытием, коротко говоря, отсутствия истины во всякой науке.

74. «Тотальная мобилизация» как следствие изначальной оставленности бытием

Чистое приведение-в-движение (In-Bewegung-setzen) и выхолщивание (Aushöhlung) всех прежних содержаний еще существующего образования.

Приоритет *поведения* (Verfahrens) и *устройства* (Einrichtung) в целом подготовки (Bereitstellung) и постановки на службу (In-Dienststellung) масс — для чего?

Что означает этот приоритет мобилизации? То, что при этом с необходимостью возникает (erzwungen wird) новая категория

людей, это лишь встречное следствие этого события, но ни в коем случае не «цель».

Но есть ли еще «цели»? Каким образом возникает постановка цели (Zielsetzung)? Из начала. А что такое начало?

75. К осмыслению науки

Сегодня есть два пути и лишь только два пути осмысления «науки».

Первый понимает науку не как сегодня наличествующее устройство (Einrichtung), а как *некую* определенную возможность развертывания и построения знания, сущность которого укоренена сама впервые (selbst erst) в более изначальном обосновании истины бытия. Это обоснование осуществляется как первое сопоставление (erstmalige Auseinandersetzung) с *началом* западного мышления и становится одновременно другим началом западной истории. Направленное таким образом осмысление науки идет решительно *назад* в бывшее, равно как и рискуя всем спешит (ausgreift) в будущее (Künftiges). Оно движется не где-то в разборе настоящего и его непосредственного осуществления (Bewerkstelligung). В просчитывании (gerechnet) с позиции настоящего это осмысление науки теряется в недействительном, что для всякого исчисления (Rechnung) сразу же означает и невозможное (ср. Самоутверждение немецкого университета⁷).

Другой путь, который обозначен в нижеследующих ведущих положениях, понимает науку в ее сегодняшнем действительном строении (Verfassung). Это осмысление пытается схватывать новременную сущность науки по принадлежащим этой сущности стремлениям. Но в качестве осмысления оно также не есть никакое описание наличного состояния, а показ (Herausstellung) процесса, поскольку он идет навстречу решению истины науки. Это осмысление остается проведенным в тех же масштабах (bleibt von denselben Maßstäben geleitet), что и первое, и есть лишь обратная сторона первого.

76. Положения о «науке»⁸

1. «Наука» должна всегда быть понята в новременном смысле. Средневековое «учение» и греческое «познание» отличны от этого в самой своей основе, хотя они и опосредованно, и превращенно (gewandelt) со-определяют то, что мы сегодня знаем как

7. Ректорская речь 1933 года (Полное собрание сочинений, том 16).

8. Ср. Новременная наука.

- «науку» и, однако же, согласно нашему историческому положению, можем это осуществлять (*betreiben*).
2. Сообразно с этим «наука» сама не есть *никакое знание* (п. 23) в смысле обоснования и хранения (*Bewahrung*) сущностной истины. Наука — это выведенное *устройство* (*abgeleitete Einrichtung*) знания, а это значит, присущее махинации открытие (*Aufmachung*) некоего круга правильностей внутри еще (*sonst*) сокрытой сферы и для науки полностью не подлежащей вопрошанию сферы какой-либо истины (о «природе», об «истории», «праве», например).
 3. «Научно» познаваемое в каждом случае *задано* «наукой» в никогда не схватываемой самой наукой «истине» о познанной области сущего. Сущее для науки предстоит (*liegt vor*) как *область*; оно есть *positum*, и всякая наука есть сама по себе (*in sich*) «*позитивная*» наука (и математика).
 4. Поэтому «просто» (*die*) науки вообще не существует никогда и нигде, едва ли таким образом, как «искусство» и «философия», которые всегда сами по себе есть то, что они есть, сущностны и целостны (*voll*), когда они *есть* историчны. «Наука» есть лишь формальный титул, который для своего сущностного понимания требует, чтобы принадлежащее науке соразмерное устройению распадение (*Zerfällung*) на отдельные, это значит, замыкающиеся в себе (*sich vereinzeln*) науки, совместно осмысливалось (*mitgedacht wird*). Насколько всякая наука «позитивна», настолько она должна быть также «отдельной» наукой (*Einzelwissenschaft*).
 5. «Специализация» — это едва лишь явление распада (*Verfallserscheinung*) и вырождение «той» (*der*) науки и едва ли лишь неизбежное зло как следствие прогресса и необозримости, разделения труда, а *необходимое* внутреннее следствие ее характера как отдельной науки и неотъемлемое условие ее прочности (*Bestandes*), а значит, всегда ее прогресса. Где находится собственное основание распадения? В сущности как представленности.
 6. Всякая наука, также и так называемая «описательная», *проясняющая* (*erklärend*): неизвестное области различными способами, при разных дальностях обратного хода (*Reichweiten der Rückführung*) возвращается в известное и понятное. Подготовка (*Bereitstellung*) условий прояснения есть исследование.
 7. Смотря по тому, как это понятное и требование понятности заранее определяют область отдельной науки, сформирована так или иначе связность (*Zusammenhang*) *прояснения* и отграничена всякий раз как достаточное (например, прояснение некоей картины в физикалистско-химическом отношении; прояснение ее предметности в физиологически-психологическом отношении; прояснение «произведения» в «историческом» (*historischen*) отношении и прояснение в «художественном» отношении).

8. Устроение какого-то знания (заранее познанной сущности истины) (ср. п. 2) осуществляется как построение и пространствование (Auf- und Ausbau) некоей связности прояснения, которая требует для своего осуществления *сплошного связывания* (durchgängige Bindung) исследования соответствующей предметной области, а именно внутри того отношения, в которое оно помещено (gerückt). Это связывание наук как устроений связностей правильности есть принадлежащая им *строгость* (Strenge). Всякая наука сама по себе строга настолько, насколько она «позитивна» и, исходя из того или иного отношения, замыкается на ту или иную область.
9. Развертывание строгости науки осуществляется в способах подхода (Vorgehens) (принятия во внимание предметной области) и образа действий (Verfahrens) (проведения исследования и представления результатов), в «методе». Этот подход приводит предметную сферу соответственно в определенное направление прояснимости, которая принципиально обеспечивает (sicherstellt) уже неизбежность того или иного «результата». (Всегда что-то получается.)

Основоспособ подхода во всяком прояснении есть наблюдение (Verfolg) и предвосхищающая простройка отдельных рядов и цепочек последовательных причинно-следственных связей. При-сущая махинации сущность сущего, хотя и не познанная *как таковая*, не только оправдывает, но и требует в безграничном усилении этого результативного (ergebnissichere) мышления в «каузальностях», которые, строго говоря, есть лишь «Если... — То»-связи в образе Тогда... — Когда (чему вследствие этого принадлежит и «статистика» современной физики, которая ни в коей мере не преодолевает «каузальность»), а выявляет лишь ее в своей присущей махинации сущности). Предположение, что можно скорее этой, казалось бы, «свободной» каузальностью схватить «живое», выдает лишь тайное основоубеждение, что когда-нибудь получится и живое подчинить власти прояснения. Этот шаг тем ближе, когда на стороне противоположной природе области, в истории (Geschichte), господствует чисто «исторический» (historische), или «пред-исторический» (prähistorische), метод, который мыслит полностью в каузальностях и делает доступными «жизнь» и «переживаемое» каузальному обсчету (Nachrechnung) и только лишь в этом видит форму исторического (geschichtlichen) «знания». То, что в истории допускают «случай» и «судьба» как нечто со-определяющее, тем более подтверждает единовластие каузального мышления, поскольку ведь «случай» и «судьба» представляют собой всего лишь неточно и неоднозначно просчитываемые причинно-следственные связи. То, что вообще исторически (geschichtlich) сущее могло бы иметь совершенно другой (обоснованный на вот-бытии) способ бытия, ни в коем случае не может знать история

- (Historie), потому что она в таком случае отказалась бы от самой себя (о сущности истории (Geschichte) ср. Размышления VI, 33 и далее, 68 и далее, 74 и далее), ибо *как наука* она для своей заранее установленной области движения (Auslaufbereich) имеет само собой разумеющееся, нечто безусловно соответствующее (Gemäße) усредненной понятности, собственная понятность которого затребована сущностью науки как устройства правильностей внутри овладения и управления всей предметностью на службе *использования (Nutzung) и воспитания (Züchtung)*.
10. Поскольку «наука» в исследовании (Durchforschung) своей области имеет соразмерную только ей одной задачу, наука сама в себе несет ход к *усилению (Steigerung)* приоритетного положения подхода и образа действий по отношению к самой предметной области. Решающий вопрос для науки как таковой есть *не* вопрос, какой сущностный характер имеет само лежащее в основе предметной области сущее, а вопрос, можно ли ожидать при этом или другом образе действий (Verfahren) «познания» (Erkenntnis), а это значит, *результата (Ergebnis)* для исследования. Ведущим является взгляд на устройство и подготовку «результатов». Результаты и особенно (vollends gar) их непосредственное присвоение в использовании (Nutzungsseignung) обеспечивают правильность исследования, научная правильность которого считается истиной знания. В ссылке на «результаты» и их использование (Nutzen) [die] наука сама по себе (von sich aus) должна искать подтверждение своей необходимости (оправдывает ли при этом себя «наука» как «культурная ценность», или как «служба народу», или как «политическая наука», она не делает в *сущности никакого различия*, почему же все оправдания и «задания смысла» такого рода (dieser Art) все больше и больше, несмотря на, казалось бы, враждебность, оказываются со-принадлежащими). Лишь только полностью нововременная наука (то есть «либеральная» наука) может стать «народной наукой» (völkische Wissenschaft). Лишь нововременная наука на основании приоритетного положения образа действий по отношению к вещи (Sache) и правильности суждения по отношению к истине сущего позволяет в зависимости от потребности регулируемое переключение на различные цели (Zwecke) (претворение решительного материализма и техницизма в большевизме; участие (Einsatz) в четырехлетнем плане; использование для политического воспитания). [Die] наука всюду *то же самое (dieselbe)*, и она как раз благодаря этим различным постановкам цели (Zwecksetzungen) становится в своей основе все однообразнее, то есть «интернациональнее».

Так как «наука» есть не знание, а устройство правильностей области прояснения, «науки» испытывают также с необходимостью, исходя каждый раз из новых постановок, сразу же новые «импульсы» (Auftriebe), при помощи которых они одновре-

менно могут разубедить себя (sich ausreden) в любой возможной угрозе (а именно любой сущностной) и исследовать дальше в обновленном «успокоении». Таким образом, теперь уже понадобилось всего лишь несколько лет, пока «наука» получила ясное представление о том, что ее «либеральная «сущность и ее «идеал объективности» не только уживаются с политически-народной «направленностью» (Ausrichtung), но незаменимы для нее. И поэтому теперь с позиции как «науки», так и «мировоззрения» *единодушно* допускается то, что разговор о «кризисе» науки на самом деле был болтовней. «Народная» «организация» «науки» движется тем же путем, что и «наука» «американистическая», есть лишь вопрос (die Frage ist lediglich), на чьей стороне предоставлены наибольшие средства и силы в более эффективное и полное распоряжение, чтобы гнать *неизменную* и также из себя неизменяемую сущность нововременной науки навстречу ее крайнему конечному состоянию, — «задача», которая может занять еще столетия и все окончательно исключает любую возможность «кризиса» науки, а это значит сущностное изменение (Verwandlung) знания и истины.

11. Всякая наука строга, но не всякая наука есть «точная наука» (exakte Wissenschaft). Понятие «точности» (Exakten) многозначно. Это слово обычно означает: точный (genau), размеренный, тщательный. В этом смысле всякая наука, согласно требованию (Forderung nach), «точна», а именно с учетом тщательности *использования* (Handhabung) метода как соблюдения заложенной в сущности науки строгости. Но если «точный» означает то же самое, что и количественно (zahlenmäßig) определенный, измеренный и исчисленный, то точность — это характер *самого метода* (построения [ja] уже опережающего), не просто способа его использования.
12. Если «точность» означает сам измеряющий и вычисляющий образ действий (Verfahren), то действительно положение: наука *может* быть точной лишь потому, что она должна быть строгой.
13. Но наука *должна* быть точной (чтобы оставаться строгой, то есть наукой), когда ее предметная область заранее установлена (angesetzt ist) как область (Bereich), доступная лишь в количественном измерении и исчислении и, таким образом, единственно дающая результаты (нововременное понятие «природы»).
14. «Науки о духе», напротив, чтобы быть *строгими*, должны с необходимостью оставаться *неточными* (unexakt). Это не недостаток, а их преимущество. При этом проведение (Durchführung) строгости гораздо (sehr viel) труднее, чем выполнение (Ausführung) точности «точных» наук.
15. Всякая наука как позитивная и отдельная наука в своей строгости определена к сбору сведений о своей предметной области, испытанию (Erkundung) этой области, к εμπειρία и experimentum в самом широком смысле. Даже математика нуждается

в experientia, в простом сборе сведений о своих самых простых предметах и их определениях в аксиомах.

16. Всякая наука — это исследующее (untersuchende) испытание (Erkundung), но не всякая наука может быть «экспериментальной» в смысле нововременного понятия эксперимента.
- М. Хайдеггер 17. Измеряющая (точная) наука, напротив, *должна* быть *экспериментальной*. «Эксперимент» — это необходимое сущностное следствие точности, и наука точна ни в коем случае не потому, что она экспериментирует (ср. об experiri, experimentum и «эксперименте») как *опытных построениях*, Отзвук, 77).
18. Нововременная форма, противоположная к «экспериментальной» науке, — это черпающая «из источников» «история» (Historie) и ее разновидность (Abart), «пред-история» (Prähistorie), на которой, возможно, сущность *всякой* истории (Historie), то, что она ни в коем случае не достигает истории (Geschichte), может быть проявлена убедительнее всего.

Всякая «история» (Historie) питается сравнением и служит расширению возможностей сравнения. Хотя сравнение и направлено, казалось бы, на различия, все же для истории (Historie) различия ни в коей мере не становятся решенной различностью, а значит, единственности Первого и Простого, перед лицом чего история (Historie), если бы она смогла когда-нибудь прийти к таковому, признала бы свою недостаточность. Неосознанное предугадывание (Vorahnung) ей угрожающего со стороны исторического (Geschichtlichen) отрицания ее собственной сущности есть глубочайшее основание, отчего историческое (historische) сравнение схватывает различия лишь для того, чтобы разместить их в более широкой и развитой сфере сравнимости (Vergleichbarkeit). Но любое сравнение — это, в сущности, уравнивание (Gleichmachen), обратное отношение к тому же самому (Rückbeziehung auf ein Gleiches), которое как таковое вовсе не приходит в знание, а составляет то само собой разумеющееся, из которого любое прояснение и отнесение к чему-либо заимствует свою ясность. Чем меньше сама история (Geschichte), чем больше деяний, произведений, изделий и мнений как данностей в их последовательности и различности обозначаются, просчитываются и представляются, тем легче история (Historie) может удовлетворять требованиям своей собственной строгости. То, что она движется всегда в этой сфере, проявляется отчетливее всего в образе «прогресса» (Fortschritts) исторических (historischen) наук. Этот прогресс заключается в той или иной и всякий раз по-разному вызванной (verursachten) смене ведущих точек зрения (Hinsichten) в сравнении. Обнаружение (Entdeckung) так называемого нового «материала» есть всегда следствие, не есть причина (Grund) вновь избранной точки зрения прояснения. При этом это может дать такие эпохи, которые, казалось бы, при недопущении всех «толкований» (Deutungen) и «представ-

лений» (Darstellungen) ограничиваются (beschränken) обеспечением только «источников», которые в таком случае сами обозначаются как собственные «открытия» (Funde). Но даже это обеспечение «открытий» и открываемого (Findbaren) переходит сразу и с необходимостью в *прояснение* (Erklärung) и тем самым требование ведущей точки зрения (грубейшее присоединение и размещение (Zuordnung und Einordnung) открытия в уже открытом и есть прояснение).

В течение развития истории (Historie) материал не только растет, становится нагляднее и благодаря утонченной обработке (verfeinerte Einrichtungen) быстрее и надежнее доступным, но и становится прежде всего сам по себе все более устойчивым, то есть более неизменным при перемене точек зрения, под которые он становится. Вследствие этого историческая (historische) работа становится все удобнее, так как нужно только лишь (nur noch) применить (die Anwendung durchzuführen ist) новую точку зрения к толкованию намеченного (festliegenden) материала. Однако точку зрения в толковании вырабатывает (bringt auf) ни в коем случае не сама история, это всего лишь отражение современной истории (gegenwärtigen Geschichte), в которой пребывает историк (Historiker), но которую как раз *он* не может знать исторично (geschichtlich), а может лишь в итоге прояснять опять же исторически (historisch). Но смена точки зрения в толковании затем на более длительное время снова гарантирует избыток новых открытий, что со своей стороны поддерживает саму историю в самоуверенности ее прогрессивности и все больше укрепляет в свойственном ей уклонении от истории (Geschichte). Но если теперь полностью определенная точка зрения в толковании поднимается до единственно меру задающей, то история (Historie) находит в этой однозначности ведущей точки зрения сверх того еще и средство превознести себя над прежней, меняющейся в своих точках зрения историей (Historie) и привести эту устойчивость своего «исследования» в давно желанное соответствие с «точными науками», собственно, стать «наукой», что выражается (sich bekundet) в том, что она становится способной к эксплуатации и институированию (betriebsfähig und institusfähig) (это приблизительно соответствует учреждениям Общества императора Вильгельма). Этому завершению истории (Historie) в обеспеченной «науке» ни в коем случае не противоречит то, что ее главная работа осуществляется отныне в форме докладов, подобных газетным донесениям (репортажам), и историки становятся падкими на такого рода представления мировой истории (Weltgeschichte), ибо уже, и это неслучайно, идет становление «газетной науки». Ее рассматривают еще как некую разновидность (Abart), если не совсем вырождение истории (Historie), но на самом деле она лишь последнее предвосхищение (Vorwegnahme) сущности истории (Historie) как нововременной

науки. Следует обратить внимание на неизбежную сцепку этой «газетной науки» в широком смысле с издательской индустрией. То и другое в своем единстве возникают из нововременной сущности технического. Поэтому, как только когда-нибудь «философский факультет» открыто превращается в то, что теперь он уже есть, газетная наука и география становятся его основными предметами. Всюду явственный глубокий упадок этих «факультетов» есть лишь следствие отсутствия мужества открыто отбросить мнимый философский характер и освободить производственности (Betriebscharakter) будущей «науки о духе» пространство для ее устройства (Einrichtung).

Несмотря на то что теология остается «мировоззренчески» по-иному определенной, она на службе определения (Bestimmung) себя как науки весьма способна к эксплуатации, причем в гораздо большей степени, чем «науки о духе», отчего это совершенно в порядке вещей, когда теологический факультет идет по рангу (vorgeordnet wird), хоть и после медицинского и юридического, но до философского.

История (Historie), всегда понятая в затребованном нововременной наукой характере, есть постоянное уклонение от истории (Geschichte). Но даже в этом уклонении она еще сохраняет отношение к истории (Geschichte), и это приводит историю (Historie) и историков к двусмысленности.

Когда история (Geschichte) не проясняется исторически (historisch) и не просчитывается по определенной картине для определенных целей оценки (Stellungnahme) и формирования убеждений (Gesinnungsbildung), когда, напротив, сама история (Geschichte) помещается обратно в единственность своей непрояснимости (Unerklärbarkeit) и благодаря ей любые исторические маневры (historische Umtrieb) и каждое возникающее в ней мнение и верование ставится под вопрос и приводится к устойчивому решению самого себя (zur ständigen Entscheidung über sich selbst), тогда осуществляется то, что может быть названо мышлением истории (Geschichte). Мыслитель истории (Geschichte) сущностно отличается в равной мере и от историка, и от философа. Меньше всего он может быть вписан (zusammengebracht) в ту ложную конструкцию (Scheingebilde), которую имеют обыкновенно называть «философией истории» (Geschichtsphilosophie). Мыслитель истории имеет средоточие своего осмысления и изложения (Darstellung) каждый раз в определенной области созидания (Schaffens), решений, вершин и падений внутри истории (Geschichte) (будь это поэзия, изобразительное искусство или основание государства и управление). Если современная и будущая эпохи, хотя и совершенно различным образом, разворачиваются как историчные (geschichtlich): современно-нововременная эпоха, поскольку она (historisch) оттесняет историю (Geschichte), будучи не в состоянии от нее уклониться, будущая, поскольку

она должна повернуть (einschwenken) в простоту и строгость (Schärfe) исторического (geschichtlichen) бытия, — то сегодня с необходимостью на первый взгляд стираются границы между фигурами историка и мыслителя истории (Geschichte). И это тем более так история (Historie) в соответствии с усиливающимся проявлением ее газетно-научного характера, на основании ее репортажных всеобщих изложений (Gesamtdarstellungen) распространяет коварную (verfänglichen) видимость сверхнаучного рассмотрения истории (Geschichte) и таким образом историческое (geschichtliche) осмысление запутывает окончательно. Эта же история (Historie), кроме того, усиливается благодаря христианской исторической апологетике (Geschichtsapologetik), которая со времен civitas dei Августина вновь вошла в силу и получила власть (in Übung und zur Macht) и на службу которой поступили сегодня уже также и нехристиане, пользующиеся всем, что годится для простого спасения прежнего, а это значит, для недопущения сущностных решений.

Поэтому подлинное мышление истории будет познано (wird erkennbar sein) лишь немногими, и только избранные из этих немногих пронесут историческое (geschichtliche) знание через всеобщую мешанину исторического (historischen) мнения в готовность решения будущих поколений (Geschlechts).

Еще дальше, чем история (Geschichte), отодвинута (gerückt) природа, и оттеснение ее становится тем окончательнее, что познание природы развивается в «органическое» рассмотрение без знания о том, что «организм» представляет собой лишь завершение (Vollendung) «механизма». Отсюда следует, что эпоха безудержного «технизма» одновременно может найти свое самообъяснение (Selbstdeutung) в некоем «органическом мировоззрении».

19. С растущим укреплением присущей махинации технической сущностью всех наук предметное и соразмерное опыту (verfahungsmäßige) различие наук о природе и наук о духе все больше оттесняется на задний план (wird zurücktreten). Последние же становятся составным элементом машинной техники и производства, которые расширяются до всеохватывающей газетной науки гигантского объема, в которой современное «переживание» непрерывно (fortlaufend) исторически (historisch) истолковывается, и в этом его толковании как можно более быстрого и как можно более доходчивого опубликования доносится до каждого.
20. «Университеты» как «места научного исследования и учения» (такого рода формации они в XIX веке) становятся чистыми и всегда «более близкими к действительности» учреждениями производства (Betriebsanstalten), в которых ничего не приходит к решению. Последний остаток *культурной декорации* они будут сохранять лишь тогда, когда они пока (vorerst) еще должны

оставаться одновременно средством для «культурно-политической» пропаганды. Та или иная сущность (*irgendein*) *universitas* в них уже не сможет развертываться: во-первых, потому что политически-народное взятие на службу (*Indienstnahme*) делает таковое излишним, во-вторых же, потому что *без* «университетщины» (*Universitäre*), а это здесь значит просто *без* воли к осмыслению, можно держать само научное производство на ходу гораздо надежнее и удобнее. Философия, здесь понятая лишь как мыслящее осмысление истины, а значит, достоинства вопрошания бытия, но не как историческая (*historische*) и изготавливающая «системы» ученость, не имеет себе места в «университете» и тем более в учреждении производства (*Betriebsanstalt*), которым становится «университет» (*die sie werden wird*), ибо она вообще такового нигде не «имеет», разве что речь о месте, которое она сама обосновывает, но к которому не может вести непосредственно никакого пути из какого-нибудь устойчивого образования (*festen Einrichtung*).

21. Данная выше характеристика «науки» возникает не из враждебности к ней, потому что таковая вообще невозможна. «Наука» при всей ее сегодняшней гигантской экспансии (*Ausdehnung*), обеспеченности успехом и довольстве (*Behäbigkeit*) вовсе не имеет в себе предпосылки некоего *сущностного ранга*, на основе которых она когда бы то ни было могла бы быть сдвинута (*gerückt*) в противоположность к знанию мышления. Философия по отношению к науке ни за и ни против, а предоставляет науку ее собственному стремлению (*Sucht*) к ее собственной пользе (*Nutzen*), стремлению все более сподручно и более оперативно обеспечивать все более пригодными результатами и таким образом впутывать все более неразрывно потребление и потребности (*Brauchen und Bedürfen*) (*unlösbarer einzuhenken*) в зависимость от тех или иных результатов и ее превосходства.
22. Если доходит, как это должно дойти (*Kommt es, wie es kommen muß*), до признания предрешенной (*vorbestimmten*) сущности нововременной науки, ее абсолютно (*reinen*) и с необходимостью служебного производственного характера и необходимых для этого образований (*Einrichtungen*), то в горизонте *этого* признания следует в будущем ожидать гигантский прогресс наук и, даже более того, следует на него рассчитывать. Эти шаги прогресса приведут эксплуатацию и использование Земли, воспитание (*Züchtung*) и выравнивание (*Abrichtung*) человека к сегодня еще не представимому состоянию (*Zustände*), наступление которого не может быть остановлено или хотя бы задержано никаким романтическим воспоминанием о том, что было раньше, и напоминанием об ином (*Erinnerung an Früheres und Anderes*). Однако эти шаги прогресса также становятся все реже чем-то поражающим и бросающимся в глаза, едва ли отмечаются как культурные достижения, а в непрерывной очередности (*reihenweise*) и яко-

бы как [рядовые] секреты бизнеса (Geschäftsgeheimnisse) следуют и употребляются (verbraucht) и в своих результатах распространяются (vertrieben). Только лишь когда наука достигла этой соответствующей производству неприметности разворачивания (Abrollens), она там, где она сама подгоняет вперед (hintreibt): свое растворение при этом (dann) в совместном растворении (Auflösung) со всем самым сущим. В виду перспективы (im Ausblick) на этот конец, который должен быть весьма длительным конечным состоянием, которое всегда выглядит как начало (Anfang), наука сегодня пребывает в своем лучшем начале (Beginn). Только слепцы и чудаки (Narren) могут говорить сегодня о «конце» науки.

23. «Наука» занимается (betreibt), таким образом, обеспечением состояния полного отсутствия потребностей в знании, и поэтому она в эпоху полной безвопросности есть нечто «современнейшее» (Modernste). Все цели и выгоды несомненны, все средства под рукой, всякое извлечение пользы выполнимо, нужно только еще преодолеть различия в степени утонченности (Gradunterschiede der Verfeinerung) и подыскать результатам максимальную широту самого легкого использования. Скрытая цель, к которой спешит всякий, и этот и тот (all dieses und anderes), в то же самое время не имея (и не будучи в состоянии иметь) о том ни малейшего понятия, — это состояние полной скуки (Langweiligkeit) (ср. Лекции 1929–1930 годов⁹) в круге собственнейших достижений (eigensten Errungenschaften), которые сами когда-нибудь уже не смогут скрыть характер скуки, если при этом еще есть остаток силы знания, чтобы по меньшей мере ужаснуться (erschrecken) в этом состоянии, раскрыть само это состояние и раскрыть зевающую зиянием (gährende) оставленность бытием сущего.
24. Однако большой ужас (*Entsetzen*) приходит лишь из сущностного, находящегося уже в другом *начале знания*, ни в коем случае не из бессилия и голой беспомощности. Знание же — это устойчивость (Inständigkeit) в достоинстве вопрошания бытия, которое хранит, таким образом, свое единственное достоинство в том, что оно на редкость достаточно (selten genug) дарит себя в непринятии как сокрытое событие мимо-прохождения решения прибытия и бегства богов в сущем, которое из будущих обосновывает этот момент (Augenblick) мимо-прохождения к началу другой «эпохи», что означает (will sagen): некоей другой истории бытия (Seyns).

9. Зимний семестр 1929/30 года «Основные понятия метафизики. Мир — конечность — одиночество» (полн. собр. соч., том 29/30).

77. Растворение (Auflösung) и сплочение (Zusammenschiebung) научных ведущих факультетов

92

М. Хайдеггер

Исторические (historische) науки о духе становятся *газетной* наукой. Науки о природе становятся *машинной* наукой.

«Газета» и «машина» понимаются в сущностном смысле как оттесняющие способы окончательного (для Нового времени подгоняющего завершение) опредмечивания, которое впитывает в себя всю содержательность (Sachhaltigkeit) сущего, и само это сущее лишь только как повод для переживания.

Благодаря этому приоритету продвижения (Vorgehens) в устройении и обустройении (in der Einrichtung und Herrichtung) обе группы наук приходят к согласованности относительно сущностного, то есть их *производственного* характера.

Это «развитие» нововременной науки в ее сущность сегодня очевидно лишь немногим и отвергается (zurückgewiesen) большинством как не наличествующее. Это нельзя доказать и фактами, а можно схватить, исходя лишь из знания истории бытия (Sein). Многие «исследователи» (Forscher) будут и дальше представлять сами себя принадлежащими проверенным традициям XIX века. Таким же образом многие в отношении к своим предметам будут находить еще новое содержательное (inhaltliche) обогащение и удовлетворение и, возможно, придавать этому еще какую-то силу (noch geltend machen) в учении, но это вовсе не аргумент против *того* процесса (Vorgang), в который навсегда (unwiderruflich) встроено всеобщее устройство (Einrichtung) «науки». Наука не только никогда не сможет освободиться (sich lösen) от этого, но и прежде всего никогда не захочет этого освобождения (Loslösung). Чем дальше она шагает вперед, тем меньше сможет захотеть.

Но этот процесс прежде всего есть также едва ли (nicht etwa) явление теперешнего немецкого университета, он касается всего, что где бы то ни было и когда бы то ни было в будущем будут еще обсуждать как «науку».

Если прежние и более ранние формы устройства (Einrichtungsformen) сохраняются еще долго, то лишь тем решительнее они когда-нибудь позволят стать явным тому, что, казалось бы, было (sich begeben hat) под (hinter) их защитой.

77. experiri — experientia — experimentum — «эксперимент» — εμπείρια — опыт (Erfahrung) — испытание (Versuch)

Чтобы выработать (verschaffen) для понятия научного эксперимента в смысле сегодняшней, нововременной науки удовлетворительную определенность, нужен некий взгляд вглубь (Durchblick) на ступени и способы «познавания», связности ко-

торых принадлежит «эксперимент». Долгая история слова (а это значит, и вещи (Sache)), которое звучит в именовании «эксперимент», не может склонить (verleiten) к тому, чтобы захотеть найти там, где имеют место experimentum, experiri и experientia, теперь уже и познания сегодняшнего «эксперимента» или хотя бы непосредственные первые ступени (Vorstufen) к нему. Чем яснее выступают различия (das Unterschiedliche), которые прячутся за тем же самым словом, тем четче должна будет схвачена и сущность нововременного «эксперимента» или по меньшей мере можно будет установить те позиции (Hinsichten), в которых зрима (sichtbar) только эта сущность.

Здесь, без исторического (historischen) прослеживания (Verfolg) истории (Geschichte) слова, в соответствии с вещью (der Sache nach), можно было бы наметить (es sei aufgezeichnet) последовательность ступеней «познавания» и «эмпирического» для подготовки сущностного отграничения «эксперимента».

1. «Познавать» (erfahren): с чем-то сталкиваться (stoßen), а именно с чем-то таким, что происходит (zustößt) с кем-то; мириться (hinnehmen müssen) с чем-то таким, что кого-то задевает (trifft) и кому-то что-то причиняет (antut), что нас «раздражает» (affiziert), что касается нас без нашего участия (Zutun).
2. «Познавать» (er-fahren) как *под-ход к чему-то (Zugehen auf etwas)*, что нас касается, но не непосредственно в названном смысле «касаться» (angeht), озиране (Sich-umsehen) и всматривание (Hinsehen), выведывание (Auskundschaften), а именно лишь в отношении к тому, как оно выглядит и является ли оно вообще наличествующим и встречаемым (antreffbar).
3. Предыдущий под-ход к чему-то (Zugehen auf etwas) — в способе испробования (Erprobung) того, как оно выглядит и наличествует, когда то или другое подходит (dazu kommt) или уходит (weggenommen wird).

Познанное в пунктах 2 и 3 всегда уже где-либо *искомое (Gesuchte)*, и оно с применением определенных вспомогательных средств. Простое озиране и всматривание становится наблюдением (Beobachten), которое *прослеживает (verfolgt)* встречающееся (Begegnende), а именно в меняющихся условиях встречи с ним (Begegnens) и его наличия (Vorkommens).

При этом эти условия и сама их перемена могут быть вновь обнаружены и ожидаемы. Но они также могут быть из-за резкого *вмешательства (Eingriff)* так или иначе изменены. В последнем случае мы создаем (verschaffen) себе определенные опыты (Erfahrungen) благодаря определенному вмешательству с применением определенных условий более точного видения (Sehens) и определения (Bestimmens).

Лупа, микроскоп: обострение видения (Verschärfung) и изменение (Abwandlung) условий наблюдаемости.

Инструменты и орудия, при этом сами изготовленные из вещественного материала вещи часто того же рода, в своем сущностном, что и подлежащее наблюдению.

Здесь можно уже говорить о некоем *experimentum* без того, чтобы был дан след некоего «эксперимента» и его условий.

Это тем более тогда, когда наблюдения собираются, причем возможны снова два варианта: беспорядочное накопление наблюдений исключительно на основании их необозримого многообразия и необычности (*Auffälligkeit*) и собирание в стремлении к порядку, «принцип» [*noch*] которого вовсе не берется из наблюдаемых предметов.

4. Познание как испытывающий подход и наблюдение заранее направлено на выдвижение (*Herausstellung*) закономерности (*Regelmäßigkeit*). Здесь является сущностным опережающее схватывание (*Vorgriff*) закономерного (*Regelhafte*), а это значит, неизменно (*beständig*) возвращающегося при тех же самых условиях.

78. *experiri* (ἐμπειρία) — «познавать» (*erfahren*)

1. *С чем-то сталкиваться* (*stoßen*), что происходит (*zustößt*) с кем-то; нечто с кем-то происходит (*stößt einem zu*), задевает кого-то, с чем должны мириться (*man hinnehmen muß*); удар по кому-то (*Zustoßen auf einen*). Ударяющее (*Zu-stoßende*), касающееся (*An-gehende*), аф-фект, чувственное восприятие. Рецептивность, чувственность и инструменты чувств (*Sinneswerkzeuge*).
2. *Подход* к чему-то (*Zugehen auf etwas*), озираться, просматривать (*nachsehen*), выведывать, об-мерять (шагами) (*ab-schreiten*).
3. *Подход к...* (*Zugehen auf*) как *ис-пробование* (*Er-proben*), самому спрашивать, есть ли когда... — тогда, как... — если (*ob wann — dann, wie — wenn*).

В пунктах 2 и 3 уже когда бы то ни было *более или менее определенное Искомое*. В пункте 2 неопределенно, что со мной происходит (*mir zustößt*), что я встречаю без участия (*Zutun*). В пункте 3 *вмешательство* или обострение подхода, раскладывания (*Auseinanderlegen*), увеличения с известными вспомогательными средствами, инструментом, орудием (*Werkzeug*), само материально-вещественно (*stofflich-dinglich*). Лупа, микроскоп, обострения видения, условий наблюдаемости. Подбор (*Aufsammlung*) многочисленных наблюдений и над «закономерностями» в полностью *неопределенном* порядке, необычное.

4. То, что инструментальный подход и испытывание направлены на выдвижение (*Herausstellung*) какого-либо закона. Опережающее схватывание (*Vorgriff*) *закономерности* (*Regelhaftigkeit*), например: когда настолько много — тогда настолько много. «Когда... — тогда» как всегда вновь неизменное (*Beständiges*) (*όν*).

Испробовать, производить пробу (Probe machen, eine Probe machen); Аристотель, «Метафизика», А 1: εμπειρία, υπόληψις, это каждый раз «когда — тогда». *Ис-пытание* (Ver-such), не только «пробование» («Probieren»), но и «вводить в испытание» (in Versuchung bringen) предметность, ставить ловушку (eine Falle stellen), приводить к случаю, «если — если не...» (in den Fall bringen, daß — daß nicht)!

5. Подход и испытание, стремление к законам (auf Regeln) такого рода, что вообще закономерное, и *лишь только* оно определяет заранее *предметность* (Gegenständliche) в своей области, и эта область вовсе не схватывается иначе, чем через выдвижение *законов*, а это выдвижение только через раскрытие (Aufweisung) законо-мерности (испробовать возможности законо-сообразности (Regel-Gemäßheit), испытание (Versuchen) самой «природы»), а именно таким образом, что закон как *таковой* (die Regel eine solche) — это закон *порядка мер* (Maßordnung) и возможной измеримости (пространство, время). Что это принципиально означает для инструментальности (Werkzeugliche) как чего-то вещественного (Stoffliches), природного?

Теперь лишь возможность, но и *необходимость* нововременного эксперимента. Почему необходимо? «Точный» (exakte) эксперимент (измеряющий), неточный. Лишь там, где опережающее схватывание сущностной и лишь количественно-закономерно определенной предметной области, [da] возможен эксперимент; и опережающее схватывание определяет его, таким образом, в своей сущности.

experiri — experientia — intuitus
(*argumentum ex re*)

Выступает против *componere scripta de aliqua re*, то есть сопоставление с мнениями, авторитетами, которые были раньше, и чисто логический разбор этих мнений, чтобы выискать (herausfinden) самое разумное, прежде всего то, которое согласуется с вероучением или не противоречит ему (*argumentum ex verbo*). Ср. средневековое естествознание, где вообще преследуется (*ausgegangen wird auf*) *essentia* как реальное.

Experiri, таким образом, вообще против *авторитетно провозглашенного* и вообще не есть проявляемое (*Zeigbare*) и доставляющее (*Zustellende*) на свет, недоступное для *lumen naturale* (против *verbum divinum*, «Откровение»). Ср. Декарт, Правило III. [Р. Декарт, Правила для руководства ума].

Это *experiri* уже досредневековое, *εμπειρία* — о лекарях — Аристотель! Когда — Тогда! *εμπειρία*, *τέχνη* уже *υπόληψις* [«подхватывание речи другого, мнение»] этого Когда — Тогда (закон (Regel). Но теперь благодаря противоположности и сущностное значение, тем более если изменение человека: целитель-

ная достоверность и самодостоверность (Heilsgewißheit und Ichgewißheit).

Но тем самым только лишь общая (allgemeine) предпосылка для возможности «эксперимента». Он в этом еще даже не дан как нечто, что становится *необходимым* и первым *составным элементом* познания (Erkenntnis). Для этого нужен некий принципиально новый шаг.

Особенная и единственная в своем роде предпосылка *для этого*, что звучит так странно, — это то, что наука становится рационально-математической, то есть в высшем смысле *неэкспериментальной*. Оседание (Ansetzung) природы как таковой.

Если нововременная «наука» (физика) математична (неэмпирична), то она с необходимостью экспериментальна в смысле *измеряющего эксперимента*.

Было бы идиотизмом говорить, что экспериментальное исследование нордически-германское, а рациональное в сравнении с ним чужеродное. В таком случае мы должны уже решиться причислить Ньютона и Лейбница к «евреям». Как раз проект (Entwurf) природы в *математическом смысле* — это предпосылка для необходимости и возможности «эксперимента» как эксперимента измеряющего.

Теперь эксперимент не только *против* голых речей и диалектики (sermons et scripta, argumentum ex verbo), но и против произвольного, возникающего из любопытства выведывания некоей неопределенно представленной области (experiri).

Теперь эксперимент — *необходимый* составной элемент *точной*, основанной на количественном проекте природы и расширяющей (ausbauenden) сам этот проект науки.

Теперь эксперимент уже не только против простого argumentum ex verbo и «спекуляции», но и против любого *голого* experiri.

Поэтому *принципиальнейшее заблуждение* и путаница существенных представлений, о которых следует сказать (ср. Герлах¹⁰), что нововременная наука начинается уже в Средневековье, потому что, например, Роджер Бэкон говорит о experiri и experimentum и при этом также ведет речь о *количествах* (Quantitäten).

Если уж это делать, то надо (wenn schon, dann) идти назад к источнику этого средневекового «новшества» (Modernität) — к Аристотелю, к ἐπιείρεια.

Теперь эксперимент против experiri.

Какая роль у оседания (Ansetzung) природы как связности «вот-бытия» вещей по законам (nach Gesetzen) со-определяет

10. Напр., Вальтер Герлах, Теория и эксперимент в точной науке. В: М. Гартман, В. Герлах, Естествознание и его методы. Берлин, 1937.

эту *harmonia mundi* и представления *ordo, κόσμος*, но однако же все *больше отступает*.

Основные условия возможности нововременного эксперимента:

1. Математический проект природы, предметность, представленность.
2. Преобразование сущности действительности от бытия сущности (*Wesenheit*) к отдельности. Только при этом условии (*unter Voraussetzung*) *отдельный результат* (*Einzelergebnis*) может претендовать на силу обоснования и пригодности (*Bewährung*).

97

Отзвук

79. Точная наука и эксперимент

1. В какой мере точная наука может требовать эксперимента?
2. Предварительный вопрос: *что есть эксперимент?*
experiri и эксперимент
3. Показать, каким образом *внутри науки о природе* «эксперимент» «эксперименту» рознь в своем *характере*, в зависимости от предметности и способа *опроса* (*Befragung*).
Лишь только измеряющий эксперимент
4. «Психологический» эксперимент.
5. «Биологический» эксперимент.

«Психологический» эксперимент

Не для того, чтобы показать, что такое эксперимент (и этот тоже), а для того, чтобы показать, какие [возможны] другое направление и другая ступень опредмечивания.

На что теперь следует смотреть? Факты.

На что не следует?

Каково различие? Законы.

Для чего и зачем этот «эксперимент»?

В какой связности вопроса он стоит?

80. *experiri — experientia — experimentum* — «эксперимент»

Познавать, с чем-то сталкиваться, что-то происходит (*erfahren, auf etwas stoßen, etwas stößt einem zu*), я провожу свои опыты, «простые» (*schlechte*).

В Средневековье и раньше уже различие, что ближе *λόγος* и что против *sermo* (*componere scripta de aliqua re*), против лишь сказанного, сообщенного, но что в действительности не проявленное, против *авторитетно* провозглашенного и как таковое *вообще не проявляемое*. *Против этого* наблюдение (*Zu-sehen*) и подход

к этому (*Zugehen darauf*) *значат* (*ausmachen*) при том, что всегда *искомое*, смотря по тому, *что* ищется, *испробование* (*Erproben*).

С помощью прилаживания (*Zurichtung*), устройства, instrumentum, или же без такового. Например, испробовать — теплая вода или холодная, откуда дует ветер.

Собственное продвижение (*eigenes Vorgehen*), чтобы что-либо привести к данности. На вопросы «Что?» и «Как?», просто ли Так или Иначе, quale [Как], или же *удержание связи* (*Bestehen einer Beziehung*): Если — То, «причина — следствие», откуда, зачем? И снова, определяет ли *эта связь* еще количественно: когда столько — тогда столько.

Опережающее схватывание (*Vorgriff*) *искомого*, а значит, *опрошенного как такового*. Соответственно этому *устройство и расположение продвижения* (*die Einrichtung und Anordnung des Vorgehens*). Но все это *experiri* — еще не нововременной «эксперимент».

Решающее в нововременном «эксперименте», проба как *испытание* (*Versuch*) — это не «аппаратура» как таковая, а постановка вопроса, то есть *понятие природы* (*Naturbegriff*). «Эксперимент» в нововременном смысле — это *experientia* в смысле *точной науки*. Потому точный, что *эксперимент*.

Теперь различие *уже не против голых речей и сопоставления мнений, «авторитетов» о содержании* (*Sachverhalt*), а против *лишь описания, восприятия* (*Aufnehmen*) и *фиксирования* (*Feststellen*) того, что *предоставляется* без определенного, превосходящего продвижение (*Vorgehen*) опережающего схватывания.

Также и *описание* — это уже «интерпретация», нечто как «цвет», как «звук», как «величина». Интерпретация интерпретации рознь. *Физикалистская интерпретация!*

Что надежнее: непосредственное наивное описание или точный эксперимент? Первое, потому как имеет своей предпосылкой «меньше» теории!

Что означает требование *повторимости* (*Wiederholbarkeit*) эксперимента?

1. Неизменность обстоятельств и инструментов.
2. Задействование (*Mitteilung*) соответствующей теории и постановки вопроса.
3. Общепринятая доказуемость (общепринятость и «объективность»); представленность, правильность и истина-фактичность.

Пространство значения

Поворот к пространству, культурный поворот и культурная география

Ю Л И Я Л О С С А У

*Источник: <http://www.a42.org/269.c.html>
Перевод с немецкого Екатерины Звоновой*

1. ВВЕДЕНИЕ

Пространство — понятие трудное. В немецкоязычном контексте связь между мышлением о пространстве и национал-социалистической политикой экспансии после 1945 года привела, как известно, к дискредитации и тенденциозной детематизации понятия пространства. Историк Карл Шлёгель, к примеру, пишет: «Пространство и все, что было с ним связано, после 1945 года оказалось исключенным из употребления, табу, стало фактически считаться признаком неблагонадежности. Желавший сказать о пространстве, преподносил себя как какой-то пришелец из вчерашнего дня, как вечно опаздывающий. [...] Слово «пространство» влекло за собой целую цепочку ассоциаций и образов: «нехватка пространства», «народ без пространства», «восточное пространство», «преодоление пространства», «пограничное пространство», «пространство поселений», «жизненное пространство». Все это пахивало ревизионизмом, и были веские основания обращать на то внимание. Национал-социализм обладал целым имманентным ему или, по крайней мере, сконтаминированным с его дискурсом, лексиконом»¹. Но уже примерно два десятилетия в Германии в науках об обществе и культуре наблюдается рост интереса к проблемам и перспективам, связанным с пространством. Возрождение проблематики пространства,

1. Karl Schlögel: Im Raumelesen wird die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik, München: Hanser 2003, S. 52.

по мнению многих комментаторов, не во всем связано с социально-политическими изменениями конца 80-х. Действительно, окончание конфликта между Востоком и Западом и связанное с этим установление новых границ и восстановление старых, могли бы привести к тому, что понятие пространства вновь стало основополагающим для фундаментального образования в области наук об обществе и культуре. После того, как идея о связи между мышлением о пространстве и национал-социализмом отошла на второй план, такие слова как «эффективность пространства» и «преодоление пространства», «переход границы» или «топография» были снова подхвачены также и в тех дисциплинах, которые отличались раньше определенным забвением пространства. Провозглашенный повсеместно «поворот к пространству» охватил историю так же, как языковедение, исследование медиа, социологию и литературоведение.

С точки зрения географии открытие заново или переоткрытие пространства представляет собой противоречивое явление. Хотя география, в частности культурная география, будет продолжать основываться на своих традиционных способах мышления, результаты поворота к пространству иногда уже принимаются в расчет. Однако этот предмет в соответствующих дискуссиях занимает довольно скромное место. Так, Дорис Бахманн-Медик пишет в своей статье о современных тенденциях в теории культуры: «В первую очередь, культурная география как наука о пространстве приобретает статус ведущей дисциплины, без достаточного, однако, признания на настоящий момент этого факта другими гуманитарными науками и без использования ее для уточнения понятий или научной кооперации»².

Учитывая вышесказанное, цель настоящей статьи состоит в том, чтобы в рамках междисциплинарного исследования сформулировать некоторые соображения по поводу пространства значения с точки зрения культурной географии. При этом начнем с уже упомянутого противоречия, которое с точки зрения географии связывается с пространственным поворотом. С одной стороны, существует дисциплина, которая провозглашает пространство своим исконным базовым понятием, и как раз это базовое понятие — на самом деле, неожиданно — снова находится в центре теоретических дискуссий в области наук об обществе и культуре. Во вступлении к вышедшему недавно сборнику статей по культурной географии отмечается, что поворот к пространству перемещает культурную географию из области до сегодняшнего дня скорее маргинальной в центр научных дискуссий по изучению культуры³.

2. Doris Bachmann-Medick: «Spatial turn», in: Dies., Cultural Turns. Neuorientierung in den Kulturwissenschaften, Reinbek b.H.: Rowohlt 2006, S. 285.
3. Hans Gebhardt, Paul Reuber, Günter Wolkersdorfer: Kulturgeographie. Aktuelle

Но, с другой стороны, нынешнее положение дел с пространством также на сегодняшний день создает в культурной географии определенное неприятное чувство, в гораздо меньшей степени порожденное дисциплинарно-политическим, нежели теоретико-познавательным фактором. Были попытки объяснить это чувство, прибегая к анализу развития культурной и социальной географии за последние двадцать лет. При этом признается, что произошла смена парадигм, которая привела к «культурализации» понятия пространства. Эта формула в первую очередь обозначает общую валоризацию универсума смыслов и значений, которая обычно ассоциируется с культурным поворотом и в географии отражается также на понимании пространства. В связи с этим на протяжении двух последних десятилетий развивалась так называемая новая культурная география. Эта дисциплина обретает предмет своего исследования уже не в традиционных географических пространствах, не в материальных, физических составляющих поверхности Земли, но занимается знаково-символическим измерением географической действительности.

Науки об обществе и культуре, наоборот, согласно основному тезису данного тренда, развиваются в противоположном направлении. Здесь поворот к пространству выразился в опространствлении культуры, интересе к пространству вообще и «реальным» географическим пространствам, снова ставшим важными в том числе и с теоретико-технической точки зрения. Хотя обновленный интерес к пространству не обязателен при прощании с репрезентацией, интерпретацией и символизацией как традиционными путями исследования наук об обществе и, в первую очередь, о культуре. Что при этом оказывается в фокусе внимания, так это вопрос о связи между физической, материальной реальностью географических пространств с одной стороны, и социокультурной действительностью и ее пространственной структурой с другой. Не является ли это эпистемологической ошибкой: «непространственное [...] как фиксатор пространственно-материального», как то, без чего физическая, материальная протяженность не была бы пространством в полной мере?⁴ Во всяком случае, с культурно-географической точки зрения, опространствление культуры исключает опасность превращения продуктов социальной и культурной действительности в естественные «географические факты», такого их овеществления и, в конечном счете, натурализации.

Ansätze und Entwicklungen, Heidelberg-Berlin: Spektrum Akad. Verl. 2003, S. 16.

4. Gerhard Hard: «Raumfragen», in: Peter Meusbürger (Hg.), *Handlungszentrierte Sozialgeographie*. Benno Werlens Entwurf in kritischer Diskussion, Stuttgart: Steiner 1999, S. 156.

2. КУЛЬТУРАЛИЗАЦИЯ ПРОСТРАНСТВА, ИЛИ: ГЕОГРАФИЯ И КУЛЬТУРНЫЙ ПОВОРОТ

102

Ю. Лоссау

Немецкоязычная география озабочена выработкой правильного отношения к пространственному повороту. С одной стороны, она наблюдает «возвращение к пространству» в смежных дисциплинах с огромным вниманием и интересом. Так, отмечается, что с начала 1990-х годов, «реалии пространства вызывают все больший интерес исследователей, они изучаются не только в географии, и подобные занятия находят признание»⁵. Хотя с самого начала возникли большие опасения, что по-настоящему увлекательные обсуждения пространственного измерения общества могут впоследствии переключаться в смежные дисциплины⁶. Однако место страха перед сотрудничеством и боязни маргинализации все больше занимает новое сознание и соответствующая ему радость от неожиданной надежды возвыситься до положения ведущей науки о вопросах пространства. С другой стороны, география, в общем-то, в междисциплинарных дискуссиях по поводу пространства участвует лишь постольку поскольку. В литературе, фактически, можно найти очень немного идей географов, касающихся пространственной проблематики, поскольку настоящие специалисты по пространству предпочитают держать свое «тайное знание» при себе⁷. Быть может, эта скрытность не во всем объясняется тем, что поворот к пространству имеет немного смысла с географической точки зрения. Все же исследования пространственного измерения общественных отношений обнаружили проблематику данного поворота задолго до других дисциплин. «Пространство» же является основополагающим понятием для географов, начиная с базовой парадигмы традиционной географии, определившейся в 1970-х годах.

Эта базовая парадигма описывала «людей на конкретной территории в гармонии и противоречии, равновесии и неравновесии с данным им конкретным экологическим, ландшафтно-региональным окружением»⁸. При этом исследовательский интерес географов был направлен на зависимости, связы-

5. Jürgen Pohl: «Kann es eine Geographie ohne Raum geben? Zum Verhältnis von Theoriediskussion und Disziplinpolitik», in: *Erdkunde* 47 (1993), S. 255–266, и S. 260.
6. Vgl. ebenda sowie Fred Scholz: «Das Ende der Geographie... nicht nur Polemik», in: *Rundbrief Geographie* 151 (1998), S. 11–15.
7. Jörg Döring, Tristan Thielmann: «Einleitung: Was lesen wir im Raume? Der Spatial Turn und das geheime Wissen der Geographen», в: Dies. (Hg.), *Spatial turn*, Bielefeld: transcript 2008, S. 7–45.
8. Ulrich Eisel: *Die Entwicklung der Anthropogeographie von einer «Raumwissenschaft» zu einer Gesellschaftswissenschaft*, Kassel: Gesamthochschulbibliothek 1980 zit. n. Gerhard Hard: «Alltagswissenschaftliche Ansätze in der Geographie», in: *Zeitschrift für Wirtschaftsgeographie* 29 (1985), S. 194.

вающие участки земной поверхности с одной стороны, и живущих на них людей с другой. В качестве ключевого понятия так называемой старой парадигмы в географии выступало понятие «ландшафт», понимаемого в качестве «обособленной части земной поверхности»⁹, где биотические и абиотические составляющие рассматривались как антропогенные. Ключевое понятие «ландшафт», способное интегрировать исследования физических и культурных географов, определило интерес географии к взаимосвязи между естественными условиями и созданным людьми культурным ландшафтом¹⁰. В 1970-е годы внимание к территориям и ландшафтам сменил так называемый пространственный подход. Пространственный подход (*raumwissenschaftlichen Ansatz*) привел географию от конкретики к абстракции, от занимающих определенное положение на пространстве земной поверхности объектов к чему-то не имеющему привязки, от непосредственно наблюдаемых качеств к общим закономерностям (пространственным связям)¹¹. Цель географии как науки о пространстве состояла, таким образом, в том, чтобы при помощи количественных методов прояснить противоречия и непонимания. И многим географам этот подход стал импонировать по сравнению с ненаучными интуициями ландшафтной географии. В то же время основная проблема социально- и культурноориентированной географии осталась неразрешенной и в рамках пространственного подхода. Эта проблема состоит в том, что мир общества и культуры удивительным образом непространственен, поскольку, как пишет Бенно Верлен «лишь материальные данности существуют локализовано в пространстве, но не (нематериальные) субъективные содержания сознания, социальные нормы и культурные феномены»¹². Эта проблема могла быть решена удовлетворительно только в контексте культурного поворота. Культурный поворот принес с собой новую смену парадигмы в географии, поскольку с ним связан интерес к смысловым системам и мирам значений, повлиявший на понимание пространства. Таким образом, культурный поворот по преимуществу рассматривается как аргумент при объяснении отхода от объектного и субъектного понимания пространства. Благодаря этому произошедшие в начале 1980-х годов мировоззренческие изменения вошли в англо-американский дискурс. В ходе культурного поворота там утвер-

9. Hans Bobek, Josef Schmithüsen: «Die Landschaft im logischen System der Geographie», in: *Erdkunde* 3 (1949), S. 115.
10. Benno Werlen: *Sozialgeographie. Eine Einführung*, Bern: Haupt 2000, S. 102.
11. Roland Lippuner: *Raum, Systeme, Praktiken. Zum Verhältnis von Alltag, Wissenschaft und Geographie*, Stuttgart: Steiner 2005, S. 20.
12. Benno Werlen: *Sozialgeographie alltäglicher Regionalisierungen 1. Zur Ontologie von Gesellschaft und Raum*, Stuttgart: Steiner 1995, S. 3.

дидась так называемая новая культурная география, которая привела к всеохватывающей новой ориентации англоязычной гуманитарной географии¹³. В немецкоязычной среде, напротив, в качестве особой заслуги Бенно Верлена отмечается то, что он переориентировал гуманитарную географию с пространственной на социальную проблематику¹⁴. Для Верлена предметом исследования гуманитарной географии являются не пространственные данности, а человеческая деятельность. Его «социальная география повседневности» исходит из того, чтобы анализировать «опространствливающие» повседневные практики действующих субъектов¹⁵. Таким образом, создание географии повседневности требует научного подхода. Пространство здесь является когнитивным конструктом, который производится и сохраняется повседневностью с учетом существования физического мира¹⁶.

Таким образом, теория повседневности Верлена в центральных пунктах скорее расходится с подходами, относящимися к теории языка и значения в новой культурной географии. Но что объединяет обсуждаемые в настоящее время позиции, так это их стремление распрощаться с предметом исследования классической географии после переосмысления соотношения между физическим, материальным пространством с одной стороны, и обществом с другой. В качестве ключевого понятия в новой культурной географии на первый план выдвигаются скорее символические значения измерений географической реальности — и, тем самым, вопрос о том, как пространство в рамках конституирующих смыслы практик означивания производится и воспроизводится в качестве наделенного значением.

13. См. также: Edward Soja: *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-imagined Places*, Oxford: Blackwell 1996; Gillian Rose: *Feminism and Geography. The Limits of Geographical Knowledge*, Cambridge: Polity Press 1993; Derek Gregory: *Geographical Imaginations*, Cambridge MA: Blackwell 1994; Doreen Massey: *Space, Place and Gender*, Cambridge: Polity Press 1994; David Harvey: *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Cambridge MA: Blackwell 1989.
14. См.: B. Werlen: *Sozialgeographie alltäglicher Regionalisierungen 1*.
15. Он же: *Sozialgeographie alltäglicher Regionalisierungen 2. Globalisierung, Region und Regionalisierung*, Stuttgart: Steiner 1997, S. 253.
16. См.: Julia Lossau: *Die Politik der Verortung. Eine postkoloniale Reise zu einer ANDEREN Geographie der Welt*, Bielefeld: transcript 2002; H. Gebhardt, P. Reuber, G. Wolkersdorfer: *Kulturgeographie*; Michael Flitner, Julia Lossau: *Themenorte*, Münster: LIT 2005; Christian Berndt, Robert Pütz (Hg.): *Kulturelle Geographien. Zur Beschäftigung mit Raum und Ort nach dem Cultural Turn*, Bielefeld: transcript 2007.

3. ОПРОСТРАНСТВЛЕНИЕ КУЛЬТУРЫ ИЛИ: НАУКИ ОБ ОБЩЕСТВЕ И КУЛЬТУРЕ И ПОВОРОТ К ПРОСТРАНСТВУ

105

*Пространство
значения*

Вопреки распространенному пониманию географии, культурная география уже не ставит вопрос о том, какими свойствами обладает то или иное пространство, и в какой мере оно способно влиять на социальную действительность или определять ее. Скорее исследуется, как пространства конструируются в качестве символических опространствливаниях в ходе языковой коммуникации или повседневной практики. Таким образом, можно сказать, что культурный поворот внутри географии привел к культурализации пространства, в контексте которой старый географический «реалистичный» взгляд на физическое пространство земной поверхности теряет свое значение. В науках об обществе и культуре, напротив, имеется возможность наблюдать прямо противоположную ситуацию. Здесь пространственный поворот привел к опространствлению смыслов культуры, так что «грубая», конкретная сторона общественной действительности, и не в последнюю очередь ее физические, материальные основы вновь рассматриваются более пристально. Если верить уже процитированному выше историку Карлу Шлэгелю, пространственный поворот сделал очевидным, что «не все является знаками, символами, симулякрами, текстом, но также есть грубый материал, материя, сырье»¹⁷. В этом смысле теракт 11 сентября напоминает нам о наличии таких мест, «городов, которые могут встать на пути, башен, которые можно обрушить, лестниц, разрушение которых может привести к гибели»¹⁸. Этот опыт заставляет нас вновь посмотреть на мир через призму пространства, что способствует «также и овеществлению и визуализации»¹⁹, но заодно делает более утонченным наш способ восприятия.

В литературоведении также идет речь об условиях приятия конкретных, реальных пространств и мест. Согласно мнению Дорис Бахманн-Медик, пространственный поворот здесь привел к «отказу от переоценки психологических пространств в пользу пространств реальных как темы, но также в качестве смыслового поля литературных текстов»²⁰. Хорст Вендель пишет во введении к разделу «Пространства литературы» в книге «Топография литературы»: «Литературные практики, живущие под лозунгом «расширения коммуникации», имеют адресат, им нужны пространства, в которых они возникали бы, распространялись,

17. Karl Schlögel: «Kartenlesen, Augenarbeit», in: Heinz-Dieter Kittsteiner (Hg.), Was sind Kulturwissenschaften? 13 Antworten, München: Fink 2004, S. 261–283.

18. Там же.

19. Там же, S. 263.

20. D. Bachmann-Medick: Spatial turn, S. 310.

пробывали и воспринимались, взаимодействовали и отражали свои внутренние подсистемы. Литература постоянно находится в пространстве культурных практик. (...) Поэтому напряжение между культурными практиками, материальными и воображаемыми пространствами отражается посредством литературы (...).

Язык раскрывает собственные пространства образов, которые могут проникнуть в воображение и заполнить его, преломление языковых пространств через письмо и чтение не порывает их связи с опытным, эмпирическим миром. Вопрос о «литературе в пространстве» нельзя по существу отделить от воображаемых пространств в литературе, и это именно то, что указывает на многообразие концепций пространства и их роли в истории²¹. Не в последнюю очередь социология также обратилась к теме пространства²² спустя десятки лет ее забвения²³. В небольшой статье об экологии социальных систем Рудольф Штихве выдвигает требование ограничить тематику пространства лишь сферой прямого значения этого слова²⁴, более конкретно поставив проблему материальных условий и окружающей среды. Это необходимо в силу того, что преобразование всех экологических систем под влиянием потребностей общества не означает исключения зависимости общества от физико-географических и биогеографических условий²⁵. Джаред Даймонд кратко и убедительно отразил зависимость социокультурной эволюции, протекавшей на различных континентах, от того, насколько последние ориентированы вдоль осей юг-север и запад-восток. Континенты, подобные американскому, для которых ось юг-север является определяющей, отличаются тем, что взаимопроникновение различий должно осуществляться через преодоление границ, обозначенных флорой и климатом. Это, очевидно, замедлило процессы взаимного обучения окультуриванию растений и одомашниванию животных на тысячелетия, но также обособило большие популяции населения, способствуя уменьшению скорости культурного, языкового обмена, а также обмена техническими изобретениями²⁶. Однако те, кто, подобно Штихве, указывает на долговременную причинную зависимость образования социальных систем от условий определенной среды²⁷, пока остаются в меньшинстве в сообществе исследователей, за-

21. Horst Wenzel: «Sektionseinleitung. Räume der Literatur», in: Hartmut Böhme (Hg.), *Topographien der Literatur. Deutsche Literatur im transnationalen Kontext*. DFG-Symposium 2004, Stuttgart, Weimar: Metzler 2005, S. 215.
22. B. Werlen, *Sozialgeographie*, S. 13.
23. *Prominent durch Martina Löw: Raumsoziologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001.
24. Rudolf Stichweh: «Raum, Region und Stadt in der Systemtheorie», in: Ders., *Die Weltgesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000, S. 192.
25. Там же, S. 191.
26. Там же, S. 192–193.
27. Там же, S. 191–192.

нимающихся проблемами общества и культуры. Лишь немногие авторы отстаивают точку зрения, согласно которой значение пространственной данности может быть выведено из самого пространства, из физических, материальных факторов. Вместо этого чаще речь идет лишь о соответствии между физической, материальной реальностью и социокультурной действительностью. За всем этим стоит мысль о том, что хотя пространственные условия и не определяют окончательно общественные связи, но влияют на них, причем некоторые из возможных вариантов влияния принимаются, а другие — исключаются. В связи с этим Маркус Шрёер замечает: «Коммуникативная структура социального пространства не обязательно, но все-таки может производить совершенно определенный физический, пространственный субстрат, и это материальное пространство обладает вполне конкретным влиянием. (...) Эту материальную сторону пространства не следует игнорировать в социологическом анализе, если мы признаем пространство не только лишь социальным конструктом. Речь идет не только о том, чтобы видеть, как пространство выстраивается обществом, но также учитывать, как пространство строит само себя. Не стоит впадать в детерминизм, однако пространственное окружение влияет на наши отношения. Совокупность возможных видов отношений просеивается через пространственное сито» (...)»²⁸.

При опространствлении культуры в науках об обществе и культуре немецкоязычных стран желание тотального объяснения культурной и социальной реальности через пространственно-материальные феномены не является доминирующим. Однако в рамках пространственного поворота усиливается интерес к вопросу о связи, существующей между географическими (физическими, материальными, реальными, вещественными) данностями, с одной стороны, и социокультурными (воображаемыми, духовными, символическими) феноменами с другой стороны. Эта взаимосвязь должна обсуждаться лишь в рамках специфического подхода новой культурной географии.

4. О СВЯЗИ ГЕОГРАФИИ И ОБЩЕСТВА

В новой культурной географии рассматриваются дискуссионные вопросы, в которых отношения между географией и обществом, между физическими, материальными пространствами и их социокультурным содержанием ставится с некоторыми оговорками. Обосновывая эти оговорки, часто ссылаются на историю географической науки. Особое внимание уделяется историческому измерению понятия пространства, так же, как и специ-

28. Markus Schroer: *Räume, Orte, Grenzen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006, S. 177–178.

фической корреляции, возникшей между географической наукой и национал-социалистическим мировоззрением²⁹. Как высшее проявление этих связей рассматривается геополитика, чьи постдарвинистские установки и прежде всего установки, касающиеся определяющей роли географических и природных факторов, вполне закономерным образом привели к объяснению политических решений через географические факты, или, как писал Карл Хаусхофер, через «неизменные условия рельефа»³⁰.

Напротив, история немецкоязычной географии, если не с 1945, то, по крайней мере, с 1970-х годов, рассматривается как попытка освобождения от перспективы, согласно которой «наше поведение определяет пространство, оно накладывает на него отпечаток»³¹. Самое позднее с момента утверждения ландшафтной географии, гуманитарная география стремится избегать натуралистического обоснования социальных феноменов и признает мир общества в качестве самобытной реальности³². Также новая культурная география остерегается одушевления тех «образов пространства» старой географии, в которых, как пишет Бенно Верлен³³ «, природа‘, культура‘ и ,общество‘ едины». Именно в этом на сегодняшний день состоят гносеологические причины, побудившие представителей новой культурной географии к тому, чтобы окончательно не принимать физическое, материальное пространство за детерминанту социокультурных феноменов. Это, конечно, не означает, что современная культурная география подвергает сомнению вещественность

29. См.: Michael Fahlbusch, Mechthild Rössler, Dominik Siegrist: *Geographie und Nationalsozialismus: 3 Fallbeispiele zur Institution Geographie im Deutschen Reich und der Schweiz*, eingeleitet durch Hans-Dietrich Schultz, mit einem Anhang von Peter Jüngst und Oskar Meder, Kassel: Gesamthochschule 1989; Klaus Kost: *Die Einflüsse der Geopolitik auf Forschung und Theorie der Politischen Geographie von ihren Anfängen bis 1945*, Bonn: Dümmlers 1988; Mechthild Rössler: *Wissenschaft und Lebensraum. Geographische Ostforschung im Nationalsozialismus. Ein Beitrag zur Disziplingeschichte der Geographie*, Berlin, Hamburg: Reimer 1990.
30. Karl Haushofer: «Politische Geographie und Geopolitik», in: *Freie Wege vergleichender Erdkunde. Erich von Drygalski zum 60. Geburtstag gewidmet von seinen Schülern*, München, Leipzig 1925, S. 87–103; см.: Gerhard Sandner: «Deterministische Wurzeln und funktionaler Einsatz des ‚Geo‘ in Geopolitik», in: *Welt Trends* 4 (1994), S. 10.
31. M. Schroer: *Räume*, S. 176.
32. См.: Dietrich Bartels: «Einleitung», in: Ders., *Wirtschafts- und Sozialgeographie*, Köln, Berlin: Kiepenheuer & Witsch 1970, S. 13–45; Gerhard Hard: «Zu Begriff und Geschichte der ‚Natur‘ in der Geographie des 19. und 20. Jahrhunderts», in: Götz Grossklaus, Ernst Oldemeyer (Hg.), *Natur als Gegenwart. Beiträge zur Kulturgeschichte der Natur*, Karlsruhe: von Loeper 1983, S. 141–167; Helmut Klüter: *Raum als Element sozialer Kommunikation*, Gießen: Geograph. Inst. d. Justus-Liebig-Univ. 1986; Benno Werlen: *Gesellschaft, Handlung und Raum. Grundlagen einer handlungstheoretischen Sozialgeographie*, Stuttgart: Steiner Verl. 1985.
33. B. Werlen: *Sozialgeographie alltäglicher Regionalisierungen* 2, S. 44.

физических, материальных объектов и их познаваемость при помощи органов чувств. Никто также не спорит, что определенная организация пространства может подходить для одного вида деятельности лучше, нежели для другого. Напротив, сомнению подвергается правомерность укрытия от познаваемого при помощи органов чувств качества физического, материального объекта за его социокультурным значением. Также сомнительно выводить из определенным образом сконструированного пространства определенный тип деятельности, как будто осуществленная деятельность возникает из этого пространства сама без соответствующих правил, социальных соглашений и культурных традиций. Таким образом, можно сказать, что отсылка к пространственному объяснению общественных феноменов не показывает, какие именно характеристики пространства породили эти феномены. Это демонстрирует также опыт популярной (не в последнюю очередь в географии) практики путешествий с научными целями, когда чужие места обитания познаются непосредственно. Соответствующие экскурсии проводятся в маленьких бранденбургских городках, во Франции, на Кубе или в Бразилии. Участие в экскурсии и пребывание на месте вдохновляют, приобретаемый там опыт дарует некую мудрость, однако он наслаивается на предшествующий, приобретенный дома опыт. Но, прежде всего, следует учитывать, что простое описание некоторых местностей обнаружит лишь очень немного однозначного и не нуждающегося в объяснении с привлечением дополнительных источников (например, бесед с экспертами по данной местности).

На этом фоне задача молодой немецкоязычной географии состоит в том, чтобы разъяснить, что значение мест не состоит в необходимой связи с их вещественностью, материальностью, и также не может раскрываться поэтому в исследовании самих мест. В частности, Бенно Верлен не устает подчеркивать, что значения, имеющиеся у материальных фактов, приписаны им, а не имманентны этим фактам. Место с точки зрения общества может быть всем и ничем. Понятно, что оно имеет конкретное, а не произвольное значение, но как раз это-то не определено его материальностью. Значение места — это продукт определенных соглашений и традиций, семантического приписывания и позиционирования в обществе.

Такое позиционирование или приписывание смысла и значения (физическому, материальному) пространству играют важную роль в повседневной коммуникации: «Представления о «здесь» и «там», «наверху» и «внизу», «близко» и «далеко» или «у нас» и «в другом месте» очевидно необходимы, когда хотят понять, как устроен окружающий мир»³⁴. Науки об обществе

34. Antje Schlottmann: «2-Raum-Deutschland — alltägliche Grenzziehung im vereinten

и науки о культуре также не могут отказаться от употребления пространственных понятий. Упрощающая функция семантик пространства может, тем не менее, склонять научное мышление к эпистемологической ошибке. Эта ошибка состоит в том, чтобы обращаться с символическими значениями окружающего пространственного материального мира таким образом, словно они составные части или качества материального мира, словно они независимы от тех социальных и культурных процессов, лишь с помощью которых значение может производиться и воспроизводиться. С этой ошибкой связана форма овеществления, которая состоит в смешении наблюдения с предметом, понятия с вещью и семантических структур с реальностью³⁵. Подобные овеществления могут характеризоваться как необоснованная натурализация, поскольку они вводят детерминизм значения и игнорируют многообразие социокультурного мира (и вариативность способов наблюдения за ним)³⁶.

5. ИТОГ

Уже примерно 20 лет, как в стенах университетов, так и вне их, говорят о «возвращении пространства». Вместе с тем поворот к пространству привел обществознание и культурологию к опространствлению культуры, в рамках которого физическое, материальное, также и географическое пространство оказалось нагруженным определенными дискурсивными значениями. Эта ситуация также интересна с культурно-географической точки зрения своей амбивалентностью. С одной стороны, культурная география за счет нового интереса к реальным пространствам может занять, по меньшей мере де-юре, центральное место в кругах, где зарождаются культурологические теории. Однако это происходит, когда культурная география ставит под сомнение предполагаемую естественность географического размещения.

Иными словами, культурная география стала рассматривать географическое пространство как фактор, определяющий общественные отношения как раз тогда, когда им заинтересовались родственные дисциплины. Культурный поворот привел, как было замечено, к формированию нового теоретического подхода, в ходе которого старое географическое пространство перестало рассматриваться лишь как вместилище материальных объектов.

Deutschland. Oder: Warum der Kanzler in den Ostern fuhr», in: Berichte zur deutschen Landeskunde, 79, 2–3 (2005), S. 179–192.

35. Wolfgang Zierhofer: «State, Power and Space», in: Social Geography 1 (2005), S. 31.

36. Antje Schlottmann: «2-Raum-Deutschland — alltägliche Grenzziehung im vereinten Deutschland. Oder: Warum der Kanzler in den Ostern fuhr», in: Berichte zur deutschen Landeskunde, 79, 2–3 (2005), S. 179–192.

Вследствие культурализации пространства культурная география больше не фокусирует внимание на вырванном из контекста конкретном «реальном» географическом пространстве. Речь здесь идет скорее о произведенных обществом, воспринятых и присвоенных им же пространствах значения. Действительно, культурный поворот сформировал в культурной географии точку зрения, согласно которой не существует географических пространств, которые были бы вне приписывания смысла и вне наблюдения. На этом фоне новая культурная география также проявляет осторожность, когда обсуждается связь между географией и обществом, между пространственными, физическими, материальными объектами, с одной стороны, и социокультурными, символическими феноменами, с другой. Постулирование связи с культурно-географической точки зрения может указывать на скрытый натурализм, возможность преодоления которого открылась лишь недавно в рамках самой культурной географии.

Во избежание этого натурализма следует ставить под сомнение существование чисто физических географических пространств. Вместо такого подхода надо создать новый, учитывающий, что традиционное географическое пространство в его физической, материальной данности, полагавшееся однозначным и недвусмысленным, всегда наделено значениями. В этом смысле, к примеру, Сахара, Бургенланд или Нижняя Саксония являются означенными пространствами, символическое содержание которых определено не их материальностью, а приписыванием культурного значения. Попытка схватить это содержание приводит к установлению того простого факта, что нет ничего лишнего значения, в том числе, конечно же, и географических пространств.

Уважаемые коллеги!

Журнал «Герменей» приглашает вас к сотрудничеству. Наверняка у многих из вас сохранились студенческие и аспирантские переводы отдельных статей, отрывков из книг или цельных работ классиков истории философии и современных авторов. Мы готовы все это публиковать, пусть ваши труды не останутся напрасными!

**Присылайте переводы на электронный адрес
hermeneuo@gmail.com.**

Перевод должен содержать следующие данные: указание автора оригинального текста, указание языка с которого осуществляется перевод, указание автора перевода, выходных данных оригинального текста, возможны краткие комментарии переводчика.