

S E R I E S M I N O R



# МАРТИН ХАЙДЕГГЕР

ЛЕКЦИИ О МЕТАФИЗИКЕ



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ



3-е издание

STUDIA PHILOSOPHICA

SERIES MINOR





МАРТИН ХАЙДЕГГЕР

# ЛЕКЦИИ О МЕТАФИЗИКЕ

*Перевод с немецкого и комментарии  
Сергея Жигалкина*

3-е издание



Издательский Дом ЯСК  
Языки славянской культуры  
Москва 2016

УДК 1.14  
ББК 87.21  
X 12

## Хайдеггер Мартин

X 12 Лекции о метафизике / 3-е издание. Пер. с нем. и коммент. С. Жигалкина. — М.: Издательский Дом ЯСК: Языки славянской культуры, 2016. — 176 с. — (Studia philosophica. Series minor).

ISBN 978-5-94457-261-5

В книге представлена важнейшая лекция Мартина Хайдеггера «Что такое метафизика?» и главы из курса лекций о Ницше. Особое внимание неизменно уделяется самым основам метафизики, даже когда речь как будто идет о другом, поэтому лекции дают некоторое представление о позиции и философии Хайдеггера в целом. Книга не предназначена для широкого круга читателей, даже для любителей сложных умственных построений, хотя бы потому, что для углубления в философию этого замечательного мыслителя одного интеллектуального усилия недостаточно — необходимо еще и экзистенциальное. Однако для тех, кто не может не думать о смысле и сущности собственной жизни, вообще бытия, эти лекции могут оказаться очень полезными, захватывающими и интересными. В издание в качестве приложения включена статья Элизабет Фёрстер-Ницше «О создании „Так говорил Заратустра“».

**ББК 87.21**

© Жигалкин С. А., составление, перевод на русский язык, комментарии, 2014

© Языки славянской культуры, издание на рус. яз., оформление, 2016

ISBN 978-5-94457-261-5

Электронная версия данного издания является собственностью издательства, и ее распространение без согласия издательства запрещается.

# СОДЕРЖАНИЕ

От переводчика . . . . . 7

## ЧТО ТАКОЕ МЕТАФИЗИКА?

Постановка метафизического вопроса . . . . . 21

Углубление в вопрос . . . . . 24

Ответ на вопрос . . . . . 30

Послесловие . . . . . 39

Комментарии . . . . . 48

## МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ НИЦШЕ И ЕЕ РОЛЬ В ЕВРОПЕЙСКОМ МЫШЛЕНИИ: ВЕЧНОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ РАВНОГО

### Введение

§ 1. Учение о вечном возвращении  
как метафизическая концепция.  
Определяющиеся этим этапы исследования. . . . . 59

### Часть I

Предварительное обсуждение учения о вечном  
возвращении равного. Происхождение,  
форма выражения, область действия

### Глава I

Учение о вечном возвращении в опубликованных  
произведениях. Линия происхождения и развития

§ 2. Заметки Ницше о вечном возвращении  
в *Ессе homo* . . . . . 64

§ 3. Обзор объяснений Ницше учения о вечном  
возвращении. Отличие этих объяснений  
от научных . . . . . 69

§ 4. Первое объяснение учения о вечном возвращении,  
данное в «Веселой науке» . . . . . 74

- § 5. Второе объяснение учения о вечном возвращении,  
данное в «Так говорил Заратустра» . . . . . 87
- § 6. Несколько слов о внутренней связи двух  
объяснений учения о вечном возвращении  
и о том, каким образом мы размышляли о них. . . . 120
- § 7. Третье объяснение учения о вечном возвращении,  
данное в «По ту сторону добра и зла» . . . . . 123

## Часть II

### Сущность метафизической концепции и возможность таковой в истории европейской философии

#### Глава I

##### О понятии метафизической концепции

- § 19. Слово и понятие «метафизика».  
Исходный вопрос метафизики *τί τὸ ὄν* . . . . . 129
- § 20. Внутренняя структура исходного вопроса. . . . . 137

#### Глава II

##### Общая характеристика метафизической концепции Ницше

- § 21. Понятие метафизической концепции . . . . . 143
- § 22. Философия Ницше  
как конец европейской метафизики . . . . . 148

## ПРИЛОЖЕНИЕ

### *Элизабет Фёрстер-Ницше*

- О создании «Так говорил Заратустра» . . . . . 159

## ОТ ПЕРЕВОДЧИКА

Ни один перевод работ Мартина Хайдеггера на другой язык никогда не отразит всей глубины его мысли, не передаст убедительности подлинника. В действительности это относится ко всем значительным произведениям, но к трудам Хайдеггера всё же в особенности. Поэтому тем, кто намерен основательно погрузиться в его философию, желательно выучить немецкий язык: задача куда более простая, чем разобраться в фундаментальном анализе здесь-бытия или, допустим, в экспликации времени как трансцендентального горизонта вопроса о существовании как таковом. В переводе произведение всегда раскрывается в определенном ракурсе, который зависит от понимания переводчика. Вероятно, для полноты впечатления предпочтительнее располагать несколькими переводами. Более того, по прошествии времени величайшие произведения, наверное, стоило бы переводить заново. Подобное, надо заметить, и так происходит стихийно: достаточно вспомнить различные переводы Платона, Канта, Данте, Гофмана, По, классических текстов минувших эпох.

Тем не менее от перевода ждут относительной адекватности. Связанные с этим проблемы отлично известны как переводчикам, так и читателям, но все-таки скажем о них несколько слов.

Чтобы перевести текст, достаточно хорошо знать иностранный язык — это заблуждение свойственно многим. Если как следует не понимают сути дела или же плохо владеют родным языком, о переводе нечего и говорить:



ни одна фраза, даже формально корректная, никогда не раскроет нужного образа, не передаст настроение, смысл. Только понятное переводчику может быть выражено и на другом языке, не более того. Мысль, состояние, чувство не возникают из рационального составления слов, пусть лингвистически и безупречного, скорее наоборот: именно чувства и мысли и побуждают слова выстраиваться в нужном порядке. Вряд ли творения Баха возникли из перебирания клавиш органа: первичны, наверное, всё же духовные сферы, благодаря которым и рождались его грандиозные мессы. Разумно нельзя объяснить, каким образом тончайшие чувства и мысли нисходят в звуки, слова, скульптуры, картины — вообще в вещество. Нет свода правил, следуя которым можно выразить настроение, смысл, красоту. Это свершается как бы «само по себе»: если есть чувство и мысль, они всё равно отразятся в словах, если их нет, значит, нет. Поэтому всякий формальный «подстрочник» — всего лишь бессмысленный набор слов. Не будь это так, достаточно было бы только «подстрочника». Случается, что поспешные дореволюционные переводы с массой небрежностей и ошибок, но сделанные талантливым писателем (Бальмонтом или Е. Бертельсом, например), куда предпочтительнее современных, исключительно точных и безукоризненных в грамматическом отношении.

Посему несомненна и совершенная невозможность компьютерных переводов — ведь компьютер не понимает смысла, особенно когда речь идет о настроениях и состояниях. Понимание чувств механизмом, осознание им себя как себя вовсе не дело времени: это невозможно по сути. Как бы не назывались подобные изыскания — големом, гофмановской Олимпией, автоматом, роботом, искусственным интеллектом, результат неизменно один: абсолютный провал. Во власти чёрта создать что угодно, кроме души, иначе к чему столько трудов, неприятностей, сложных усилий ради, к примеру, души одного только доктора

Фауста. Однако, как мог бы заметить математик, в одном частном случае компьютерный перевод всё же возможен: когда смысл исходного текста равен нулю.

Итак, перевод — всегда интерпретация, пересказ, но искусство как раз в том и состоит, чтобы этот пересказ, во-первых, все-таки следовал оригиналу, и, во-вторых, был бы законченным произведением и сам по себе. Поэтому в переводе всегда неизбежно присутствует индивидуальность переводчика, но чем ее меньше, чем менее она очевидна, тем лучше.

Читая хорошую книгу во второй, в третий раз, находят всё новые смыслы. И не только, когда возвращаются к тексту спустя много лет: состояние нашего ума постоянно меняется, каждую секунду рождаются вереницы самых непредсказуемых ассоциаций, и тот же фрагмент, перечитанный сразу, воспринимается уже по-другому, а то и вообще раскрывается с иной, неожиданной стороны. Представим, что в процессе чтения мы могли бы мгновенно записывать перевод. При каждом повторном прочтении книги он всякий раз был бы правильным, однако — всегда иным.

Разъяснять, кто такой Мартин Хайдеггер, безусловно, излишне: о самом значительном философе двадцатого века сегодня можно прочитать в журналах и книгах. Но о переводах стоит поговорить. Проблема в том, что тексты Хайдеггера нельзя просто так взять и перевести. Не только потому, что уровень абстракции в его работах невероятно высок и что при этом внимание, мысль постоянно обращены к основам и сущности бытия. Хотя и непросто держаться в подобном контексте, главная трудность всё же в ином — это немецкий язык. Хайдеггер чрезвычайно интенсивно использует этимологию, словообразование, морфологию, всевозможные специфические особенности этого языка. При постановке вопросов и углублении в них, для раскрытия важных аспектов, для обозначения новых понятий и просто для пояснений в дело идут корни, приставки, окончания, суффиксы, составляются новые

слова и словосочетания, которым придаются новые смыслы. Всё связано одно с другим и с изначальными значениями морфем. Если он произнес, скажем, *die Frage*, жди *das Gefragte*, *das Befagte*, *das Erfragte*, *das Fragen*, *das Fragen dieser Frage*, *hinein-* и *hinausfragen* и тому подобное.

Самый невинный пример. Предложение из лекции «Что такое метафизика?»: «В экзистенциальном страхе “становится не по себе”». Словосочетанием «не по себе» переведено наречие «*unheimlich*». Согласно словарям, «*unheimlich*» означает «жутко, тревожно, зловеще». Однако, более подробно развивая ту же мысль в книге «Бытие и время» (§ 40), Хайдеггер пишет следующее:

В экзистенциальном страхе становится «*unheimlich*». При этом совершенно невозможно определить, что именно внушает здесь-бытию (*das Dasein*)<sup>1</sup> страх. Чего мы боимся? *Ничего*. Внушающего страх нет *нигде*. «*Unheimlichkeit*» вместе с тем означает и «находиться-не-дома»<sup>2</sup>. При первом феноменальном обсуждении фундаментальной конституции здесь-бытия и объяснении экзистенциального смысла словосочетания «в-бытии», а также его отличия от категории «нахождение внутри», в-бытии было определено как «жить в...», «быть в доверительных отношениях с...». Этот характер в-бытии далее был разъяснен с помощью повседневной открытости общего, безличного человека (*das Man*), который привносит в усредненную повседневность здесь-бытия успокаивающую самоуверенность и ощущение, что всё хорошо и как бы «находятся у себя дома». Экзистенциальный страх, напротив, вызволяет здесь-бытие из его распаднического растворения в «мире». Доверительные отношения с повседневностью разрушаются. Здесь-бытие обособляется как бытие-в-мире. В-бытии входит в экзистенциальный «модус»

<sup>1</sup> Здесь-бытие, в частности, это мы сами. См. комментарии к лекции «Что такое метафизика?».

<sup>2</sup> От нем. *das Heim* — «дом, домашний очаг» и ю.-нем. *die Heimlichkeit* — «домашний уют», также *die Heimat* — «отчизна, родина».

«не-дома». Именно это и подразумевается в рассуждениях об «Unheimlichkeit».

То есть под словом «unheimlich» по крайней мере подразумевается, во-первых, «неуютно, как бы не у себя дома», во-вторых, «жутко, тревожно, зловеще» и, в-третьих, «отчужденно, без близких, доверительных отношений». При этом мы вообще опускаем второстепенные смыслы, которые хотя и придают немецкому слову дополнительные оттенки, всё же не столь существенны — к примеру, антонимы к «heimlich» («тайнственно, скрытно, секретно, украдкой, негласно, втихомолку»). Непросто подобрать русское слово, имеющее сходные значения, — приходится от чего-то отказываться, иначе выражать смысл. И это еще довольно безобидное затруднение. Намного сложнее, когда дело касается основной терминологии, например, бесчисленных вариаций со словом «das Sein» («существование, бытие»). Das Sein, das In-sein, das Seiende, das Seiendheit, das Dasein, das Da-sein, das Draußensein, das Sein des Seienden, die Seinsverfassung des Dasein, das In-der Welt-sein, das Sein bei, das In-der-Welt-sein des Dasein, das existenziale Sein des eigenen Seinkönnens des Daseins selbst, das Selbst des Dasein и другие. Все эти вариации на немецком понятны, ясно и хорошо объяснены. Но как их переводить? Из крайностей мне вспоминаются два английских перевода. В одном беспощадно эксплуатировалось слово «being». Его писали и со строчной буквы, и с прописной, курсивом и жирным, в разрядку и с подчеркиванием — путаница вышла довольно серьезная. В другом переводе основные немецкие слова были оставлены как есть и в изобилии снабжены сносками: получился своеобразный англо-немецкий язык — тоже, естественно, мало понятный. Попытки построить на другом языке аналогичные словообразования — отобразить, так сказать, хайдеггеровский авторский стиль — также приводят лишь к нагромождению диких, немислимых ново-

введений, в которых теряется вообще всякий смысл. И это при том, что работы Хайдеггера отличаются ясностью мысли, блестящим развитием тем.

Совершенно очевидно, что при переводах Хайдеггера «дословность», «калькирование» должны быть исключены. Следуя не букве, а мысли, конечно, приходится смиряться с потерей контекстуальных связей, намеков, иронии, прочих тонкостей. Но если иначе нельзя, важнее все-таки выразить собственно мысль, пусть и другими словами.

Первая из двух предлагаемых работ — лекция «Что такое метафизика?». Она замечательна тем, что в ней намечены и частично раскрыты основные моменты всей философии Хайдеггера, которые проходят практически через все его произведения. Знакомство с этой лекцией, безусловно, облегчит понимание и других сочинений. С первых же строк поражает его подход к метафизике — сама постановка задачи, и затем — весь ход мыслей, направленных только на самую суть. Никаких отвлечений на ассоциативные и второстепенные темы, никаких описаний всяких занятых сторон бытия.

На первый взгляд изложение может показаться беглым и фрагментарным: многое сказано слишком кратко, многое лишь упомянуто, вообще не разъяснено. В какой-то мере такое впечатление оправданно: лекция сжатая, схематичная, имеющая, скорее, тезисный характер. Однако если следовать за философом, прежде всего стараясь понять основную идею — собственно смысл, те же самые разъяснения оказываются совершенно исчерпывающими: главная, невероятно глубокая мысль раскрывается зримо, во всей полноте. Достичь в этом ясности, конечно, не так-то и просто, однако усилия, вне всяких сомнений, стоят того.

Лекция прочитана Мартином Хайдеггером 24 июля 1929 года в актовом зале Фрайбургского университета по случаю вступления в должность заведующего кафедрой вместо покинувшего ее Эдмунда Гуссерля и впервые опубликована в конце того же года. Вскоре появились перево-

ды на французский, японский, итальянский, испанский, португальский, английский и турецкий языки. Настоящий перевод выполнен в 2009 году по отдельной брошюре (*Martin Heidegger. Was ist Metaphysik?* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1943), в которой представлен исправленный автором первоначальный текст с добавленным в 1943 году послесловием.

Вторая работа — главы из курса лекций о Ницше, прочитанных в 1936—1940 годах, взятые из тома «Метафизическая концепция Ницше и ее роль в европейском мышлении: вечное возвращение равного». Одна из немногих серьезных работ о величайшем философе нашего времени. Интересный, захватывающий текст. Удивительна деликатность, с которой Хайдеггер относится к учению Ницше: в полном согласии с собственной философией, он стремится лишь сделать зримой тайну и глубину этого учения и ни в коем случае не собирается его разъяснить, оценить, дать окончательный ответ. Он подходит к учению так же, как в прошлые времена человек приближался к сакральному: чтобы только присутствовать в нем, стать причастным к нему, в своих рассуждениях, мыслях, прозрениях не претендуя на истину, не посягая на подлинный смысл. Только такой подход ко всему значительному способен раскрыть его бездну и высоту. Окончательное разъяснение, оценка, ответ в отношении какой-либо философии, как и в отношении метафизических вопросов о сущности бытия, лишь превращают их в мертвую схему, фальсифицируют суть.

Оценивая всё с привычных позиций, нельзя ничего увидеть, кроме соответствующего этим позициям, нельзя различить иной горизонт. В этом смысле занята манера рассуждений советских философов: «Здесь Гегель был прав, а здесь не прав, это он понимал, а это нет, здесь очевидно ошибался, а здесь хотел сказать вовсе не то». Сие объясняется тем, что они знали истину, и с ее высоты было легко судить обо всем. Но когда эту истину вдруг объявили

фальшивкой, непонятны резоны и далее действовать в том же духе, ведь для подобных сентенций надо иметь свою философию и быть убежденным в ее правоте.

В лекциях о Ницше, изобилующих цитатами из всех опубликованных произведений философа, а также из многотомного собрания набросков, писем, черновиков, особенно когда одна мысль, одна тема постепенно раскрывается в различных параграфах различных произведений, заметок, записок, Хайдеггер демонстрирует такое знание оставленного Ницше наследия, что складывается впечатление, будто он помнит всё наизусть. Обдумана, тщательно взвешена каждая фраза, каждый попутный намек.

Вопреки всему ученому миру со всеми его предубеждениями вдруг заявить и показать в этих лекциях, что учение о вечном возвращении относится к наиважнейшим основам философии Ницше, также заслуга немалая. К тому же зная наверное, что данная точка зрения при ее несомненной истинности никогда не получит признания (что и доказано временем). Ведь речь идет не о рассудочном и не об экзальтированном понимании этой концепции, как у карлика и зверей Заратустры, а о глубочайшем экзистенциальном открытии, связанном с вечностью и невозможном без преобразования самого мыслителя. «Он [Заратустра] не только говорит иначе, он и сам иной...» (*Friedrich Nietzsche, Ecce homo, Vorwort, 4*).

«Я возвращаюсь вместе с этим солнцем, этим орлом и этой змеей не к какой-то новой жизни или лучшей жизни или похожей жизни: я вечно возвращаюсь к этой же самой жизни, в самом большом и также в самом малом...» (*Friedrich Nietzsche, Also Sprach Zarathustra, Der Genesende, 2*). То есть настоящее — не повторение, а именно *возвращение* бесконечно далекого прошлого — не сходство, а полное тождество. Всё вокруг, включая и нас самих, *и есть* это самое прошлое... и одновременно бесконечно далекое будущее. Не циклы или спирали в

линейном времени: возвратившееся имеет место не в другой момент времени, наступивший спустя миллионы и миллионы лет, а именно в тот же самый момент — также и время снова становится тем же, также и время замкнуто в круг. Всё вечно возвращается именно к самому себе. Прошлое и будущее соединены в настоящем, явлены в нем, являются им. Мгновение, в котором мы находимся прямо сейчас, раскрывается не как по сути своей мимолетное, но как то, что было, есть и будет всегда, как причастное вечности. Гераклитовское становление оказывается *также* и парменидовским бытием, ведь всё преходящее — *также* и неуничтожимое и неизменное, в своем возвращении существующее всегда. Каждое мгновение, весь круг времен, само время погружены в вечность. «Вот в чем мое утешение: всё, что было, — вечно: море снова вынесет всё обратно» (*Friedrich Nietzsche, Wille zur Macht, 1065*).

*Как*, в самом деле, существует, *как* может существовать весь этот мир (сущее в целом), если прошлое и будущее не существуют, а настоящее в каждый следующий миг тоже исчезает в небытии? На этот важнейший метафизический вопрос Хайдеггер находит в философии Ницше поразительно очевидный ответ: мир существует как вечное возвращение. Согласно этому учению прошлое и будущее — не ничто, но *вечно есть*, в своей неизменности пребывая в неведомом вневременном измерении как некая возможность, вернее, необходимость снова и снова являться в мгновениях конечного, преходящего бытия. Увидеть в мгновении вечность и означает понять, что время есть круг.

Даже тот, кто изучил всё наследие Ницше, — если вообразить такой гипотетический персонаж, — найдет в этих лекциях много нового, неожиданного, интересного.

В последних разделах лекций о Ницше (§ 19—22) обсуждаются те же темы, что и в работе «Что такое метафизика?», но рассматриваются они несколько в ином ракурсе. Различные подходы к одним и тем же вопросам взаимно



дополняют друг друга и помогают лучше понять суть дела. В частности и по этой причине книга, которую вы держите в руках, составлена именно таким образом.

В томе, посвященном концепции вечного возвращения, 22 раздела (§ 1—22). В настоящем издании представлены § 1—7 и § 19—22. По моему мнению, именно эти разделы дают наилучшее представление обо всем курсе лекций о вечном возвращении. Перевод выполнен по изданию: *Martin Heidegger. Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen. II. Abteilung: Vorlesungen 1923—1944. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985. Gesamtausgabe, Bd. 44.* Перевод § 1—7 ранее публиковался в альманахе *Splendor Solis* (Вып. 2, Nox, М., 1995), затем в журнале «Онтология времени» (№ 3, М., 2000) и, исправленный и дополненный переводом § 19—22, в альманахе «Волшебная Гора: традиция, религия, культура» (Волшебная Гора, М., 2005. Т. 10), этот же вариант размещен на сайте [www.nietzsche.ru](http://www.nietzsche.ru). При подготовке настоящего издания в перевод были внесены дополнительные исправления и уточнения. Все цитаты из Ницше либо переведены заново (в большинстве случаев), либо отредактированы их дореволюционные переводы.

Несколько слов о собственной оценке получившегося перевода этого трудного автора. Это, скорее, поиск подхода к переводам его сочинений, нежели какой-то окончательный результат. Вне всяких сомнений, Хайдеггера можно точнее, понятнее, да и вообще по-другому перевести. Надеюсь, это когда-нибудь произойдет. Правда, неясно, каким образом в этой технократической цивилизации может возникнуть просвет, когда к философии, метафизике, смыслу и сущности бытия пробудится вдруг интерес. Пока же хотелось бы верить, что и по этому переводу можно получить представление о философии Хайдеггера, пусть даже самое общее.

В заключение приведем фрагмент из интервью с Эрнстом Юнгером, состоявшегося за несколько дней до его 100-летнего юбилея<sup>1</sup>:

*Какое впечатление произвел на вас Мартин Хайдеггер, когда вы ближе познакомились с ним? Говорят, у него был такой взгляд, будто он видит насквозь...*

В его манере говорить, в простых, но всегда существенных вопросах, в долгом молчании было что-то невероятно притягательное, что-то магическое. Впрочем, у меня был случай прямо здесь, у себя дома поэкспериментировать с исходящей от него непреодолимой притягательной силой. Он нанес мне визит, и мы отправились на прогулку в сад<sup>2</sup>. Наблюдая за его походкой — помню, на нем была зеленая кепка — и слушая, как он говорил, делая длинные паузы, я чувствовал завораживающую силу его присутствия. Во всем образе и поведении философа отражалась магнетическая сила размышлений, подлинного вопрошания: она-то и притягивала, убеждала собеседника. Потом, вспоминая, я видел его в Мюнхене в начале 50-х годов, где он выступал с докладом о технике.

*И больше вы уже не встречались?*

Кажется, нет. Когда он умер, я был среди немногих, присутствовавших на погребении. Когда мы с Лизелоттой пришли в церковь, гроб был уже закрыт, но Эльфрида, супруга Хайдеггера, велела снова его открыть, чтобы я смог в последний раз посмотреть на него. Это была очень насыщенная церемония со всеми католическими сакральными ритуалами и с прощальной речью его друга, проповедника Бернарда Вельте. И всё же в атмосфере чувствовалась некоторая неловкость из-за того, что он, в общем-то, отдалился

---

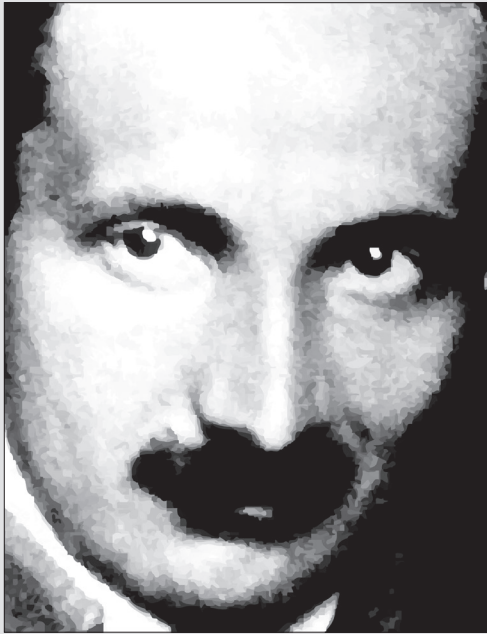
<sup>1</sup> *Antonio Gnoli, Franko Volpi. I prossimi titani: conversazioni con Ernst Jünger. Milano: Adelphi Edizioni S.P.A., 1997.*

<sup>2</sup> Это было вскоре после войны (не Первой, а Второй мировой).

от католицизма, хотя и не вышел из него окончательно. На своем памятнике он просил высечь звезду вместо креста. Он также просил, чтобы после церемонии, когда гроб опустят в могилу, почитали стихи Гёльдерлина.

---

ЧТО ТАКОЕ МЕТАФИЗИКА?



## ЧТО ТАКОЕ МЕТАФИЗИКА?

Что такое метафизика? Можно подумать, что далее последуют рассуждения о метафизике. Вовсе нет. Вместо этого мы рассмотрим конкретный метафизический вопрос, благодаря чему окажемся непосредственно в метафизике. Метафизика получит возможность представлять самое себя.

Начнем с постановки метафизического вопроса, затем попытаемся углубиться в него и закончим ответом.

### ПОСТАНОВКА МЕТАФИЗИЧЕСКОГО ВОПРОСА

Согласно Гегелю, с точки зрения здравого смысла философия — «вывернутый наизнанку мир». Поэтому наши намерения требуют предварительного разъяснения. Метафизическое вопрошание заключает в себе два характерных аспекта.

Во-первых, каждый метафизический вопрос всегда охватывает всю проблематику метафизики в целом. Он всегда и есть это целое. Во-вторых, каждый метафизический вопрос может быть поставлен только таким образом, что спрашивающий как таковой также оказывается в сфере вопроса.

Отсюда следует, что метафизическое вопрошание должно относиться к целому и всегда основываться на конкретной ситуации вопрошающего. Мы спрашиваем здесь и теперь, для себя. В сообществе ученых, учителей и учащихся наше здесь-бытие\* определяется наукой. Что происходит в основах нашего здесь-бытия, если наука стала нашей страстью?

Области наук не пересекаются. Их методологии кардинально различны. Разрозненное множество дисциплин сегодня объединяется лишь технической организацией университетов и факультетов, а относительный смысл им придают практические цели конкретных специальностей. Сами же науки стали поверхностными и более не укоренены в собственных основах.

Тем не менее во всех науках, если следуют их положениям, имеют дело с самим сущим. С точки зрения наук ни одна область исследований не имеет над другой никакого преимущества: ни природа над историей, ни наоборот. Ни одна методология не превосходит другую. Математическое познание не является более строгим, чем филологическо-историческое. Оно отличается лишь «точностью», не имеющей никакого отношения к строгости. Требовать точности от истории было бы прегрешением против понятия строгости в гуманитарных науках. Мировоззрение, на котором основываются науки, предполагает поиск сущего и затем превращение его, согласно форме и содержанию, в предмет исследований и основополагающих определений. В науках, по их самому принципу, осуществляется «приближение» к сути вещей.

Научное мировоззрение со своим особенным отношением к сущему опирается на определенную свободно выбранную человечеством позицию. Однако при до- и вненаучном образе мыслей и действий также имеют дело с самим сущим. Отличие науки в том, что она предоставляет первое и последнее слово исключительно самому предмету исследования. Подобное овеществление вопрошания, определений и обоснований ведет к ограниченности и подчинению сущему — как будто раскрытие сущего зависит лишь от него. Такой статус научных исследований и теорий, находящихся в услужении у сущего, дает им возможность претендовать на ведущую, хотя бы и ограниченную, роль во всем человеческом бытии. Научное мировоззрение, равно как и избранная человечеством по-

зиция, на которой оно основано, могут быть полностью поняты лишь при условии, что мы видим и сознаем суть этого мировоззрения. Человек — сущее среди прочего сущего — «занимается наукой». При этом «занятии» происходит вторжение одного сущего под названием «человек» во всю полноту сущего. То есть в этом вторжении и благодаря этому вторжению сущее раскрывает себя: что оно есть и как оно есть. Это вторжение помогает сущему прежде всего вернуться к самому себе.

Мировоззрение, позиция и вторжение — сие триединство вносит в научную экзистенцию ясность и простоту *здесь-бытия*. И если мы безоговорочно принимаем это научное *здесь-бытие*, то должны заявить:

— то, с чем имеет дело научное мировоззрение, есть само сущее и ничто иное;

— то, откуда исходят все позиции, есть само сущее и ничто другое;

— то, что исследуется при вторжении, есть само сущее и более ничего.

Удивительно, но когда человек научного мировоззрения формулирует свои важнейшие убеждения, говорит он еще и о чем-то другом: необходимо исследовать только сущее и ничто иное — исключительно сущее и ничто другое — ничего, кроме собственно сущего.

Какое такое «ничто, ничего»? Случайность ли, что мы так говорим? Ничто иное, как оборот речи?

Какое нам, собственно, дело до этого «ничто»? Наука отклоняет ничто, отбрасывает его как ничтожное. Однако отбрасывая ничто таким образом, разве тем самым его не признают? И можно ли вообще говорить о признании, если мы не признаем *ничего*? Правда, быть может, сие — всего лишь пустая игра слов. В ответ на это наука должна еще раз со всей строгостью и серьезностью заявить, что имеет дело исключительно с сущим. Чем может быть для науки ничто, как ни бредом и ужасом? Одно несомненно: наука ничего не желает знать о ничто. Таково окончательное строгое



научное отношение к ничто. Мы не хотим ничего знать о ничто, но именно тем самым как раз и знаем его.

Наука ничего не желает знать о ничто. Очевидно и следующее: пытаясь выразить собственую суть, наука призывает на помощь ничто. То есть использует то, что отвергает. Не свидетельствует ли это о некоем двуличии?

Размышляя о нашем сегодняшнем бытии, определяющимся наукой, мы пришли к противоречию. По ходу приведших к тому рассуждений вопрос, по сути дела, уже возник. Осталось лишь сформулировать его: так как же обстоит дело с ничто?

### УГЛУБЛЕНИЕ В ВОПРОС

Углубление в вопрос о ничто должно привести к очевидной возможности либо, наоборот, невозможности ответа. Итак, займемся ничто. Наука с высокомерным безразличием считает его «тем, чего нет».

Но всё же попытаемся поразмышлять о ничто. Что́ есть ничто? И сразу проблема: уже в самом вопросе мы заранее считаем ничто чем-то, что так или иначе «есть» — считаем его сущим. Коим оно, разумеется, не является. Вопросание о ничто — что́ оно есть и как оно есть — превращает то, о чем спрашивается, в свою противоположность. Вопрос лишает себя собственного предмета.

Соответственно, и всякий ответ на этот вопрос невозможен. Ведь вопрос неизбежно предполагает, что ничто «есть» то или другое. Как вопрос, так и ответ о ничто равно нелепы.

И для опровержения вовсе не обязательно привлекать науку. Основные правила всякого мышления — принцип непротиворечивости, общая «логика», снимают этот вопрос. Потому что мышление по своей сути — всегда мышление о чем-то, при попытке же мыслить ничто оно вступает в противоречие с собственной природой.

Поскольку ничто никак невозможно превратить во что-то, в предмет, мы со своим вопросом о ничто оказываемся в тупике... правда, в предположении, что в данном вопросе высшей инстанцией является «логика», что разум есть средство, а мышление — путь к изначальному пониманию ничто и выводу о возможности и способах его открытия.

Можно ли посягать на непогрешимость логики? Так ли уж очевидно и безусловно в вопросе о ничто господство разума? Несомненно, лишь с помощью разума мы вообще сумели определить ничто и поставить эту проблему, хотя бы и саморазрушительную. Ведь ничто есть отрицание всего сущего, просто не-сущее. То есть мы выводим ничто из отрицания, считая его результатом последнего. Отрицание же, согласно учению той же непогрешимой логики, суть специфическое действие разума. Разве возможно, поэтому, в вопросе о ничто, тем более при постановке такого вопроса, пытаться обойтись без помощи разума? Но так ли уж очевидны все наши предположения? Относятся ли «не», «отрицаемость» и отрицание к более высокому уровню, чем ничто, представляющее собой лишь особый результат отрицания? Известно ли нам ничто только благодаря «не» и отрицанию? Или наоборот? Быть может, как раз отрицание и «не» известны нам лишь благодаря ничто? Хотя ни то, ни другое не очевидно, подобный вопрос прежде не ставился. Мы утверждаем, что ничто изначальнее, нежели «не» и отрицание.

Если этот тезис верен, то такое действие разума, как отрицание, а вместе с тем и сам разум так или иначе зависят от ничто. Как же тогда он может судить о ничто? Не кажутся ли, поэтому, вопросы и ответы о ничто нелепыми лишь из-за слепого упрямства рассудка?

И если нас не смутит формальная невозможность вопроса о ничто, и мы несмотря ни на что всё же не снимем его, то должны будем по крайней мере выполнить основное требование, предъявляемое к любому вопросу, без которого даже рассматривать вообще ничего нельзя. Если

ставится под вопрос ничто, само по себе ничто, то прежде всего оно должно «где-то быть». У нас должна быть возможность каким-то образом встретиться с ним.

Где же искать ничто? Как же найти ничто? Когда что-то ищут, разве не должны быть уверены, что оно где-то есть? И в самом деле! Можно искать лишь в том случае, если предполагают наличие искомого. Но наше искомое — это ничто. А бывает ли поиск без подобного предположения — чистый поиск, так сказать?

Как бы то ни было, но мы знаем ничто даже просто по слову, часто повторяющемуся в повседневных разговорах. Этому обычному ничто, которое у всех на слуху, блёклому, как и всё прочее само собой разумеющееся, можно на скорую руку дать следующую дефиницию:

Ничто — это полное отрицание всего сущего.

Не указывает ли в конце концов это высказывание единственно верное направление поиска встречи с ничто?

Всё сущее сначала должно быть дано, чтобы его как таковое можно было подвергнуть отрицанию, при котором проявилось бы само ничто.

Даже если не обращать внимание на сомнительную взаимосвязь отрицания и ничто, как сделать доступным для нас, конечных существ, всю полноту сущего во всей ее всеобщности? Можно, конечно, представить себе всю полноту сущего как «идею», затем подвергнуть отрицанию это мысленное представление и «помыслить» результат отрицания. Действуя таким образом, можно прийти к формальному понятию воображаемого ничто, но ни в коем случае ни к самому ничто. Однако ничто есть ничто, и между воображаемым и «настоящим» ничто по сути дела нет никакого различия, ведь ничто являет собой абсолютную неразличимость. Но не скрывается ли в «настоящем» ничто снова то самое противоречивое понятие существующего ничто? И опять возражения разума сдерживают наш поиск, законность которого может быть подтверждена только непосредственным опытом ничто.

Совершенно очевидно, что мы никогда до конца не поймем всю полноту сущего, и точно так же очевидно, что мы пребываем посреди сущего, каким-то образом раскрытого в своей полноте. Однако большая разница между постижением самой по себе всей полноты сущего и пребыванием посреди полноты сущего. Первое принципиально невозможно. Второе происходит с нами постоянно.

Складывается впечатление, что в повседневных заботах мы постоянно привязаны то к одному, то к другому сущему — будто блуждаем в той или иной сфере сущего. Но какой фрагментарной ни казалась бы повседневность, в ней всегда сохраняется сущее, пусть и неявно, причем в некоем единстве со всей «полнотой». Как раз в те моменты, когда мы не особенно погружены в свои занятия и самих себя, наиболее отчетливо чувствуется эта «вся полнота», например, в совершеннейшей скуке. Когда просто надоела книга, спектакль, занятие или праздность — это еще не скука, она возникает лишь когда «кому-то скучно». Глубочайшая скука, безмолвным туманом клубящаяся в безднах бытия, сближает все вещи, людей и себя вместе с ними в каком-то удивительном безразличии ко всему. Такая скука открывает сущее в его полноте, сущее в целом.

Сущее в его полноте открывается также и в радости присутствия любимого человека.

Подобные состояния позволяют ощутить себя посреди всей полноты сущего, почувствовать силу ее влияния на себя.

Мало сказать, что состояния эти просто неким образом раскрывают полноту сущего: эти раскрытия отнюдь не пустяковые случайности, но важнейшие события нашего здесь-бытия.

То, что мы называем «чувством», — вовсе не поверхностное явление, сопутствующее нашим мыслительным и волевым усилиям, не всего лишь побудительный мотив для последних и не просто очередное настроение, с которым мы так или иначе смиряемся.

И всё же именно в тот момент, когда эти состояния подводят нас к сущему во всей полноте, они скрывают ничто, которое мы ищем. Возникают сомнения, что при отрицании открытого в таких состояниях сущего в его полноте можно столкнуться с ничто. Подобное непосредственным образом могло бы произойти лишь в состоянии, которое по самому своему смыслу раскрывает ничто.

Встречается ли в человеческом бытии состояние, приводящее к столкновению с ничто?

Такое столкновение возможно и случается на самом деле, хотя и достаточно редко и всего на мгновения, в состоянии экзистенциального страха (*die Angst*). Мы не имеем в виду обыкновенную боязнь, которая чем-то сродни нервозности, трусости. Экзистенциальный страх радикально отличается от обычного страха (*die Furcht*). Охваченные последним, мы боимся того или иного конкретного сущего, которое угрожает нам тем или иным, тоже вполне конкретным образом. Это всегда страх чего-то... — всегда бояться чего-то конкретного. Поскольку такой страх связан с относящимися к нему «чего-то» и «из-за чего-то», в полной зависимости от них находится и испытывающий этот страх. В стремлении освободиться, уйти от конкретной угрозы, забывают обо всем остальном — другими словами, просто «теряют голову».

Экзистенциальный страх исключает такую сумятицу. Наоборот, этому страху предшествует странное спокойствие. Разумеется, экзистенциальный страх — тоже всегда страх чего-то... но не чего-то конкретного. Боятся, скорее, не чего-то, а из-за чего-то... но не из-за чего-то конкретного. Невозможность определить, чего именно мы боимся и из-за чего, далеко не случайность: сие невозможно по сути. Тому существует известное объяснение.

В экзистенциальном страхе «становится не по себе». Но кому именно становится не по себе? Неизвестно к тому же, из-за чего становится «не по себе». Однако кому-то всё

же становится не по себе. Все вещи погружаются в некое безразличие и мы вместе с ними. Не то чтобы всё исчезает, напротив, отдаляясь от нас, все вещи обращаются к нам. Это отдаление сущего в целом, которое в экзистенциальном страхе окружает нас со всех сторон, вызывает гнетущее чувство. Ничего, на чем задержался бы взгляд. В ускользании сущего и остается лишь это самое «ничего».

Экзистенциальный страх открывает ничто\*\*.

В экзистенциальном страхе мы находимся в неопределенном, взвешенном состоянии. Мы оказываемся в таком состоянии из-за ускользания сущего во всей полноте, спровоцированного экзистенциальным страхом. При этом и мы сами, как конкретные люди, существующие в полноте сущего, ускользаем от себя вместе с ним. Поэтому становится не по себе не индивидуальности — не «тебе» или «мне», но *кому-то*. В этой неопределенности и смятении остается одно только чистое здесь-бытие, которому более не на что опереться.

Экзистенциальный страх лишает нас слов. Сущее ускользает во всей полноте и проступает ничто, перед которым умолкает всякое «есть». В экзистенциальном страхе, когда становится по-настоящему не по себе, часто начинают говорить невпопад, лишь бы нарушить возникшую тишину, что только доказывает присутствие ничто. Когда экзистенциальный страх ослабевает, всякий сразу же может подтвердить, что в этом страхе и правда раскрывалось ничто. Покуда в нашем взоре еще свежо воспоминание, мы совершенно уверены: не было ничего такого, чего (и из-за чего) мы боялись — действительно *ничего*. И в самом деле, здесь было само и как таковое ничто.

В состоянии экзистенциального страха происходит наиважнейшее событие нашего здесь-бытия: становится очевидным ничто, которое теперь может быть поставлено под вопрос.

Так как же обстоит дело с ничто?

## ОТВЕТ НА ВОПРОС

Единственно важный для нас ответ по сути дела уже получен, правда при условии, что мы позаботимся о том, чтобы поставленный вопрос о ничто оставался открытым. Для этого нужно как можно глубже рассмотреть инициируемое экзистенциальным страхом преобразование человека в его здесь-бытие и попытаться уловить открывающееся в этом состоянии ничто: понять, каким образом оно являет себя. Посему устанавливается строгое требование держаться подальше от всех объяснений ничто, не опирающихся на столкновение с ним.

Ничто раскрывается в экзистенциальном страхе, но не как сущее. Точно так же оно и не предмет познания. Экзистенциальный страх не приводит к пониманию ничто. В то же время ничто становится очевидным в экзистенциальном страхе и через этот страх, однако при этом оно не проявляется как что-то отдельное, имеющее место «поблизости» от сущего в целом, открывшегося и кажущегося чуждым в состоянии экзистенциального страха. Более того, ничто проявляется в экзистенциальном страхе вместе с сущим в целом как нечто одно. Что означает, «как одно»?

В экзистенциальном страхе сущее в целом меркнет, лишается значимости. В каком это смысле? Сущее не уничтожается экзистенциальным страхом, чтобы осталось ничто. Да и как могло бы такое случиться, ведь экзистенциальный страх совершенно бессилен против сущего в целом! Ничто именно и проявляется в единстве с сущим и при сущем, ускользающим во всей полноте.

В экзистенциальном страхе не происходит уничтожения самой по себе всей полноты сущего, тем более не применяется отрицание сущего в целом, чтобы найти ничто. Экзистенциальный страх как таковой не соотносится с применением отрицающего высказывания, но, будь и иначе,

мы всё равно опоздали бы со своим отрицанием, которое помогло бы найти ничто. Ничто проявилось бы в страхе еще раньше — оно, как мы сказали, проявляется «как одно» с ускользающим сущим в целом.

В экзистенциальном страхе имеет место отход, отступление... которое отнюдь не побег, но завораживающее спокойствие. Это отступление... берет начало в ничто. Последнее не притягивает, но в согласии со своей сущностью отталкивает, отвергает. «Отталкивание от себя» как таковое суть указание на тонущее сущее в целом, что еще больше способствует его ускользанию. Отталкивание от себя и указание на ускользающее сущее в целом, которое в экзистенциальном страхе становится несостоятельным и вызывает гнетущее чувство, и есть сущность ничто: превращать в ничтожное. Превращение в ничтожное — это не уничтожение и не отрицание сущего, оно и не их следствие — вообще не относится к ним. Превращает в ничтожное само ничто.

Превращение в ничтожное — действие неординарное: отталкивание от ничто и указание на ускользающее сущее в целом открывает это сущее во всей его скрытой доселе странности, просто как нечто другое по отношению к ничто.

Только в ясной ночи ничто, наступившей в экзистенциальном страхе, становится явной изначальной открытостью сущего как такового: что всюду оно, а не ничто. Эти последние слова — «а не ничто», вовсе не дополнительное пояснение, а выражение этой самой очевидности сущего. Сущность ничто, изначально превращающего всё в ничтожное, состоит в следующем: оно ставит здесь-бытие — нас самих — перед сущим как таковым. Лишь благодаря этой изначальной очевидности ничто мы можем приблизиться к сущему и погрузиться в него. Поскольку здесь-бытие по своей сути имеет дело и с сущим, которым оно не является, и с сущим, которым является, как таковое оно всегда происходит из уже открытого ничто.



Здесь-бытие означает «удерживаться в ничто», «ощущать» присутствие ничто.

«Удерживающееся в ничто» здесь-бытие всегда выходит за пределы сущего в целом. Выходящее за пределы сущего мы называем трансцендентным. Не было бы здесь-бытие по сути своей трансцендентным — то есть, если бы оно изначально не удерживалось в ничто (не «ощущало» бы присутствия ничто), — оно никогда не смогло бы иметь дело с сущим, а также с самим собой. Без изначальной очевидности ничто нет никакого индивидуального бытия и никакой свободы.

Тем самым ответ на вопрос о ничто уже дан. Ничто — не предмет, даже не сущее. Ничто — не самостоятельная вещь и не сопутствует сущему, прилагаясь к нему. Благодаря ничто только и возможно раскрытие сущего как такового для нашего здесь-бытия. Ничто — не просто понятие, противоположное сущему: оно имеет изначальную причастность к его природе. В бытии сущего происходит превращение в ничтожное, осуществляемое ничто.

Теперь, наконец, пришло время поделиться мыслью, которая давно ждала своего часа. Если мы в состоянии иметь дело с сущим — то есть вообще существовать, — лишь когда «удерживаемся в ничто», и если ничто изначально открывается только в экзистенциальном страхе, не должны ли мы постоянно пребывать в этом страхе, чтобы продолжать существовать? Но разве мы сами не согласились, что такой изначальный страх встречается редко? Однако же мы существуем и имеем дело с сущим, которое является нами самими, и с сущим, которое не является нами самими, и без подобного страха. Быть может, сей страх — безосновательное измышление, а связанное с ним ничто — преувеличение?

Изначальный экзистенциальный страх возникает лишь в редкие мгновения — как это понять? Не иначе, как следующим образом: обычно ничто в своей изначальности скрыто

от нас. Почему? Потому что мы совершенно теряем себя в сущем. Чем больше в заботах мы погружаемся в сущее, тем меньше позволяем ему ускользнуть как таковому и тем больше отворачиваемся от ничто. И тем вернее обрекаем себя на поверхностное существование.

В то же время это постоянное, хотя и двусмысленное отстранение от ничто в определенном отношении соответствует самому его смыслу. Ведь ничто своим превращением в ничтожное как раз и отсылает нас к сущему. Ничто превращает всё в ничтожное непрерывно, правда, обычных знаний, которыми мы обладаем в повседневности, недостаточно для того, чтобы это как следует осознать.

Разве может что-либо с большей убедительностью указывать на постоянную и всеобщую, хотя и незримую, проявленность ничто в нас самих, чем отрицание? Последнее вроде бы принадлежит природе человеческого мышления. Но отрицание никоим образом не может произвести из себя «не» как инструмент различения и противопоставления данностей, каковое для этого просто вставляется между двумя данностями. Да и как может отрицание произвести из себя «не», если оно в состоянии отрицать лишь при наличии подлежащего отрицанию? И как можно было бы рассматривать подлежащее отрицанию и результат отрицания как «не это», если в мышлении как таковом уже не предполагалось бы «не»? Но «не» может раскрыться, только если становится очевидным его источник — превращение в ничтожное, осуществляемое ничто, и, вместе с тем, само ничто. «Не» не происходит из отрицания, наоборот, отрицание основывается на «не», в свою очередь вытекающего из превращения в ничтожное. Отрицание, в сущности, — лишь один из способов превращения в ничтожное, осуществляемое ничто.

Таким образом, тезис: отрицание происходит из ничто, а не наоборот, в основном доказан. Отсюда следует, что власть разума в сфере вопросов о ничто и бытии ниспро-

вергнута. Теперь должна быть решена и судьба «логики» в области философии. Сама идея «логики» теряется во множестве изначальных вопросов.

Как бы часто и многообразно, явно или неявно, отрицание ни применялось в мышлении, оно не может быть полноправным свидетелем проявления ничто, принципиально доступного лишь здесь-бытию. Отрицание нельзя назвать ни единственным, ни даже основным видом превращения в ничтожное, которое потрясало бы так же, как превращение в ничтожное, осуществляемое ничто. Куда бóльшие бездны, чем в рассудочном отрицании, открываются в жесткости противодействия и неистовстве ненависти. Более весомы отчаяние отказа и беспощадность запрета. Более тягостна горечь лишений.

Эти возможные виды превращения в ничтожное — силы, среди которых обретается и над которыми не властно брошенное в мир здесь-бытие, — не разновидности отрицания. Однако это не мешает им выражать себя в «нет» и в отрицании. Отсюда становится очевидной пустота и широта отрицания. Пронизанность здесь-бытия различными видами превращения в ничтожное свидетельствует о постоянном, однако завуалированном присутствии ничто, изначально раскрывающимся только в экзистенциальном страхе. Изначальный экзистенциальный страх в здесь-бытии обычно подавлен. Но этот страх прямо здесь. Только спит. Во всем здесь-бытии чувствуется его дыхание: слабее всего в робости и боязливости, почти неощутимо в «да, да» и «нет, нет» деловых людей, лучше всего — в сдержанности и совершенно явно — в отваге и дерзновенности. Последние черпают силу в том, чему посвящают себя, чтобы тем самым хранить величие здесь-бытия.

Экзистенциальный страх дерзновенных ни в коем случае не является противопоставлением радости или маленьким удовольствиям размеренной жизни. Он находится вне подобных противопоставлений и состоит в тайном союзе с веселостью и щедростью созидających.

Экзистенциальный страх может проснуться в любое мгновение. Для этого ему совершенно не нужно никаких неординарных событий. Глубина его действия не зависит от ничтожности повода. Всегда готовый к прыжку, он редко его совершает, но совершая, вырывает нас из понятного и привычного.

Удерживаться в ничто, «ощущать» его присутствие, опираясь на скрытый экзистенциальный страх, означает, что мы в некотором смысле представители ничто. Мы до такой степени конечные существа, что не в состоянии по собственному решению и воле достичь изначального столкновения с ничто. Столь основательна в здесь-бытии ограниченность, что наша самая глубокая и самая подлинная конечность может препятствовать нашей свободе.

Удерживаться в ничто, опираясь на скрытый экзистенциальный страх, суть выход за пределы сущего в целом — трансценденция.

Вопрошание о ничто должно подвести нас к самой метафизике. Слово «метафизика» происходит от греческого *τὰ μετὰ τὰ φυσικά*. Это странное словосочетание (*μετὰ* — *trans* — «за») позднее стало использоваться для обозначения вопросов, выходящих за пределы сущего как такового.

Метафизика — это вопрошание, обращенное за пределы сущего, чтобы сделать его доступным умозрению как таковое и во всей полноте.

Вопрос о ничто подразумевает такое обращение за пределы сущего в целом. Поэтому он является метафизическим вопросом. Мы уже говорили, что вопрошание подобного рода заключает в себе два характерных аспекта: во-первых, каждый метафизический вопрос всегда охватывает всю полноту метафизики, и, во-вторых, каждый метафизический вопрос всегда относится также и к самому вопрошающему.

Насколько же охватывает вопрос о ничто всю полноту метафизики? С давних времен о ничто метафизика много-

значительно повторяет: *ex nihilo nihil fit* — из ничего ничто не возникает. Хотя в данном тезисе и нельзя усмотреть постановку проблемы ничто, зато благодаря особому взгляду на ничто в ней просматривается фундаментальная концепция сущего.

Античная метафизика под ничто понимает несущее, то есть бесформенную субстанцию, которая сама не может сформировать себя в имеющее форму и, следовательно, в имеющее эйдос (*εἶδος*) сущее. Существует самосоздавшийся прообраз, который и проявляется как таковой в той или иной формации. Источник, оправданность и границы этой концепции вообще не рассматриваются, как и ничто. Христианская догматика и вовсе отрицает истинность тезиса *ex nihilo nihil fit* и придает ничто другое значение — полное отсутствие сущего вне Божественного творения: *ex nihilo fit — ens creatum* (всё сущее создано из ничего). Ничто становится противоположностью собственно сущему, *summum ens* (наивысшему сущему), Богу, как *ens increatum* (несотворенному сущему). Здесь также представления о ничто предваряют фундаментальную концепцию сущего. Метафизическое изыскание сущего относится к той же сфере, что и вопрос о ничто. Вопросы о бытии и о ничто как таковых вовсе не ставятся. К тому же никого не заботит следующий парадокс: если Бог создает всё из ничего, он должен каким-то образом иметь дело с этим ничто. Но если Бог — это Бог, он не может знать ничто, поскольку не существует альтернативы его абсолютному вечносущему бытию.

Из этого краткого исторического экскурса следует, что ничто всегда рассматривалось как противоположность собственно сущему, как его отрицание. Но если ничто вдруг действительно ставится под вопрос, оказывается, что это противопоставление никак невозможно вразумительно разъяснить и что попытки сии ведут к полноценному метафизическому вопрошанию о бытии сущего. Ничто более не остается неопределенной противо-

положностью сущего, но раскрывается как принадлежащее бытию сущего.

«Чистое бытие и чистое ничто, таким образом, одно и то же» — этот тезис Гегеля вполне справедлив (*Wissenschaft der Logik*, I. Buch, WW III, S. 74). Бытие и ничто неразрывны, но не потому, что сходны своей непосредственной очевидностью и неопределенностью (согласно гегелевскому пониманию), но потому, что само бытие в своем существе конечно и раскрывается только в трансценденции здесь-бытия, удерживающегося в ничто.

И если вопрос о бытии как таковом — всеохватывающий вопрос метафизики, точно таким же является и вопрос о ничто. Вопрос о ничто пронизывает всю метафизику, именно сразу всю, потому что ставит проблему происхождения отрицания, то есть требует обоснований правомочности господства «логики» в метафизике.

Известный тезис *ex nihilo nihil fit* получает теперь иной смысл, касающийся проблемы самого бытия: *ex nihilo omne ens qua ens fit* (всё сущее в качестве сущего возникает из ничего). В ничто здесь-бытия сущее в целом в согласии со своей губочайшей возможностью приходит к самому себе. Насколько вопрос о ничто, если он действительно метафизический, вовлекает в себя и вопрошающего?

Наше сегодняшнее здесь-бытие в основах своих определяется наукой. И если оно включается в вопрос о ничто, то благодаря этому также становится проблематичным.

Простота и четкость научного подхода состоит в том, что всегда имеют дело с сущим и только с сущим. Наука вообще не хотела бы обсуждать ничто. Но теперь в вопросе о ничто становится очевидным: научное здесь-бытие возможно лишь при условии, что оно «удерживается» в ничто. Оно сознает себя тем, что оно есть, лишь если не отказывается от ничто. Приписываемые науке трезвость и превосходство смешны, если она не относится серьезно к ничто. Только из-за очевидности ничто наука и может

сделать сущее предметом исследований. Лишь если наука происходит из метафизики, она способна всегда сызнова выполнять свою подлинную задачу, которая состоит не в сборе и классификации знаний, а во всё новом раскрытии всей сферы истины природы и истории.

Только потому, что ничто открыто в самых основах нашего здесь-бытия, мы можем ощутить всю странность сущего. Только захватывающая странность сущего может пробудить удивление. Только из удивления — из очевидности ничто — может родиться вопрос «Почему?». Только из-за этого «Почему?» мы начинаем искать основания, мотивировать их. Только потому, что мы способны искать, изучать, обосновывать, дана нам судьба исследователей.

Вопрос о ничто ставит нас самих, вопрошающих, под этот вопрос — под этот метафизический вопрос.

Мы можем иметь дело с сущим, лишь если «ощущаем» ничто. Выход за пределы сущего свершается в самой природе здесь-бытия. Но этот выход — сама метафизика. Отсюда следует, что метафизика принадлежит «природе человеческого существа». Метафизика — не учебный курс философского факультета и не сфера ни на чем не основанных фантазий. Метафизика — важнейшее событие в нашем здесь-бытии. Она и есть само здесь-бытие. Поскольку истина метафизики обитает в этих бездонных основах, она постоянно в опасности глубочайшей ошибки. Никакая научная строгость не может сравниться с серьезностью метафизики. Философию нельзя измерить мерилем научных идей.

Если, рассматривая вопрос о ничто, мы были действительно вовлечены в вопрошание, то представление о метафизике не должно быть поверхностным и внешним. Однако нельзя сказать, что мы «переместились» в метафизику. Мы никак не смогли бы переместиться туда, ведь поскольку мы существуем, мы уже в метафизике. *Φύσει γάρ, ἃ φίλε, ἔνεστί τις φιλοσοφία τῆ τοῦ ἀνθρώπου διαλοία* (Платон. Федр. 279a). Пока человек существует, имеют место и философствова-

ния. То, что мы называем философией, суть приведение в действие метафизики, в которой она возвращается к самой себе и своей непосредственной задаче. Сама же философия начинается с проникновения в основы существования. Для этого проникновения необходимо: во-первых, заданное пространство сущего в целом, во-вторых, «погружение» в ничто, то есть освобождение от идолов, которых у каждого предостаточно, и, наконец, принятие состояния, известного благодаря экзистенциальному страху, которое постоянно возвращает нас к основному вопросу метафизики, происходящему из ничто:

Почему всюду сущее, а не ничто?

## ПОСЛЕСЛОВИЕ

...Метафизика — слово настолько абстрактное и многозначительное, что от него каждый бежит как от чумы.

Гегель

Вопрос «Что такое метафизика?» остается вопросом. Для тех, кто хочет и дальше углубляться в этот вопрос, данное послесловие будет, скорее, предисловием. «Что такое метафизика?» — это вопрос о самой метафизике. Подобная постановка вопроса — когда метафизика рассматривается извне, «со стороны» — подразумевает ее преодоление. Всё дело в том, что разговор начинают на языке, который способствует ее преодолению. Однако особые обстоятельства, при которых обсуждается вопрос о сущности метафизики, не должны склонять к мнению, что этот вопрос необходимо рассматривать с научной точки зрения. Современные исследования используют иные способы представления и иные методики рассмотрения сущего в плане его истинности, в согласии с которыми всё сущее считается «волей к воле», прообразом чего послужила «воля к власти». «Воля», понимаемая как основная



характеристика существования сущего, есть отождествление сущего с реальным, при котором реальность реального уполномочивается на тотальное превращение в наглядное. Современная наука не служит собственной цели и не ищет саму по себе истину. Как некий способ путем исчисления превращать сущее в наглядное, наука суть установленная волей к воле условность, поддерживающая господство этой воли. Но поскольку всякое наглядное представление сущего формируется на основе найденного и поддерживаемого сущего, благодаря которому также создаются и возможности дальнейшего развития этого наглядного представления, последнее тесно связано с сущим, которое начинают считать бытием. Все соотношения с сущим свидетельствуют, таким образом, о некотором знании бытия и вместе с тем о неспособности самостоятельно следовать истине этого знания. Эта истина суть истина о сущем. Метафизика — история этой истины. Она раскрывает, чем является сущее, сосредоточившись на самом существовании сущего. Под существованием сущего метафизика подразумевает само бытие, хотя при этом она и не в силах помыслить истину бытия. Метафизика всегда движется в сферах истины бытия, которая остается ее неведомой необоснованной основой. Предположим, что не только сущее происходит из бытия, но и что — даже более изначальным образом — само бытие пребывает в своей истине, а истина бытия есть бытие истины. Тогда возникает вопрос о том, что такое метафизика в своей основе. При этом вопрошании должно мыслить метафизически и вместе с тем размышлять исходя из основ метафизики (то есть не метафизически). Посему вопрошание это принципиально двусмысленное.

Всякая попытка и дальше следовать ходу мысли лекции затруднительна. И это хорошо. Вопрошание делается от этого более подлинным. Всякий существенный вопрос — мост к ответу. Существенные ответы — всегда лишь последний шаг вопросов. Однако этот шаг нельзя сделать без длинной череды предшествующих шагов. Существенный

ответ черпает силу в настойчивости вопрошания. Существенный ответ — только начало ответствования. В нем пробуждается более изначальное вопрошание. Поэтому подлинные вопросы не устраняются найденными ответами.

Затруднение следовать ходу мысли лекции двояко. С одной стороны, оно связано с загадкой, скрытой в предложенных размышлениях. С другой — с неспособностью, а часто и нежеланием мыслить. В сфере мыслительного вопрошания иногда могут помочь даже незначительные сомнения, особенно добросовестно обдуманые. Чем-то полезны и грубые заблуждения, выраженные в гневе в слепой полемике. Ниже мы подвергнем всё спокойному и терпеливому осмыслению.

Вот наиболее характерные сомнения и заблуждения, высказанные в отношении этой лекции.

1. Лекция превращает «ничто» в единственный предмет метафизики. Но поскольку ничто суть совершенно ничтожное, из данного образа мыслей следует, что всё не имеет значения, поэтому не важно, жить или умереть. «Философия ничто» — законченный «нигилизм».

2. Лекция объявляет отдельное и к тому же угнетающее состояние экзистенциального страха единственным основным состоянием. Поскольку страх — это душевное состояние, свойственное трусам и малодушным, сей образ мыслей отрицает идеалы отваги и смелости. «Философия страха» подавляет волю к действию.

3. Лекция выступает против «логики». Поскольку же разум — критерий всех исчислений и всех порядков, подобные мысли вверяют суждение об истине случайному настроению. «Философия чистого чувства» угрожает строгому мышлению и надежности техники.

К верной оценке этих высказываний можно прийти при повторном обдумывании лекции. Можно проверить, придем ли мы к ничто экзистенциального страха простым

отрицанием всего сущего, или же то, что никогда и нигде не является сущим, раскрывается как отличающееся от всего сущего, что мы и называем бытием. Ни при каких научных исследованиях сущего никогда не найдут бытия. Всегда находят лишь сущее, от коего, следуя своим представлениям, вовсе не собираются отступаться. Бытие — не свойство сущего. Бытие невозможно ни объективно рассмотреть, ни представить себе. Оно — просто другое по отношению ко всему сущему: не-сущее. Но ничто выступает как бытие. Было бы слишком опрометчиво дать ничто примитивное объяснение, сочтя его просто ничтожным и лишенным всякой сути. Вместо подобных поспешных заявлений и отказа от загадочной многозначности ничто, лучше нам подготовиться распознать в ничто безграничность, дающую всякому сущему правомочие быть. Это и есть само бытие. Без бытия, перед бездонной, но еще не раскрытой сутью которого ставит нас ничто в экзистенциальном страхе, всё сущее пребывало бы в «безбытийности». Однако и она также не является ничтожным ничто, потому что, согласно истине бытия, бытие может обходиться и без сущего, но вот сущего не бывает без бытия.

Опыт бытия как *другого* по отношению ко всему сущему мы получаем в экзистенциальном страхе, если, конечно, из страха перед экзистенциальным страхом, то есть из жалкой трусости, не закрываем уши беззвучному голосу из ужасающих бездн. Положим, мы не станем рассматривать экзистенциальный страх с точки зрения этой лекции и не будем связывать его с состоянием, возникшим по зову ничто. Тогда этот страх превратится в обычное «чувство», входящее в ассортимент известных психологии душевных состояний, которое можно анализировать и сопоставлять с другими чувствами. Следуя примитивному разграничению на «высшее» и «низшее», можно разбивать душевные состояния на классы возвышающих и принижающих. Эту ревностную охоту за «типами» и «противоположными типами» чувств, за видами и подвидами этих «типов» можно

продолжать бесконечно. Но подобное антропологическое изыскание не имеет ничего общего с образом мыслей лекции: этот образ мыслей внимает голосу бытия и прислушивается к рождающемуся из него состоянию, которое, овладевая нами, учит распознавать в ничто бытие.

Готовность к экзистенциальному страху — это твердое намерение исполнить высочайшее требование, касающееся самой сути человека. Из всего сущего только человек, слыша зов бытия, переживает чудо из чудес: что сущее е с т ь. Значит, самой своей природой призванный к истине бытия, он постоянно настроен на нее. Подлинное мужество перед сущностным страхом раскрывает самую таинственную возможность: опыт бытия. Рядом с сущностным страхом как ужасом перед бездной обитают неуверенность, робость, тревога. Они помогают тайно оставаться при сути вещей.

Страх перед экзистенциальным страхом, напротив, может завести в такую неразбериху, что вообще перестают что-либо понимать в природе экзистенциального страха. Во что превратилась бы смелость, если ее противостояние не исходило бы из опыта экзистенциального страха? В той самой степени, в которой принижают этот страх и простиупающее в нем бытие, принижают и суть смелости. Последняя в состоянии выдержать ничто. Смелость распознает в бездне ужаса едва уловимое пространство бытия, в свете которого всякое сущее возвращается к тому, что оно есть и чем может быть. Эта лекция — не «Философия страха», но мы далеки и от намерения выдать ее за «Героическую философию». Лекция — лишь о том, что было предметом всей западноевропейской философии с ее зарождения: о бытии. Бытие — не продукт мышления. Наоборот: сущностное мышление — свершение бытия.

Теперь пришло время спросить, не противоречит ли данный образ мыслей собственной истине, если наше мышление таково, что во всем опирается на «логику»? Почему «логику» мы заключили в кавычки? Чтобы показать

следующее: «логика» — это лишь одна из интерпретаций природы мышления, а именно та, которая в согласии с самим смыслом слова связывалась с достигнутым греческой мыслью опытом бытия. Подозрение в отношении логики, закономерным вырождением которой можно считать «логику», происходит из знания мышления, источник которого не в исследовании объективности сущего, а в опыте истины бытия. «Точное» мышление ни в коем случае не является самым строгим мышлением, если суть строгости — в особом усилии, направленном на то, чтобы всякое познание имело отношение к сущности сущего. «Точное» же мышление связано исключительно с исчислением сущего и служит, поэтому, только ему.

Всякое исчисление превращает исчислимое в исчисленное, чтобы его можно было использовать в последующих исчислениях. Исчисление не допускает ничего иного, кроме исчислимого. Всё является лишь предметом для исчислений. Всякое уже исчисленное обеспечивает дальнейший прогресс исчислений. Исчисление использует результаты предыдущих исчислений, в своей самодостаточности как бы постоянно питается собой. Превращение исчислимого в исчисленное применительно к сущему считается объяснением его бытия. Исчисление заранее мыслит всё сущее исчислимым и использует уже исчисленное в дальнейших исчислениях. Такое потребительское использование сущего свидетельствует о всепоглощающем характере исчислений. Лишь потому, что число может увеличиваться и уменьшаться до бесконечности, и может всепоглощающая природа исчислений скрываться за собственной «продукцией» и придавать исчисляющему мышлению видимость «продуктивного», в то время как оно с самого начала, а не только в полученных результатах, рассматривает всё сущее лишь в смысле пригодности для этих своих исчислений. Исчисляющее мышление само создает себе необходимость осваивать всё, исходя из последовательности собственных действий. Оно и не подозревает, что всё, исчисляющееся

в исчислении, всегда еще до полученных сумм и произведений, уже является целым, причем единство этого целого относится к неисчислимому, из-за своей необычности ускользающему от всякого исчисления. То, что всегда и везде остается скрытым еще до требования исчисления и что, вместе с тем, таинственное и неизнаваемое, во всякое время нам все-таки ближе, чем то сущее, в котором мы обосновываемся вместе со своими намерениями, может иногда быть созвучным нашей сущности в некоем мышлении, истину коего неспособна понять ни одна «логика». Мышление, мысли которого не только не исчисляются, но и вообще определяются *другим* сущего, называется сущностным мышлением. Вместо того, чтобы исчислять сущее с помощью сущего, оно, расточая себя в бытии, стремится лишь к истине бытия. Такое мышление отвечает требованию бытия: человек подчиняет свою историческую сущность одной единственной необходимости, принимаемой без принуждения и реализующейся в свободе жертвы — необходимости сохранения истины бытия, что бы ни случилось с самим собой и прочим сущим. На жертву идут без принуждений, поскольку она суть рождающаяся в безграничной свободе расточительная растрата себя в сохранении для всего сущего истины бытия. Жертве сопутствует тайная благодарность той исключительной благосклонности, с которой бытие открывает себя нашей сущности, чтобы она, сознавая его, стала его стражем. Изначальная благодарность — дань благосклонности бытия сделаться явленным нам. В этом явлении раскрывается главное — что сущее есть. Изначальная благодарность — человеческий ответ слову безмолвного голоса бытия. Беззвучный ответ этой благодарности — начало человеческого слова; благодаря этому слову только и возникает речь как возвешение слова в словах. Не будь во все времена в самой основе сущности исторического человека этой скрытой благодарности, никогда бы не стал он способен к мышлению (в предположении, что во

всяком раздумьи и в каждом воспоминании имеет место мышление), которое изначально мыслит истину бытия. Да и как же иначе узрело бы некогда человечество в этой изначальной благодарности, что благосклонность бытия при открытом отношении к ней наделяет человека благородством бедности, в котором свобода жертвы таит сокровище собственной сущности? Жертва — это разлука с сущим и посвящение себя хранению благосклонности бытия. Жертва может лишь подготавливаться в сущем в трудах и свершениях, но никогда не может быть исполнена через них. Ее исполнение зависит от твердого намерения (из которого действует любой исторический человек, причем и сущностное мышление — также действие) беречь достигнутое здесь-бытие ради сохранения достоинства бытия. Этому намерению следуют хладнокровно, не допуская сомнений в тайной готовности к разлучающей сути всякой жертвы. Жертва — неотъемлемая составляющая события, обращающего нас к бытию ради истины бытия. Поэтому жертва не терпит расчета и поиска выгоды, причем не имеет значения, высокая или ничтожная поставлена цель. Расчет искажает суть жертвы. Маниакальные стремления к целям вносят сумятицу в тревожную ясность готового к экзистенциальному страху духа самопожертвования, отважившегося приблизиться к непреходящему.

Мышление бытия не ищет опоры в сущем. Сущностное мышление чутко к знамениям непредсказуемого, в котором оно распознает пришествие неизбежного. Это мышление внимательно к истине бытия и помогает бытию истины найти свое место в историческом человечестве. Помощь сия не стремится к успеху, поскольку не нуждается ни в каком влиянии. Сущностное мышление помогает просто как твердое намерение, от которого — без всяких усилий и даже без всякого знания с его стороны — загорается ему подобное.

Мышление, прислушиваясь к голосу бытия, стремится выразить его в слове, через которое истина бытия входит в

язык. Лишь если язык исторического человека происходит из этого слова, он адекватен. Если язык адекватен, порукой ему служит безмолвный голос тайного источника. Мышление бытия хранит это слово, выполняя тем самым свое предназначение. В этом причина бережного использования языка. Изречение мыслителя рождается в долгохранимом молчании и тщательном осмыслении открывшихся в этом молчании сфер. Родственно этому поэтическое именование. Равенство, как известно, уравнивает различное: поэзия и мышление совершенно равны в бережном отношении к словам, однако совершенно различны в собственных сущностях. Мыслитель говорит: «бытие». Поэт именует: «святое».

О связи поэзии и философии известно немало. Но ничего не известно о беседе с глазу на глаз поэта с мыслителем, которые «живут рядом друг с другом на разных горах».

Подлинное безмолвие всегда сопутствует ужасу как крайней форме экзистенциального страха, в котором бездна ничто отражается в человеческом существе. Ничто как *другое* в отношении сущего суть покрывало бытия. В бытии всякая судьба сущего изначально уже завершена.

Последняя трагедия последнего поэта ранней классической Греции «Эдип в Колоне» Софокла заканчивается строфами, которые обращаются к сокровенной судьбе этого народа и запечатлевают его вступление в неведомую истину бытия:

*Ἄλλ' ἀποπαύετε μῆδ' ἐπὶ πλείω  
δραῖνον ἐγείρετε  
πάντων γὰρ ἔχει τάδε κῆρος.*

Умолкните и впредь ваш плач  
пусть никого уж не разбудит;  
случившееся всегда остается таким, каково оно есть,  
хранится неизменным завершённое.



## КОММЕНТАРИИ

\* Для перевода опубликованных в настоящем издании работ Мартина Хайдеггера не требовалось переложения всей терминологии философа на русский язык: эта сложная работа еще предстоит будущим переводчикам его основных сочинений, «*Sein und Zeit*» прежде всего (если этот фундаментальный труд вообще возможно перевести). В данных же произведениях используются далеко не все, но лишь важнейшие термины, а при «попутном» упоминании терминологически значащих слов и словосочетаний, смысл которых разъясняется в иных работах, к счастью, имелась возможность либо обойти их, передав контекстуальный смысл другими словами, либо просто перевести на русский язык в случаях, когда смысл в какой-то степени отражался и русским словом или словосочетанием.

Но о важнейших понятиях всё же необходимо сказать несколько слов.

### *Das Seiende, das Seiende im Ganzen, das Sein u das Dasein*

«*Das Seiende*» традиционно переводится как «сущее». Разве что Хайдеггер в отличие от многих философов Нового времени относит к сущему не только «объективно» существующее, но всё существующее вообще — всё, что может быть воспринято каким угодно образом, а также всё, существование чего очевидно как-то иначе, например, наше «я». Сущее — не только «физический мир», но и идеи, концепции, сны, наши чувства, мы сами.

«*Das Seiende im Ganzen*» — «сущее в целом» (иногда «сущее во всей полноте», «вся полнота сущего»), что тоже достаточно адекватно.

«*Das Sein*» — «бытие», и это вполне приемлемо, поскольку в каком-то смысле и имеется в виду чистое бытие, бытие как таковое.

«*Das Dasein*» в первом приближении можно было бы перевести как «существование, присутствие, жизнь», однако само слово состоит из приставки «*da*» («здесь», «тут») и корня «*sein*» («бытие»),

чему Хайдеггер придает особое значение, разъясняя смысл этого нового, введенного им понятия. То есть имеется в виду существование, присутствие, жизнь, и, одновременно, бытие, которое имеет место здесь и сейчас. Хотя варианты, конечно, возможны, приемлемым аналогом «das Dasein» на русском языке представляется «здесь-бытие». Правда, в настоящем переводе иногда для ясности понимания «понижается уровень абстракции» и дается более частное, подходящее по контексту значение «здесь-бытия»: это может быть «мы», «наше» и прочее. Например, вместо «Человеческое здесь-бытие может иметь дело с сущим, лишь если...» может быть написано «Мы можем иметь дело с сущим, лишь если...». В этом, кажется, нет ничего предрассудительного, поскольку и сам философ нередко поступает так же.

При таком переводе «das Seiende», «das Seiende im Ganzen», «das Sein», «das Dasein», конечно, теряются некоторые интересные ассоциации — например, пропадает связующий корень «sein» — жаль, но принципиального значения это все-таки не имеет.

Все эти понятия — самые основные. То есть им нельзя дать определения, объяснив их через другие понятия, поскольку более глубоких понятий попросту нет. Основные понятия известны нам «от рождения», присущи нашей природе и можно только разъяснять на примерах, что, собственно, имеется в виду под тем или иным словом. При этом апеллируют не к разуму, а исключительно к этому непосредственному, «врожденному» знанию. Допустим, «зрение». Можно объяснить, что имеется в виду, лишь зрячему, обращаясь к его непосредственному знанию данного феномена. Объяснения же через другие понятия исключены: невозможно, к примеру, донести суть феномена до существа иных измерений, наделенного множеством всяких неведомых органов чувств, однако лишенного зрения в нашем, земном, понимании.

Чтобы раскрыть смысл слов «сущее», «сущее в целом», «бытие» и «здесь-бытие», лучше всего обратиться к разъяснениям самого Хайдеггера. Разумеется, приведенных ниже высказываний недостаточно, к тому же многие очень трудно понять вне контекста и без объяснения сопутствующих важных понятий. Тем не менее, кажется, из этих цитат все-таки можно получить представление, о чем идет речь. А этого, в общем-то, достаточно для понимания представленных в данном издании лекций. Все фрагменты (кроме второго и третьего) взяты из книги «Sein und Zeit» (в скобках указываются номера соответствующих разделов).

Сущее (das Seiende),  
сущее в целом (das Seiende im Ganzen)

Сущее — это всё, о чем мы говорим, что имеем в виду, с чем так или иначе имеем дело, сущее также и то, чем мы сами являемся, и то, каким образом существуем. (§ 2)

Сущим мы называем всё, что есть. (*Martin Heidegger. Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen. II. Abteilung: Vorlesungen 1923—1944. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985. Gesamtausgabe, Bd. 44, S. 209*)

Мы же используем его (словосочетание «сущее в целом». — *Прим. переводчика*) для обозначения всего, что не является ничто: живой и неживой природы, истории во всех формах и видах, Бога, богов и полубогов. Сущим называем мы также становящееся, рождающееся и умирающее, поскольку оно либо уже, либо еще не ничто. К сущему относим мы и кажущееся — обманчивое и иллюзорное, ложное. Не будь оно сущим, не смогло бы обманывать и вводить в заблуждения. Всё это охватывается словосочетанием «сущее в целом». К сущему в целом относится даже его граница — не-сущее, ничто, поскольку без сущего не было бы и никакого ничто. (*Martin Heidegger. Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen. II. Abteilung: Vorlesungen 1923—1944. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985. Gesamtausgabe, Bd. 44, S. 24—25*)

Бытие (das Sein)

«Бытие» — понятие очевидное. Во всяком познании, высказывании, всякий раз, когда имеют дело с сущим или с самим собой, используют слово «бытие», как бы понятное всем. Каждый ведь понимает такие фразы: «на небе *есть* облака», «*быть* счастливым» и т. п. Однако подобное понимание демонстрирует лишь непонимание. Когда имеют дело с сущим

как с существующим или когда речь заходит о бытии сущего, всякий раз неизбежно сталкиваются с загадкой. Нам дано непосредственное понимание бытия, но в то же время значение этого слова неясно, потому очень важно снова поставить вопрос о смысле слова «бытие». (§ 1)

Греческие изыскания объяснения бытия привели европейскую философию к догме, что вопрос о значении этого слова излишний, его бессмысленно задавать. Ныне «бытие» считается самым общим и самым бессодержательным понятием, не поддающимся никакой дефиниции. Но это самое общее и потому неопределимое понятие и не требует никакой дефиниции. Его и так постоянно используют, отлично притом понимая, что имеют в виду. То есть сокрытое, которое тщетно пыталась постичь античная философия, превратилось в само собой разумеющееся, и задаваться вопросом о нем считается методически ошибочным. (§ 1)

Мы *не знаем*, что означает «бытие». Но даже вопрос: «Что *есть* “бытие”?», подразумевает некое понимание слова «есть», хотя это понимание и не поддается разумному осмыслению. Нам не известен тот горизонт, откуда можно было бы постичь и зафиксировать смысл слова «есть»... (§ 2)

Понятие «бытие» неопределимо... его нельзя вывести ни из более высших, ни из более низших понятий. Означает ли это, что «бытие» не представляет проблемы? Вовсе нет: отсюда следует лишь, что «бытие» — нечто иное, чем сущее... (§ 1)

### Здесь-бытие (das Dasein)

Сущее, которым прежде всего являемся мы сами и которое, кроме прочего, обладает возможностью вопрошания, называется *здесь-бытием*. (§ 2)

Здесь-бытие можно также рассматривать как саму жизнь. (§ 49)

Здесь-бытие — не просто сущее среди прочего сущего. Онтически это сущее отличается тем, что в своем бытии имеет дело с самим этим бытием. То есть бытийная конституция здесь-бытия такова, что в своем бытии оно соотносится со своим бытием. Можно сказать, что здесь-бытие неким образом сознает себя в своем бытии. Этому сущему свойственно, что благодаря его бытию последнее раскрывается ему самому. *Сознание бытия суть бытийная определенность здесь-бытия.* Онтическое отличие здесь-бытия в том, что оно онтологически есть. (§ 4)

Здесь-бытие — это сущее, сознающее себя в своем бытии и имеющее дело с этим бытием. (§ 12)

Само бытие, с которым здесь-бытие тем или иным образом может иметь дело (и всегда каким-нибудь образом обязательно имеет дело), мы называем *экзистенцией*. Так как суть этого сущего (т. е. здесь-бытия. — *Прим. переводчика*) невозможно определить как ответ на вопрос «что?», более того, так как суть этого сущего заключается в том, что оно переживает свое бытие именно как свое собственное бытие, для обозначения этого сущего и было выбрано словосочетание здесь-бытие, как выражающее чистое бытие.

Здесь-бытие всегда сознает себя из собственной экзистенции — из возможности быть самим собой или не самим собой. Одну из этих возможностей здесь-бытие либо избрало само, либо в ней оказалось, либо в ней произошло. (§ 4)

Здесь-бытие — всегда бытие в некоем мире. Поэтому присущее здесь-бытию сознание бытия изначально включает и понимание такой вещи, как «мир», а также сущего, пребывающего внутри этого мира. (§ 4)

*Аналитика здесь-бытия.* Сущее, которое мы собираемся подвергнуть анализу — это прежде всего мы сами. Бытие этого сущего — это *мое* бытие. В бытии этого сущего оно само имеет дело со своим бытием... (§ 9)

Здесь-бытие в онтическом смысле — не что-то очень близкое или даже самое близкое: оно *суть* мы сами. Несмотря на это или, быть может, именно поэтому в онтологическом смысле оно является самым дальним. (§ 5)

Здесь-бытие онтологически принципиально отличается от всего окружающего. Его «состав» основывается не на субстанциональности некой субстанции, но на «*само-стоятельности*» себя самого, бытие коего понимается как беспокойство. (§ 61)

Здесь-бытие — это сущее, которым являюсь я сам. Бытие этого сущего — это мое бытие. Это определение относится к *онтологической* конституции здесь-бытия, и только к ней. Но в то же время в определении содержится и *онтическое* (хотя и довольно беглое) указание, что это сущее — «я», а не кто-то другой. Ответ на *кто* здесь-бытия надо искать в самом «я», в «субъекте», в «самом себе». *Кто* — это тот, кто, проходя сквозь различные обстоятельства и переживания, сохраняет свою идентичность и к тому же имеет дело со всем этим многообразием. Онтологически мы понимаем его как нечто постоянно присутствующее в некой замкнутой области, как нечто в определенном смысле самое основное, как *субъекта*. Понятие *субъекта* относится и к осознанию себя как себя также и всеми другими существами, то есть в каком-то смысле речь идет вообще о «*самом себе*». Можно и отклонить такие понятия, как субстанция души, вещественность сознания, предметность личности, но онтологически имеется в виду то, бытие чего, вырази́мо или невырази́мо, заключает в себе смысл присутствия. Субстанциональность — онтологическая нить, ведущая к определению сущего, из которого можно ответить на вопрос о *кто* здесь-бытия. Здесь-бытие неявным образом всегда понимается как присутствующее. В любом случае неопределенность его бытия всегда подразумевает этот смысл-бытия. Но присутствие — это вид бытия сущего, несоразмерного со здесь-бытием.

Однако онтическая очевидность высказывания, что именно я и являюсь здесь-бытием, не должна привести к мнению, будто тем самым указан верный путь к онтологической интерпретации

этой «данности». Остается вопрос, передает ли подобающим образом онтическое содержание этого высказывания феноменальную составляющую повседневного здесь-бытия. Может оказаться, что *кто* повседневного здесь-бытия — вовсе не я. (§ 25)

...Здесь-бытие как повседневное сосуществование с другими *подвластно* этим другим. Нельзя сказать, что оно *есть* само по себе: другие «отнимают» его бытие. Повседневные возможности здесь-бытия подчинены господству других. При этом «другие» — вовсе не *конкретные* люди. Каждый из них может представлять их всех. Но главное, что здесь-бытие как сосуществование неявным образом само присоединяется к господству других. Оказывается, что всякий и сам принадлежит к другим и укрепляет их власть. «Другие» (которых называют так, чтобы скрыть собственную принадлежность к ним) — это те, которые в повседневном сосуществовании друг с другом прежде и чаще всего «находятся здесь». *Кто* здесь-бытия — это не тот или другой человек и не сам человек, не отдельный человек и не все люди вместе. «*Кто*» — нечто нейтральное — *усредненный безличный человек, человек вообще (das Man)*...

Каждый является другим, и никто — самим собой. *Усредненный безличный человек*, являющийся ответом на вопрос о *кто* повседневного здесь-бытия, — это *никто*, которому в совместном сосуществовании предоставляет себя всякое здесь-бытие...

Себя самого повседневного здесь-бытия, каковой является *усредненным безличным человеком*, мы отличаем от *собственно себя самого*. Здесь-бытие *рассеяно* в усредненном безличном человеке, и должно сначала найти себя... (§ 27)

Совесь вызывает *себя самого* здесь-бытия из затерянности в усредненном безличном человеке. (§ 57)

Пространство не находится в субъекте, но и субъект созерцает мир не так, «как если бы» тот был размещен в некоем пространстве: в действительности онтологически правильно понятый «субъект», то есть здесь-бытие, изначально простран-

ственен. Поскольку здесь-бытие изначально пространственно, пространство и появляется a-priori. (§ 24)

\*\* Чтобы лучше понять это важное место, приведем отрывки из разъяснений Хайдеггером этой же темы, данные в «*Sein und Zeit*» (в скобках — номера соответствующих разделов).

В чем принципиальное различие между тем, чего боятся в экзистенциальном страхе, и тем, чего боятся в страхе обычном? То, «чего» боятся в экзистенциальном страхе, не является сущим, принадлежащим этому миру. Поэтому с ним и нельзя иметь дела. Угроза в экзистенциальном страхе совершенно иного рода и не предполагает, что может быть нанесен вред, в каком-то смысле касающийся возможности быть. «Чего» именно боятся невозможно определить. Подобная неопределенность не только оставляет нерешенным вопрос, какое именно сущее этого мира представляет угрозу, но и вообще означает, что никакое сущее этого мира не имеет к тому отношения. Ничто из находящегося в этом мире не является тем, чего боятся в экзистенциальном страхе. Всё, относящееся к окружающему миру, не играет вообще никакой роли. Оно меркнет, тонет в самом себе. Мир становится не важным, теряет всякий смысл. В экзистенциальном страхе не находят ничего конкретного, что можно было бы считать угрозой.

Также в экзистенциальном страхе не находят и места, откуда могла бы приближаться опасность. То, «чего» боятся, характерно и тем, что его *нигде* нет. Не могут понять, что же внушает страх. Однако «нигде» не означает «ничто» — предполагается область вообще, вообще доступность мира пространственному по своей конституции «в-бытию». Поэтому угрожающее не может приближаться из некоего направления, становится всё ближе: оно уже «здесь» и в то же время *нигде* — оно так близко, что прехватывает дыхание, и в то же время его нет *нигде*.

То, «чего» боятся в экзистенциальном страхе, раскрывается как «ничего и *нигде*». Неподвластность ничто и *нигде* этому миру означает только одно: *то, «чего» боятся в экзистенциальном страхе, — это мир как таковой*. Полная потеря значимости мира из-за ничто и *нигде* не означает отсутствие



мира, смысл совершенно в ином: сущее, пребывающее в мире, становится не важным, и из-за этой *потери значимости* всего, относящегося к этому миру, остается, по сути, лишь сам по себе мир. (§ 40)

Охваченному экзистенциальным страхом мир раскрывается как мир, причем раскрывается изначальным и непосредственным образом. Совершенно иначе, нежели когда начинают рассуждений о сущем этого мира, затем приходят к мысли о всем мире в целом, после чего впадают от этой мысли в экзистенциальный страх: экзистенциальный страх напрямую, без посредства рассудка — как модус пребывания в этом мире — раскрывает *мир как мир*. Отсюда, однако, не следует, что вместе с тем постигается и «мирность» этого мира. (§ 40)

Поскольку экзистенциальный страх всегда латентно определяет бытие-в-мире, последнее, как беспокойное присутствие, может испытывать обыкновенный страх. Обыкновенный страх — это падший в «мир», преломленный и скрытый от самого себя экзистенциальный страх. (§ 40)

...То, «чего» боятся в экзистенциальном страхе, суть потерянное бытие-в-мире; но вот «из-за чего» боятся в экзистенциальном страхе — так это из-за возможности-бытия-в-мире. (§ 41)

Экзистенциальный страх может охватить нас и в совершенно безобидной ситуации. Не нужна даже и темнота, в которой скорее, чем днем, становится не по себе. Что можно увидеть в темноте? *Ничего*. Хотя мир *тем не менее* и *довольно навязчиво* находится всюду вокруг. (§ 40)

---

МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ  
КОНЦЕПЦИЯ НИЦШЕ  
И ЕЕ РОЛЬ  
В ЕВРОПЕЙСКОМ  
МЫШЛЕНИИ

ВЕЧНОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ РАВНОГО

(Главы из лекций 1936—1940 годов)



Пирамидальный камень на берегу озера Сильваплана  
в Верхнем Энгадине (см. с. 68). *(Фото переводчика.)*

МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ КОНЦЕНЦИЯ  
НИЦШЕ И ЕЕ РОЛЬ  
В ЕВРОПЕЙСКОМ МЫШЛЕНИИ  
ВЕЧНОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ РАВНОГО  
ВВЕДЕНИЕ

*§ 1. Учение о вечном возвращении  
как метафизическая концепция.  
Определяющиеся этим этапы исследования*

Начиная беседу о Ницше, прежде всего обратимся к его собственным произведениям. По ходу лекции мы будем придерживаться мысли, намеченной в следующих словах философа:

«Вокруг героя всё становится трагедией, вокруг полу-бога — действием сатиров, а вокруг Бога — ...чем?.. быть может, “миром”?» (По ту стор., п. 150; VII, 106; написано в 1886 г. — в период работы над главным произведением)<sup>1</sup>.

Метафизическая концепция Ницше выражена в учении *о вечном возвращении равного*. Сам он называет его так: «о безусловном и бесконечно повторяющемся круговороте

---

<sup>1</sup> Ссылки в тексте на собрание сочинений *Nietzsches Werke* (Großoktavausgabe). Указывается условное обозначение произведения, раздел и после точки с запятой номер тома и страница.

*Условные обозначения произведений:*

Рожд. траг. — «Рождение трагедии»; Чел. сл. чел. — «Человеческое слишком человеческое»; Утр. заря — «Утренняя заря»; Вес. наука — «Веселая наука»; Зарат. — «Так говорил Заратустра»; По ту стор. — «По ту сторону добра и зла»; Сум. ид. — «Сумерки идолов»; Ессе homo — «Ессе homo. Как человек становится тем, кто он есть»; Воля к вл. — «Воля к власти». — *Прим. переводчика.*

*[Сноски без особого указания — авторские.]*

всех вещей» (Esse homo; XV, 65). Учению свойственно определенное суждение о сущем в целом (das Seiende im Ganzen). Однако стоит нам только услышать о вечном возвращении, мы не задумываясь отвергаем это учение, поскольку сразу бросается в глаза его унылая пустота. Неприятие особенно возрастает с пониманием, что его совершенно невозможно «доказать» — никакой привычной, похожей на «доказательство» аргументации не существует. Посему не удивительно, что учение это оказывается своего рода камнем преткновения: неизвестно, как с ним поступить. Учение о вечном возвращении либо просто вычеркивают из философии Ницше, либо, учитывая, что о нем все-таки время от времени идет речь, по необходимости причисляют к ее составным частям. Однако в последнем случае тут же расценивают как нечто странное и невозможное, к чему надо относиться только как к глубоко личному верованию самого Ницше: собственно к философской системе оно, разумеется, не принадлежит. Или считают вечное возвращение чем-то очень простым и понятным, что столь же предвзято и поверхностно, как и вычеркивание учения, поскольку по своей сути оно остается некой странностью. Весьма проблематично, дано ли исчерпывающее объяснение этой странности в популярной книге о Ницше Эрнста Бертрама, где он называет учение «безумной мистерией позднего Ницше, обманчивой и подражательной»<sup>1</sup>.

Вопреки неясности и разнообразным затруднениям в отношении учения Ницше о вечном возвращении, должно высказать в форме предварительного утверждения: учение о вечном возвращении равного лежит в основе всей философии Ницше. Без этого учения как основы вся его философия напоминает дерево без корня. Но что такое корень, можно понять, только проследив, как из него

---

<sup>1</sup> E. Bertram. Nietzsche. Versuch einer Mythologie. Berlin, 1918. S.12.

произрастает ствол, а также в какой почве и как именно он укоренен. Если, сгруппировав и сведя воедино разрозненные высказывания, попытаться вычленил из философии Ницше собственно учение о вечном возвращении и представить его как «теорию», то получится нечто вроде выкорчеванного корня со спиленным стволом, который и корнем-то (т. е. чем-то укоренившимся и произрастающим) больше не является, а, пожалуй, всего лишь еще одной странностью. Учение о вечном возвращении равного остается недоступным, и никакое стоящее суждение о философии Ницше невозможно, покуда мы не попытаемся понять ее из того проблематичного пространства, где она может раскрыть перед нами (вернее, *внутри нас*) все свои тайные смыслы и бездны.

Учению о вечном возвращении равного, как мы сказали, свойственно определенное суждение о сущем в целом. Это сближает его с привычными для западного мышления учениями, оказавшими кардинальное влияние не только на развитие философии, но и на всю европейскую историю; например, с учением Платона о том, что суть всего сущего скрыта в «идеях», согласно которым о нем и следует судить: то, что есть, оценивается с помощью того, что должно быть. Или с привнесенным в западное мышление Библией и церковным христианством учением о творении всего сущего неким персонифицированным Духом. Как платоновское, так и христианское учение о сущем в целом в ходе европейской истории сплавлялись с множеством примесей, подвергаясь при этом разнообразным трансформациям. Оба эти учения, равно как и их конгломераты, имеют то преимущество, что, передаваясь в течение двух тысяч лет от поколения к поколению, они образовали стойкие привычные представления, действенные даже там, где давно и думать забыли о первоначальной платоновской философии и где отмерла христианская вера, уступив место сдержанно разумному обывательскому представлению о некоем «всемогущем» властителе мира и некоем

«провидении». Учения эти слишком хорошо известны и потому не кажутся странными, однако отсутствие странности — вовсе не свидетельство истинности; скорее, наоборот.

Но учение Ницше о вечном возвращении равного — не просто одно среди прочих (в том числе и упомянутых выше) учений о сущем: оно родилось в жесточайшей борьбе против влияния платоно-христианского образа мыслей, его последствий и вульгарных трактовок в Новое время. Данный образ мыслей Ницше считал главной особенностью европейской философии и всей ее истории.

Поразмыслив над этим хотя бы в общих чертах, становится понятно, в каком направлении должно продвигаться, дабы уяснить роль метафизической концепции Ницше в западном интеллектуальном пространстве. Прежде всего, однако, необходимо проследить *происхождение и развитие* учения о вечном возвращении в философии Ницше, дать характеристику его *области действия* (der Bereich) и рассмотреть «форму выражения» (die Gestalt). Затем следует выяснить, является ли это учение метафизической концепцией, то есть следует разобраться, что, собственно, такое метафизическая концепция по своему существу. Только после этого можно попытаться раскрыть суть учения и показать, каким образом на нем основываются главные положения философии Ницше. И наконец, имея в виду, что метафизическая концепция Ницше — последнее, что достигнуто европейской мыслью, необходимо выяснить, ставится ли в ней изначальный вопрос философии; и если да, то как, а если нет — почему?

Итак, наши лекции разделяются на *четыре этапа*, которые кратко можно охарактеризовать следующим образом.

1. *Предварительное* обсуждение учения о вечном возвращении равного. Происхождение, форма выражения, область действия.

2. Сущность метафизической концепции и возможность таковой в истории западной мысли.

3. Учение о вечном возвращении — *последняя* «метафизическая» концепция в европейской философии.

4. Конец европейской философии и ее *иное начало*<sup>1</sup>.

После всего сказанного, похоже, больше не требуется объяснять, что к подлинному пониманию метафизической концепции Ницше мы подойдем только к концу четвертого этапа. Всё, что при обсуждении учения на первом этапе с необходимостью останется малопонятным, выраженным весьма приблизительно и условно, лишь на четвертом обретет полную ясность открытого вопроса. Тем самым оправдывается высокий статус и необходимость философии<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> В лекциях о вечном возвращении 22 раздела (§ 1—22). В данном издании представлены § 1—7 и § 19—22. § 1—7 относятся к этапу 1, а § 19—22 — к этапам 2, 3, 4. Непереведенные разделы (§ 8—18) относятся к этапу 1. */Прим. переводчика/*.

<sup>2</sup> По характеру нашей лекции, особое внимание уделяется 1-му и 3-му этапам, посвященным первоначальному ознакомлению с учением Ницше; 2-й и 4-й связаны с постановкой изначального вопроса философии.

Однако даже 1-й этап — не просто рутинный пересказ, но своего рода истолкование: будут выявлены главные характерные черты, с помощью которых на 3-м этапе мы подойдем к пониманию концепции Ницше.



## ЧАСТЬ I

# ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ ОБСУЖДЕНИЕ УЧЕНИЯ О ВЕЧНОМ ВОЗВРАЩЕНИИ РАВНОГО. ПРОИСХОЖДЕНИЕ, ФОРМА ВЫРАЖЕНИЯ (DIE GESTALT), ОБЛАСТЬ ДЕЙСТВИЯ (DER BEREICH)

### ГЛАВА I

Учение о вечном возвращении  
в опубликованных произведениях.  
Линия происхождения и развития

#### § 2. *Заметки Ницше о вечном возвращении в Эссе homo*

Ницше оставил нам собственное описание своего первого столкновения с мыслью о вечном возвращении равного<sup>1</sup>. Непосредственная причина такого внимания к этому — огромное значение, придаваемое им данному учению. Более глубокая причина, вероятно, коренится в свойственном ему еще с юных лет обычае постоянно сопровождать свои философские размышления рассуждениями о себе лично. Эту манеру писать о себе и своих произведениях многие распложены без лишних слов объяснять склонностью Ницше к чрезмерному самонаблюдению и самовыставлению. Добавить сюда безумие в конце жизни, и вывод не заставит себя ждать: повышенное внимание к

---

<sup>1</sup> О внутренней взаимосвязи воли к власти и вечного возвращения см. Зарат., часть II, «Об избавлении».

значимости собственной персоны — предвестник грядущего помешательства. Насколько этот вывод ошибочен, само собой станет ясно к концу лекции. Даже последнее, отнюдь не скупящееся на всевозможные преувеличения самовосхваление, написанное им осенью 1888 года, перед самой катастрофой («Ессе homo. Как человек становится тем, кто он есть»), никоим образом нельзя расценивать как навеянное приближающимся безумием. И это произведение также должно найти свое место в общей цепи самонаблюдений Ницше: оно входило в задачу мыслителя и было создано в определенный исторический момент.

Ницше снова и снова пишет о себе, но в его случае это полная противоположность обычному тщеславному самоотражению — это всегда новая подготовка к очередной жертве, требуемой его задачей, — необходимость, которую он постоянно ощущал еще с молодых лет. Как иначе объяснить, например, следующую строку повествования о своей жизни, написанную в девятнадцатилетнем возрасте, когда он был учеником старших классов (18 сентября 1863 г.): «Я как трава у погоста — родился человеком в пасторском доме». Заканчивается же сия краткая автобиография так: «Человек перерастает всё, что его некогда окружало; и ему не нужно разбивать оковы: они спадают сами, внезапно, будто по велению какого-то божества... и где тот Круг, который все-таки объемлет его? Это Мир? Бог?..» (Mein Leben. Autobiographische Skizze des jungen Nietzsche. Frankfurt am Main, 1936). Эти записи были найдены при просмотре бумаг сестры Ницше только в прошлом году и по моему предложению изданы отдельно от архива Ницше, с приложением факсимиле рукописи. Мое намерение заключалось в том, чтобы предоставить сегодняшним и завтрашним девятнадцатилетним немцам существенный материал для размышлений.

*Всякое обозрение Ницше своей прошлой, а также настоящей жизни — всегда только новое прозрение своей задачи. Лишь она для него по-настоящему реальна, и лишь*

в ее перспективе строятся все его отношения к себе самому, к близким по духу и чуждым — тем, кого он хочет завоевать. Именно этим объясняется следующая особенность Ницше: он делал наброски писем непосредственно в своих «манускриптах»: не из экономии бумаги, а лишь потому, что письма, также являясь размышлениями, относились к работе. Только величие задачи и непреклонность в ее выполнении дают право или, лучше сказать, делают необходимым подобное обособление самого себя. Поэтому к заметкам Ницше о себе ни в коем случае нельзя относиться как к дневнику обычного человека, который пролистывают ради поверхностного любопытства. При всей кажущейся легкости подобные записи давались ему труднее всего, поскольку относились к исключительности его, и только его, миссии, состоящей, в частности, в том, чтобы во времена упадка, всеобщей профанации и охватившей мир суетной деловитости на примере собственной жизни продемонстрировать, что *мышление* высокого стиля является подлинным *действием*, причем в наиболее могущественном, хотя и *тишайшем* своем проявлении. Тем самым опровергается расхожее мнение о различии между «голой, пустой теорией» и весьма полезной «практикой». Ницше хорошо знал суровый принцип, отличающий создающих: не использовать других, чтобы освободиться от своего маленького «я»: «Разве был когда-нибудь великий человек своим собственным приверженцем и ухажером? Не отстранялся ли он от себя, переходя на сторону... величия!» (п. 614, 1881/82; XII, 346). Это, заметим, не исключает, а, наоборот, требует, чтобы подлинный мыслитель не отрекался от гранита в себе — от первичной горной породы своих глубочайших мыслей: «Тот ли ты *мыслитель*, который верен своей доктрине?.. и не как казуист, а как верный приказу солдат?» (п. 91; XIII, 39; для сравнения: п. 90, XIII, 38).

Говорим мы об этом, чтобы уберечься от неправильного понимания заметок Ницше о себе (то есть о своей задаче),

к каковому относится оценка этих заметок как мечтательных личных излияний или, допустим, как стремление вывести на сцену собственное «я». Весьма комичным непониманием могла бы обернуться чья-то попытка при случайном прочтении некоторых работ Ницше ему подражать или вообще вообразить себя самим Ницше. Этот момент ему был тоже известен: в книге «Так говорил Заратустра» (часть III, «Об умаляющей добродетели»; VI, 246) он пишет: «Все они судачат про меня,.. но никто не думает... обо мне!». То есть не думает о задаче, олицетворяемой Заратустрой («другим», устами которого говорит Ницше).

Вышеупомянутое жизнеописание девятнадцатилетнего Ницше заканчивается вопросительно: «...и где тот Круг, который все-таки объемлет его (человека)? Это Мир? Бог?..». Ответ на вопрос о Круге, который в своем вращении охватывает всё сущее в целом (*das Seiende im Ganzen*), Ницше дал почти через два десятилетия в учении о вечном возвращении равного. «О, как не стремиться мне страстно к Вечности и к брачному кольцу колец — кольцу возвращения!» (Зарат., часть III, «Семь печатей /или: Песнь согласия/», 1884; VI, 334) [*Annulus aeternitatis... Sils-Maria, 26 August 1881 (XII, 427)*]. Является ли этот Круг Миром или Богом, или ни тем и ни другим, или же тем и другим, слитым в изначальном единстве, станет ясно по ходу нашего обсуждения учения о вечном возвращении равного.

Но сначала нам стоит послушать, что говорит сам Ницше о своем первом столкновении с мыслью о вечном возвращении. Заметки об этом включены в уже упоминавшееся сочинение «Ессе homo. Как человек становится тем, кто он есть» (1888), впервые изданное в 1908 году (XV, 1 ff.). В третьей главе, названной «Почему я пишу такие хорошие книги», речь идет о других опубликованных им произведениях. Раздел о книге «Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого» начинается так: «Теперь расскажу я историю Заратустры. Основная концепция этой работы, *мысль о вечном возвращении*, эта высшая

формула утверждения (*die Bejahung*), которая вообще может быть достигнута, относится к августу 1881 года: она набросана на листке бумаги с подписью: “6000 футов по ту сторону человека и времени”. Я шел в тот день лесами у озера Сильваплана; у могучего пирамидального камня поблизости от Сурлея остановился. Там и пришла ко мне эта мысль...» (XV, 85).

Среди ландшафтов Верхнего Энгадина, куда Ницше впервые приехал тем летом 1881 года, сразу расценив это как подарок судьбы, — среди удивительных горных ландшафтов, ставших отныне основным местом его работы, к нему пришла мысль о возвращении всех вещей. (Кому неизвестны эти ландшафты, может прочитать о них у К. Ф. Мейера, в начале его «Юрг Енач».) Мысль о вечном возвращении не была выведена из других концепций путем рациональных рассуждений — она *пришла*, но, как и все великие мысли, пришла потому, что была выстрадана — ее приход был подспудно подготовлен долгой работой. Не вдаваясь пока в подробности, отметим: то, что Ницше называет мыслью, по сути дела — эскиз сущего в целом: *что* оно такое и *как* существует. Подобный эскиз открывает сущее (*das Seiende*) в иной перспективе, что приводит к изменению облика и значимости всех вещей. По-настоящему *мыслить* такого рода мысль — значит войти в открываемую этой мыслью новую ясность и, увидев все вещи в ее свете, погрузиться в нее с полной готовностью ко всем новым смыслам. Подобные мысли мы, разумеется, привыкли считать «всего лишь» мыслями — чем-то недейственным и нереальным. На самом же деле мысль о вечном возвращении равного есть потрясение всего бытия. Открывшееся взору мыслителя находится за горизонтом его «личных переживаний» — это нечто другое, чем он сам, — нечто, ранее не известное и существовавшее помимо него, однако отныне присутствующее; нечто, ему, мыслителю, не принадлежащее, но чему принадлежит он сам.

Нет противоречия в том, что мыслитель поначалу и даже довольно долго считает постигнутое принадлежащим только ему: прежде всего, мысль должна развиваться в нем самом. Именно по этой причине Ницше сначала почти ничего не сообщает о своем постижении «вечного возвращения равного» — только немногим друзьям, да и то намеками. 14 августа 1881 года он пишет из Сильс-Мариин своему другу и помощнику Петеру Гасту: «Дорогой мой друг! Сияет августовское солнце, лето на исходе. Тише и безмятежнее становится в горах и лесах. На моем горизонте взошла мысль, подобной которой я еще не знал... но о том не хочу говорить и стараюсь сохранять непоколебимое спокойствие. Наверное, я должен прожить еще *несколько лет!*»<sup>1</sup>. В то время Ницше намеревался молчать ближайшие десять лет, целиком посвятив их развитию мысли о вечном возвращении. Это запланированное молчание он много раз нарушал уже в следующем году, нарушал и позже, и тем не менее если он упоминает о своей мысли напрямую, то лишь короткими намеками, если же косвенно пишет о ней, то завуалировано и иносказательно. Несколько лет спустя (в 1886 г.) он так объяснил, почему безмолвствует в отношении самого важного: «Как только начинают делиться постигнутым, перестают любить его достаточно сильно» (По ту стор., п. 160; VII, 107).

*§ 3. Обзор объяснений Ницше  
учения о вечном возвращении.  
Отличие этих объяснений от научных*

С момента столкновения с «мыслью о вечном возвращении» наметившаяся в последнее время перемена доминирующего настроения Ницше свершилась окончательно. Что дело шло к перемене, ясно, например, даже из названия

---

<sup>1</sup> Friedrich Nietzsches Briefe an Peter Gast/ Hrsg. von P. Gast. Leipzig, 1924. S. 63 f.

незадолго до этого (в том же 1881 г.) опубликованного сочинения: «Утренняя заря» (IV, 3 ff.). В качестве эпиграфа использовано изречение из индусской «Ригведы»: «Так много есть утренних зорь, которые еще не пылали». О бесповоротном приятии нового настроения, позволившем Ницше, наконец, со всей твердостью следовать своему призванию, свидетельствует также и название очередного, изданного в 1882 году произведения: «Веселая наука. (la gaia scienza)» (V, 3 ff.). Первое издание включало «прелюдию» и четыре книги, ко второму (1887 г.) добавлена пятая книга, предисловие и приложение.

В конце первого издания «Веселой науки» Ницше впервые открыто говорит о вечном возвращении. Создается впечатление, что спустя год он уже не только нарушает запланированное молчание, но и рискует перестать любить постигнутое достаточно сильно, поскольку делится им. Делится, однако, весьма странно: лишь мимоходом касается темы в конце «Веселой науки». Мысль о вечном возвращении при этом преподносится не как учение, а как странная внезапная идея, как игра с одним из возможных образов. На самом деле Ницше вовсе не делится постигнутым, наоборот — скрывает его. Это относится и к следующему «объяснению» учения о вечном возвращении, через два года появившемуся в третьей части «Заратустры» (1884; VI, 223 ff.). На этот раз Ницше говорит уже непосредственно об учении, говорит намного подробнее, однако снова лишь в поэтической форме и от лица созданного им героя произведения Заратустры. Но и третье, последнее объяснение Ницше своей самой важной мысли тоже весьма лаконично, к тому же выражено в форме вопроса. Оно включено в изданную в 1886 году книгу «По ту сторону добра и зла».

Не слишком ли мало трех таких объяснений для мысли, которая должна лечь в основу целой философии? Подобная скудность объяснений очень похожа на преднамеренное замалчивание; да это и есть самое настоящее замалчивание,

ибо кто безмолвствует полностью, демонстрирует тем самым лишь свое молчание, кто же изъясняется иносказательно и немногословно, замалчивает именно то, что, собственно, и необходимо замалчивать.

Если бы мы знали Ницше лишь по изданным им самим произведениям, никогда бы не догадались, какими новыми идеями и планами он был захвачен, о чем постоянно думал, однако до времени предпочитал не раскрывать. И только рукописное наследие проясняет картину. Сделанные им подготовительные наброски к учению о вечном возвращении на сегодняшний день опубликованы в различных томах наследия большого собрания сочинений (тома XII—XVI).

Чтобы по-настоящему проникнуть в основную мысль подлинной философии Ницше, крайне важно сначала сделать различие между высказанным и сокрытым. Это различие между данным на первом плане объяснением и попутным замалчиванием свойственно вообще любым философским рассуждениям, а рассуждениям Ницше в особенности. Однако отсюда вовсе не следует, что сказанное всегда имеет меньшее значение, чем невысказанное; вполне вероятно обратное, и именно тогда, когда, ориентируясь в невысказанном, мы строим предположения, что именно, известное автору, отсутствует в тексте.

Философские объяснения кардинально отличаются от научных. Следует хорошо понимать различие между ними, поскольку мы слишком легко склоняемся к тому, чтобы относиться к философским сочинениям как к научным трудам. В XIX веке наука превратилась в своего рода индустрию: необходимо как можно быстрее выдать готовую продукцию, чтобы, во-первых, ей могли воспользоваться, во-вторых, чтобы сделанное открытие не перехватили, и, в-третьих, чтобы другие не проделывали ту же работу. Особое значение это имеет там, где — как в современном естествознании — для исследований требуется сложное и дорогое оборудование. Поэтому очень разумно, что у нас,



наконец, будут созданы организации, собирающие и унифицирующие информацию о том, какие, по каким вопросам и в каких областях уже представлены диссертации и отчеты о проведенных исследованиях. Маленький пример, к чему приводит обратное: известно, что сейчас русские проводят дорогостоящие исследования в области физиологии; подобные исследования у нас и в Америке были проведены еще 15 лет назад, однако, вследствие отмежевания от иностранной науки, русские ничего не знают о них.

В соответствии с общеисторическими процессами на планете дальнейшая судьба современной науки во многом будет определяться набирающими силу со второй половины XIX века индустриально-техническими тенденциями. По этой причине само значение слова «наука», по-видимому, будет всё более приближаться к французскому понятию *science*, подразумевающему главным образом математические и технические дисциплины. Крупные индустриальные отрасли, равно как и генеральный штаб, на сегодняшний день, похоже, намного лучше «осведомлены» о «необходимости науки», чем университеты; они уже вкладывают в ее развитие больше средств и предоставляют лучшие лаборатории, в чем, правда, нет ничего удивительного, поскольку они и в самом деле ближе к «реальности».

Однако и так называемые «гуманитарные науки» не обнаруживают тенденции к возрождению «изящных искусств», а, скорее, преобразуются в инструментарий воспитательной работы с «политическим» уклоном. Только слепые и мечтатели еще верят, что наука со всеми своими учреждениями будет вечно сохраняться в том виде (разве что несколько подретушированном), в котором она существовала в последнем десятилетии XIX века. Современная наука не может изменить обозначившийся еще при ее рождении технический стиль, придавая развитию техники новые цели; наоборот, этот стиль окончательно укрепляется и входит в свои права. Без технически оснащенных крупных лабораторий, больших библиотек и архивов, без

хорошо развитых средств связи сегодня немислима ни плодотворная научная работа, ни соответствующее внедрение ее результатов. Всякое же ослабление и сдерживание научно-технического прогресса — это ре-акция.

В отличие от «науки» в философии всё обстоит совершенно иначе. Под «философией», отметим, мы имеем в виду только творения великих мыслителей. Также и по способу выражения творения эти имеют собственные законы и ориентированы не на современность, а на более отдаленные времена. Спешка с опубликованием и страх опоздать уже потому совершенно отсутствуют, что в самой сущности любой подлинной философии заложено неизбежное непонимание ее современниками. Даже по отношению к себе лично философ должен перестать быть своим современником. Чем значительнее, чем сокрушительнее для общепризнанного философское учение, тем большей оно требует подготовки людей и поколений, которые должны его принять. Еще и сегодня, к примеру, нам надо много потрудиться, чтобы проникнуть в суть философии Канта и очистить ее от неверных трактовок его современников и последователей. Поэтому ясно, что Ницше своими завуалированными и немногословными высказываниями о вечном возвращении вовсе не собирался добиться полного понимания учения, а, скорее, надеялся положить начало утверждению нового настроения, в котором только и возможно понять и сделать это учение действенным. Своих современников же он намеревался превратить лишь в отцов и предков грядущего (Зарат., часть II, «На счастливых островах»; VI, 123).

Потому обратимся прежде всего к собственным, данным самим Ницше объяснениям, ограничившись на их счет лишь скромными предварительными рассуждениями. На этом закончим разговор о невысказанном.

#### § 4. Первое объяснение учения о вечном возвращении, данное в «Веселой науке»

а) Учение о вечном возвращении как мысль «веселой науки» и как «величайшая тяжесть»

Для понимания любого философского объяснения существенно важно, в связи с чем и где именно оно дается. Необходимо помнить, что Ницше впервые говорит о вечном возвращении в конце «Веселой науки» издания 1882 года (или в конце IV книги хорошо известного более позднего второго издания). Мысли о вечном возвращении посвящен предпоследний раздел под номером 341 (V, 265 f.). Всё, что в нем говорится, относится к «веселой науке»:

*«Величайшая тяжесть.* Что, если однажды днем или ночью прокрался бы в твоё уединеннейшее уединение некий демон и сказал: “Эту твою жизнь, настоящую и прошедшую, должен ты будешь прожить еще раз, еще несчетное число раз; и не будет ничего нового, но снова вернется, и в той же последовательности, каждая боль и каждая радость, каждая мысль и каждый вздох, всё ничтожно мелкое и невыразимо великое, что было в твоей жизни, — вернется и этот паук, и этот лунный свет меж деревьев... и это мгновение, и я сам. Вечные песочные часы бытия переворачиваются вновь и вновь, и ты вместе с ними — пылинка от пыли!..” Не бросился ли бы ты наземь, скрежеща зубами и проклиная явившегося с такими словами демона? Или некогда уже довелось тебе пережить чудовищный миг, в который ты мог бы ответить ему: “Ты — бог, никогда не слышал я ничего более божественного!” И если бы овладела тобой эта мысль, изменила бы она тебя совершенно или, возможно, сокрушила, — спрашивать обо всем без исключения, хочешь ли его еще раз, еще несчетное число раз, легло бы величайшей тяжестью на все твои действия! Иначе какого же согласия с жизнью и самим собой дол-

жен ты был бы достичь, чтобы *не желать более* ничего, кроме этого последнего подтверждения запечатления в вечности?..».

Вот что предлагает нам Ницше в качестве заключения «Веселой науки»! Поистине устрашающая, леденящая перспектива состояния сущего. Где же здесь «веселость»? Скорее, наверное, ужас? Несомненно. Достаточно бросить взгляд на название следующего, последнего в книге раздела под номером 342: *Incipit tragoedia*. Начинается трагедия. Как же можно называть подобное «веселой наукой»? Демоническое наваждение, а вовсе не «наука», страшные, а отнюдь не «веселые» вещи. Однако наше непосредственное понимание или непонимание названия «веселая наука» в данном случае не имеет никакого значения, важно лишь, какой смысл подразумевает сам Ницше. Что такое для него «веселая наука»? Под «наукой» не имеется в виду распространенная как в те, так и в наши дни теоретическая и прикладная наука со всеми ее сложившимися в прошлом столетии дисциплинами. «Наука» — *это ориентация на сущностное познание, воля к нему*. Всякое познание обязательно предполагает знакомство с различными науками, — а во времена Ницше особенно с естествознанием, — однако подлинным познанием эти науки, разумеется, не являются. Подлинное познание связано с глубочайшим отношением человека к сущему, с видом истины и с решительностью, определенной таким отношением. «Наука» (*die Wissenschaft*) здесь созвучна «страсти» (*die Leidenschaft*) — страсти господства над тем, что нам встречается, к подчинению всего встречающегося великим и сущностным целям.

«Веселая» наука? «Веселость»<sup>1</sup> у Ницше — это не пустое развлечение и не забава, не поверхностное удо-

---

<sup>1</sup> «Весело наблюдать игру всевозможных фантазмов как игру “природы” (сущего)» (n.12; XII, 7 f.); «страстное наслаждение включениями в познании» (n.14; XII, 8).

вольствие от тихого копания в научных вопросах, но радость утверждающего мышления, которая более не боится даже самого трудного и страшного (то есть самого неразрешимого в сфере познания) и которая, принимая это как должное, наоборот, лишь усиливается. Только с таким пониманием «веселой науки» можно постичь весь ужас «мысли о вечном возвращении», а вместе с тем осознать ее сущностную содержательность. Отсюда ясно, почему Ницше делится этой демонической мыслью только в конце «Веселой науки»: в действительности это ее начало, а вовсе не конец, начало и конец одновременно, поскольку вечное возвращение равного — именно то первое и последнее, что должна знать «веселая наука», чтобы быть подлинным познанием<sup>1</sup>. Для Ницше «веселая наука» не что иное, как имя для «философии» — той философии, в основе которой лежит учение о вечном возвращении равного.

Наряду с тем, что Ницше впервые говорит о вечном возвращении в конце «Веселой науки», для понимания этого учения не менее важен способ и стиль его предварительной характеристики. Соответствующий раздел (п. 341; V, 265) называется «*Величайшая тяжесть*». (Нам известно, что мысль о вечном возвращении пришла к Ницше «у могучего пирамидального камня».) Мысль как тяжесть... какие ассоциации вызывает слово «тяжесть»? Нечто, препятствующее колебанию, устойчивое и твердое, стягивающее к себе все силы, собирающее их и придающее им определенность. В то же время тяжесть стремится вниз и потому может удерживаться на высоте лишь при постоянном противодействии; однако всегда присутствует опасность скатиться вниз и там остаться. Таким образом, тяжесть — своего рода помеха, которую нужно постоянно преодолевать. Тяжесть не создает новых сил, но изменяет направления имеющихся, устанавливая для них новые законы движения.

---

<sup>1</sup> «Знание, свойственное новой “совести”, гласит: “Ты должен стать тем, кто ты есть”» (Вес. наука, п. 270; V, 205).

Но как может «мысль» быть тяжестью, то есть чем-то устойчивым и прочным, стягивающим и собирающим, препятствующим и стремящимся, изменяющим направления движения? Чему должна она придавать определенность? На кого должна быть возложена и кто должен взять ее с собой в высоту, если не намерен оставаться внизу?<sup>1</sup> Ницше отвечает на это в конце 341-го раздела: мысль легла бы величайшей тяжестью на все наши действия, побуждая спрашивать обо всем без исключения, хотим ли мы этого еще раз, еще несчетное число раз. Под «действиями» имеется в виду не только практическая деятельность и не моральные поступки, но прежде всего целостное отношение человека к сущему и к себе самому. В нашем пребывании в центре сущего в целом мысль о вечном возвращении должна служить «тяжестью», то есть быть определяющей.

Здесь по праву возникает вопрос: как может мысль обладать определяющей силой? «Мысли»! Как может мимолетное быть тяжестью? Не является ли для человека определяющим, скорее, окружающий мир: условия жизни, «питание» (как говорил Фейербах, человек есть то, что он «ест»)? А вместе с питанием — согласно распространенному тогда учению английской и французской социологии о *Milieu*<sup>2</sup> — место, воздух, общество? Что угодно, только не «мысли»! На это бы Ницше ответил: как раз «мысли»-то и определяют человека больше всего. Именно от них зависят и питание, и место, и воздух, и общество, потому что именно в «мыслях» решается, принимает ли человек данные условия жизни или избирает другие, а также как он расценивает и обходится с выбранными условиями. Тот факт, что решается это часто бездумно, отнюдь не

---

<sup>1</sup> См. (Утр. заря, п. 475; IV, 318): «*Стать тяжелым*. Вы его не знаете: он может взвалить на себя большой вес и все-таки подняться вместе с ним в высоту. Вы же судите по взмахам ваших маленьких крыльев: “*Раз он взвалил на себя такой вес, значит, хочет остаться внизу!*”».

<sup>2</sup> Окружающая среда (фр.). — Прим. переводчика.

свидетельствует против господствующей роли мыслей, наоборот — подтверждает ее! Сама по себе среда ничего не значит, да и вообще не существует никакой «среды самой по себе». Ницше говорит об этом в «Воле к власти» (п. 70; XV, 195): «Против учения о влиянии среды и внешних причин: внутренняя сила бесконечно их *превосходит*»<sup>1</sup>. Самое *внутреннее* во «внутренней силе» — это мысли. Если предметом мысли о вечном возвращении равного является не какая-то произвольная конкретность, а сущее в целом как оно есть и если эта мысль действительно мыслится, то есть рассматривая как сущее и нас самих, ставит и нас под вопрос, — если мысль о вечном возвращении, как однажды выразился Ницше, является «мыслью мыслей» (п. 117; XII, 64), то разве не может она быть для человека «тяжестью»? И не какой-нибудь рядовой, а именно «*величайшей тяжестью*»?

Но, собственно, почему? Разве человек — это существо, которому тяжесть необходима, которое постоянно взваливает (и должно взваливать) на себя какую-то тяжесть? Что это, однако, за опасная необходимость? Тяжесть может лишь тянуть вниз, принижать человека, а когда он действительно оказывается внизу, перестает играть всякую роль, и человек, внезапно лишившись тяжести, более не знает, где находится верх, более не замечает, что пребывает внизу, и, считая себя мерой вещей, судит обо всем сообразно своей заурядности. Не по чистой ли случайности к Ницше пришла мысль о величайшей тяжести, или она пришла потому, что предыдущие тяжести, насколько возможно, уже низвели человека и затем утерялись? Ницше хорошо знал сущность и историю их утраты. В самом деле, осознание необходимости какой-то новой величайшей тяжести и понимание, что все вещи теряют свой вес, неразделимы: «Пришло время

---

<sup>1</sup> О теории Миллеу: «истинная теория невротиков» (см. Сум. ид., п. 44; VIII, 156).

расплаты<sup>1</sup> за два тысячелетия христианства: мы теряем тяжесть, поддерживающую нашу жизнь, — в последнее время мы уже не видим никакого выхода» (Воля к вл., п. 30, 1888; XV, 160 f.). Из этого еще непонятого нам утверждения сделаем пока лишь вывод, что мысль Ницше о новой величайшей тяжести тесно связана с историей последних двух тысячелетий.

Примечательна и манера первого разговора о вечном возвращении: «Что, если однажды...» (Вес. наука, п. 341; V, 265 f.). Вопрос и в то же время возможность. Ницше не преподносит мысль от собственного лица. Как вообще мог бы прийти к ней современный человек (каковым Ницше должен считать и себя), не видящий никакого выхода? Читаем дальше: «Что, если... прокрался бы в твое уединеннейшее уединение некий демон...»; мысль исходит не от человека и приходит не в повседневной жизни, то есть в самозабвенной суете, но в «уединеннейшем уединении». Где и когда возможно такое? Там и тогда, вероятно, когда человек от всего отстраняется и остается наедине с собственным «я»?<sup>2</sup> Ничего подобного — лишь там и тогда, когда человек в полном смысле является *самим собой*; то есть когда в сущностных отношениях своего исторического здесь-бытия<sup>3</sup> пребывает посреди сущего в целом — когда узнает, что становится подлинной частицей сущего, лишь если является *самим собой*.

Это «уединеннейшее уединение» — до всякого различия и над всяким различием «я» от «ты», «я» и «ты» от «мы», индивида от общества. «Уединеннейшее уединение» не имеет ничего общего с обособлением в смысле отстранения от всего (*die Vereinzelung als Absonderung*), но является

<sup>1</sup> Подробнее см. «По ту сторону добра и зла» (п. 62; VII, 87 ff.) и (п. 132; XIV, 66 f.).

<sup>2</sup> Против «наслаждения уединением», об «уединении как самопоении» см. п. 703 и п. 702 (XII, 364).

<sup>3</sup> См. комментарии к лекции «Что такое метафизика?». — *Прим. переводчика.*



обособлением, которое мы должны понимать как обретение самого себя, соединение с собственной сущностью (*die Vereigentligung, wo der Mensch sich in seinem Selbst zu eigen wird*). Сам человек, его собственная сущность (*das Selbst*) — это не «я», но то *здесь-бытие (Da-sein)*, где основываются все отношения «я» к «ты», «я» к «мы» и «мы» к «они», где эти отношения, если они хотят иметь силу, только и могут (и должны) быть покорены. Только являясь самим собой (*im Selbst-sein*), можно решить, какой вес имеют люди и вещи, каковы весы и кто взвешивает. Что... если в твое уединеннейшее уединение прокрался бы некий демон и поставил бы тебя перед вечным возвращением равного: «Вечные песочные часы бытия переворачиваются вновь и вновь, и ты вместе с ними — пылинка от пыли!» (V, 265)? Ницше не говорит, что бы произошло, но снова спрашивает, предоставляя две возможности: проклял бы ты демона или признал бы в нем бога, сокрушила бы тебя эта мысль или ты не возжелал бы более ничего, кроме ее истины; увлекла бы тебя эта величайшая тяжесть в пропасть или же ты сам стал бы для нее еще большим противовесом?

Ницше так излагает мысль о «величайшей тяжести», что становится ясно: эта «мысль мыслей» является вместе с тем и «тяжелейшей, труднейшей мыслью» (из планов к главному произведению: «Вечное возвращение. Одно предсказание. Часть первая. Тяжелейшая мысль» [XVI, 414]). Тяжелейшей мыслью она является по многим причинам. Во-первых, из-за ее предмета, то есть сущего в целом. Сущее в целом, разумеется, имеет самый большой вес, следовательно, является как самым тяжелым, так и самым весомым. Другая причина — сложность самого мышления: потому она — труднейшая мысль, что должна проникать в самую внутреннюю полноту сущего и устремляться за самые внешние пределы сущего в целом и вместе с тем должна мыслиться в уединеннейшем уединении человека.

## б) О словоупотреблении

Мы уже начали разъяснять мысли Ницше, пользуясь как его, так и нашей лексикой. Любое разъяснение — всегда с необходимостью трактовка, поэтому применяются соответствующие, однако иные слова и понятия. В связи с этим сделаем некоторые замечания относительно его и нашей лексики.

Ницше не употребляет словосочетания «сущее в целом» (*das Seiende im Ganzen*). Мы же используем его для обозначения всего, что не является ничто: живой и неживой природы, истории во всех формах и видах, Бога, богов и полубогов. Сущим называем мы также становящееся, рождающееся и умирающее, поскольку оно либо уже, либо еще не ничто. К сущему относим мы и кажущееся — обманчивое и иллюзорное, ложное. Не будь оно сущим, не смогло бы обманывать и вводить в заблуждения. Всё это охватывается словосочетанием «сущее в целом». К сущему в целом относится даже его граница — не-сущее, ничто, поскольку без сущего не было бы и никакого ничто<sup>1</sup>. Но вместе с тем «сущее в целом» обозначает сущее как то, о чем спрашивают, что ставится под вопрос. Словосочетание оставляет открытым вопрос, *что* есть сущее и *как* оно существует. Таким образом, это всего лишь некое собирательное имя, однако «собирает» оно, дабы представив всю совокупность сущего, вопрошать о подлинной его совокупности (*λόγος* в смысле Гераклита; подлинный Гераклит!). То есть «сущее в целом» обозначает самое проблематичное и непонятное и потому само является самым проблематичным словосочетанием.

Ницше, напротив, вполне уверен в своем словоупотреблении, хотя и неоднозначен. Подразумевая вообще *всю действительность, всё вообще*, он называет это «миром»

---

<sup>1</sup> Словосочетание «в целом» (*im Ganzen*) проясняют слова «посреди» (*Inmitten*) и «всюду-вокруг» (*Um-herum*).

(die Welt) или «бытием» (das Dasein)<sup>1</sup> — такое словоупотребление идет от Канта. Когда он ставит вопрос о смысле бытия и о возможности отыскания такового, значение слова «бытие» довольно приблизительно и с некоторыми оговорками перекрывается нашим понятием «сущее в целом». Слово «бытие» у Ницше имеет столь же широкое значение, как и «мир»; вместо них он иногда говорит «жизнь» (das Leben), имея в виду не только человеческую жизнь и человеческое бытие (das menschliche Dasein)<sup>2</sup>. Мы же называем «жизнью» только относящееся к растительному и животному миру, отличая от них человеческое бытие (das Menschsein), которое есть нечто большее и несколько другое, чем просто «жизнь». «Здесь-бытие» (das Dasein) в нашей лексике никоим образом не перекрывается «человеческим бытием» (das Menschsein) и совершенно отличается от всего, что подразумевали под «бытием» (das Dasein) и Ницше, и предшествующие мыслители. Называемое нами «здесь-бытием» (das Dasein) во всей истории философии еще не рассматривалось. Различие словоупотреблений не является следствием пустого своеволия — за ним стоит серьезная историческая необходимость. Это различие языка усваивается отнюдь не поверхностным запоминанием, но в том только случае, если, находясь в диалоге с самим существом дела, мы сами вырастаем в смысл слов.

---

<sup>1</sup> О понятии «бытие» (das Dasein) у Ницше в одной только «Веселой науке» см., напр., п. 341 (V, 265 f.), п. 357, 373, 374 (V, 299—304, 330 f., 332 f.).

<sup>2</sup> Чем, с другой стороны, отличается «жизнь» от «бытия», если подразумевается «человеческая жизнь», см. «Воля к власти», п. 706 (XVI, 164 f.).

В виде формулы:

	Ницше		
Мир (Welt)	(что)		
Жизнь (Leben)			
		=	сущее в целом
Бытие (Dasein)	(как)		(das Seiende im Ganzen)
Реальность (Realität)			

Иногда определеннее: человеческая жизнь, человеческое бытие, а также «жизнь» = «человеческая жизнь», смотря по контексту.

в) Мышление мысли о вечном возвращении  
как «начало трагедии»

Мысль о вечном возвращении равного, как мысль величайшей тяжести, является тяжелейшей мыслью. Что происходит, если эту мысль начинают действительно мыслить? Ответ дается в названии раздела, следующего за первым разговором о тяжелейшей мысли, то есть раздела, которым заканчивается «Веселая наука» издания 1882 года: *Incipit tragoedia* (n. 342; V, 266 f.). Начинается трагедия. Какая трагедия? Ответ: не просто какая-то, а трагедия сущего вообще. Что, однако, понимает Ницше под трагедией? Здесь тоже нельзя пользоваться никаким произвольным представлением о трагедии — необходимо понять, что этим «началом трагедии» Ницше как раз и определяет трагическое. Мышление мысли о вечном возвращении делает основной характеристикой сущего трагическое как таковое. С исторической точки зрения это начало «трагической для Европы эпохи» (XV, 166; XVI, 448).

События начинают разворачиваться в величайшей тишине, долгое время оставаясь большей частью скрытыми; история этих событий не отражается в исторических книгах, да и не должна отражаться, поскольку последние служат совершенно иным целям. Но если мы хотим понять тяжелейшую мысль — а речь, собственно, идет исключительно об этом, — то должны потрудиться взглянуть на историю глазами Ницше. Его точку зрения, равно как и точку зрения любого великого мыслителя, можно легко отвергнуть каким-нибудь слепым приговором, вынесенным несмотря на определенное почтение, на деле являющимся не почтением к Ницше, а всего лишь стремлением вывести на сцену себя как более мудрого. В этом случае необходимо отдавать себе отчет в последствиях. За отсутствием почвы для диалога придется отказаться вообще от всех высказываний как в пользу, так и против Ницше. Останется лежать на дороге бесценный дар его произведений, который мог бы явиться великим призывом к высочайшему диалогу и духовному поединку, если бы мы не уклонились и не превратили всё в мнимую схватку... Итак, что же, с точки зрения Ницше, представляет собой история, определяющаяся как *incipit tragoedia*?

«Слова, вызывающие бурю, — самые тихие. Мысли, правящие миром, приходят тихо как голуби» (Зарат., часть II, «Час тишины»; VI, 217). «...Какой смысл, что мы, люди более сдержанные и осмотрительные, пока еще по-прежнему верим, что делам и вещам придает величие лишь великая мысль» (По ту стор., п. 241; VII, 205). И наконец: «Не вокруг изобретателей новой трескотни — вокруг изобретателей новых ценностей вращается мир; *неслышно* вращается он» (Зарат., часть II, «О великих событиях»; VI, 193).

Лишь редкие и немногие, имеющие уши для этого неслышного, услышат *incipit tragoedia* и воспримут ее не как событие, начинающееся наряду с другими и сходным образом происходящее, а как решение. Но в чем же, по

Ницше, сущность трагического и трагедии? Самое первое его произведение (1872 г.), как известно, посвящено вопросу «рождения трагедии». Опыт трагического, осмысление его причины и сущности — одна из основ философии Ницше. По мере развития своей философии, претерпевающей внутренние изменения, Ницше постепенно проясняет понятие трагического. С самого начала, однако, выступает он против утверждения Аристотеля, что трагическое способствует *κάθαρσις*<sup>1</sup>, то есть что вызывая сострадание и страх, можно добиться морального очищения и возвышения. «Не раз (напр., Вес. наука, п. 80; V, 110 и Рожд. траг., п. 22; I, 156 f.) указывал я на глубокое заблуждение Аристотеля, в двух *угнетающих* аффектах, сострадании и страхе, усматривавшего трагический аффект» (Воля к вл., п. 851, 1888; XVI, 267). Трагическое вообще не имеет никакого отношения к моральному. «Тому, кто наслаждается трагедией *морально*, еще есть куда *подниматься*» (п. 368, 1881/82; XII, 177). Трагическое принадлежит «эстетическому». В каком смысле «эстетическому»? Для объяснения потребовалось бы изложить точку зрения Ницше на искусство, что сейчас, к сожалению, неосуществимо. (См. лекцию зимнего семестра 1936/37; искусство — «метафизическое действие» «жизни»; оно определяет, как именно существует сущее в целом, раз уж последнее существует; высшее искусство — трагическое; трагическое принадлежит, таким образом, к метафизической сути сущего.)

К трагическому же принадлежит ужасное, но не в смысле внушающего страх, от которого надо искать спасения в «покорности судьбе» и стремлении к ничто, напротив: ужасное должно быть принято и утверждено (*bejaht*), и именно в его неизменной связи с прекрасным. Трагедия там, где ужасное принимается и утверждается как внутренняя противоположность прекрасного. Вершины неотделимы от

<sup>1</sup> Катарсис — очищение, особенно от преступления или греха (греч.). — Прим. переводчика.

бездн, великое — от ужасного: чем сильнее хотят одного, тем вернее достигают другого. «Не стоит обманываться: к великому принадлежит и ужасное» (Воля к вл., п. 1028; XVI, 377).

В приятии и утверждении неразрывности этих противоположностей и заключается трагическое знание — трагическая позиция, которую Ницше называет также «героической». «*В чем состоит героическое?*» — спрашивает Ницше в «Веселой науке» (п. 268; V, 204). Ответ: «Одновременно идти навстречу своему высшему страданию и своей высшей надежде». Решающее здесь — «одновременно»: не использовать одно против другого и тем более не отворачиваться от обоих, но стать властелином своего несчастья, равно как и счастья<sup>1</sup>, не упиваясь при этом, подобно глупцам, своими мнимыми победами. «*Героические умы (die Geister)* — те, которые даже в лютой трагичности говорят себе “Да!”: они достаточно тверды, чтобы воспринимать страдание как *радость*» (Воля к вл., п. 852; XVI, 269). Трагический ум «вбирает в себя противоречия и проблематичность» (XVI, 391; а также XIV, 365 f.; XV, 65; XVI, 377).

Трагическое — лишь там, где властвует «дух» (der Geist), причем это верно до такой степени, что, согласно Ницше, высший трагизм присутствует только в сфере познания, среди познающих: «Высшие трагические мотивы до сих пор остаются незадействованными: по собственному опыту поэта ничего не знают о сотнях трагедиях познающего» (п. 44, 1881/82; XII, 246). Есть, однако, *один* поэт, который знает об этом — *Гёльдерлин*, но, вероятно, мы проявим больше такта, если в ближайшие сто лет вообще не будем произносить его имя, а тем более писать о нем в газетах. Сущее само обуславливает связанные с ним страдания, разрушения и отрицания. Но что заявляет

---

<sup>1</sup> «Что создает высокий стиль: быть господином своего счастья, как и несчастья» (1885; XII, 415).

Ницше в Ессе homo, говоря о своем первом столкновении с мыслью о вечном возвращении равного? «...Эта высшая формула утверждения (die Bejahung), которая вообще может быть достигнута» (XV, 85). Почему мысль о вечном возвращении — высшее утверждение? Потому что она крайнее отрицание, уничтожение и страдание утверждает принадлежащим существу. Поэтому вместе с ней в сущее изначально и бесповоротно входит прежде всего трагический дух: Incipit tragoedia. Однако вместо Incipit tragoedia Ницше говорит также INCIPIT ZARATHUSTRA (Сум. ид.; VIII, 83).

§ 5. Второе объяснение учения  
о вечном возвращении,  
данное в «Так говорил Заратустра»

а) Особенности книги «Так говорил Заратустра»: поэзия и философия вечного возвращения

Заратустра — не кто иной, как первый подлинный мыслитель мысли мыслей, иначе его образ теряет всякий смысл. Быть первым подлинным мыслителем мысли о вечном возвращении равного — *сущность Заратустры*. Настолько тяжела эта мысль, что до сих пор ни один обычный человек не был в состоянии ее мыслить, — никто не мог на это даже претендовать, включая самого Ницше. Поэтому, чтобы дать ход тяжелейшей мысли, то есть трагедии, Ницше должен был прежде всего создать образ ее мыслителя, что он и осуществляет в произведении, начавшем выходить спустя год после «Веселой науки» (в 1883 г.). В описании первого столкновения с мыслью о вечном возвращении равного отмечается также, что она является основной концепцией данного произведения.

В последнем разделе «Веселой науки» под названием Incipit tragoedia (n. 342; V, 266 f.) говорится: «Когда Заратустре минуло тридцать лет, покинул он родные места и



озеро Урми и удалился в горы. Там наслаждался он духом своим и одиночеством и не утомлялся этим десять лет. Но наконец изменилось сердце его, и однажды утром, поднявшись с зарею, встал он перед солнцем и так обратился к нему: “Великое светило! В чем было бы счастье твое, не будь тех, кому ты светишь! Десять лет поднимаешься ты к пещере моей: ты пресытилось бы светом своим и наскучило бы тебе подниматься всегда той же дорогой, не будь меня, моего орла и моей змеи; но каждое утро ждали мы твоего появления и, принимая избыток твой, благословляли тебя. Взгляни! Пресытился я мудростью своей, словно пчела, собравшая слишком много меда; я нуждаюсь в простертых ко мне руках — хочу одарять и наделять, пока мудрейшие из людей вновь не возрадуются своей глупости, а бедные — своему богатству. И потому должен спуститься я вниз, как поступаешь ты вечерами, опускаясь за море и неся свет в преисподнюю, богатейшее из светил!.. подобно твоему наступает и мой *закат* — так называют это люди, к которым хочу я сойти. Благослови же меня, о спокойное око, без зависти взирающее даже на величайшее счастье! Благослови чашу, готовую пролиться: пусть заструится из нее искрящаяся золотом влага, всюду разнося отблеск блаженства твоего! Взгляни! Чаша сия хочет вновь опустеть, а Заратустра вновь хочет стать человеком” — так начался закат Заратустры».

Этот последний раздел «Веселой науки» целиком был использован как начало изданной годом позже первой части «Так говорил Заратустра». Лишь «озеро Урми» было заменено на «свое родное озеро». Трагедия Заратустры начинает разыгрываться с его заката. Закат — это целая история: закат — не конец, а начало подлинной истории Заратустры. Обладая глубоким пониманием греческой трагедии, Ницше строит произведение по принципам этого жанра: «трагический конфликт» «психологически» не подготавливается заранее, не разыгрывается завязка и тому подобное — действие начинается с момента, когда

всё (всё, что обычно считают «трагедией») уже позади: остаются события «лишь» часа заката. «Лишь» мы специально берем в кавычки, поскольку с заката, собственно, и начинается подлинная трагедия. Любое действие без «духа» и «мысли» не имеет никакого значения.

Произведение «Так говорил Заратустра», взятое в целом, представляет собой *второе* объяснение учения о вечном возвращении. Теперь уже об учении говорится не мимоходом, не как о возможности, однако снова не напрямую. В образе Заратустры Ницше создает мыслителя и иного, нового человека, который, восстав против прежнего, начинает трагедию, внося в само сущее трагический дух. Заратустра — героический мыслитель, и поскольку таковым в произведении и представлен, всё, что мыслит этот мыслитель, должно в свою очередь быть трагическим, то есть: высшее «Да» самому вескому «Нет» — мыслитель как герой. Согласно приведенному в самом начале изречению, вокруг героя всё становится трагедией. Чтобы сделать трагедию зримой, Ницше должен был прежде создать героя, вокруг которого она только и формируется. Сам же образ героя основывается на мысли о вечном возвращении; даже в тех местах, где явно о том ничего не говорится. Для мысли мыслей требуется особый, единственный в своем роде учитель, в образе которого непосредственно и выражено учение.

В первом объяснении мысли о вечном возвращении, а особенно во втором, большее значение сначала придается вопросу «Как?», чем «Что?», поскольку прежде всего важно стать человеком, способным вынести данное учение. Прежний человек не в состоянии по-настоящему мыслить это учение — он должен возвыситься над собой и превратиться в сверхчеловека. Ницше именует так вовсе не существо, более не являющееся человеком, — «сверх» (в смысле «над») относится к вполне определенному человеку, который становится виден в своей определенности, лишь если возвысившись над прежним собой,

преображается в нового человека. Только в этом случае можно, обратившись назад, увидеть прежнего человека в его прежнем состоянии, только так его вообще можно увидеть. Тот, которого должно преодолеть, — современный человек, и вместе с тем он же — «последний человек» (рассматривая нового, преодолевающего его человека как новое начало). Последний человек — человек «среднего счастья», который весьма хитроумно всё знает и всем занимается, но при этом превращает всё в безобидное и посредственное, в вульгарное. Вокруг такого последнего человека всё с каждым днем становится мельче, для него должно стать незначительным и то, что он до сих пор считает великим, — оно должно уменьшиться, ради этого он пока еще и взирает на него.

Сверхчеловек — не фантастическое существо, но тот, кто распознает последнего человека как такового и преодолевает его. *Сверхчеловек* тот, кто возвысился над «*последним*» человеком, тем самым заклеив его последним *из прежних*. В метафизическом плане Ницше видит еще дальше: сверхчеловек являет собой путь к преодолению «человека» вообще, всего «человеческого» (личного, привычного и т. п.) как «зыбкой иллюзии», рожденной первоизданной «жизнью», которая постоянно стремится к более высоким ступеням развития (см. Воля к вла., п. 676; XVI, 138 ff. — наблюдение извне!). Ницше с самого начала акцентирует противоположность обычного человека и сверхчеловека: уже в предисловии к первой части «Заратустры» учитель вечного возвращения равного в первой же речи говорит о самом для него «презренном» — о «последнем человеке»:

«Я буду говорить им о самом презренном, а это — *последний человек*».

И Заратустра обратился к народу с такими словами:

«Приходит время человеку поставить себе цель. Приходит время посадить росток высшей надежды своей.

Пока еще почва его достаточно плодородна. Но некогда истощится и оскудеет она, и уже не вырастет на ней ни одно высокое дерево.

Горе! Близится время, когда человек не сможет больше послать стрелу желания своего выше человека, и тетива лука его разучится рассекать воздух со свистом.

Говорю вам: чтобы родить танцующую звезду, надо иметь в себе хаос. Говорю вам: в вас есть еще хаос.

Горе! Близится время, когда человек больше не сможет родить звезд. Горе! Близится время самого презренного человека, уже не способного презирать самого себя.

Смотрите! Я покажу вам *последнего человека*.

“Что есть любовь? Что есть созидание? Что такое страсть? Что такое звезда?” — спрашивает последний человек и... моргает.

Земля стала маленькой, и на ней копошится последний человек, который делает всё маленьким. Род его неистребим, как земляные блохи; последний человек живет дольше всех.

“Мы открыли счастье”, — говорят последние люди и... моргают.

Они покинули суровые края, где было трудно жить, ибо нуждаются в тепле. Потому-то и любят еще ближнего и жмутся к нему, что нуждаются в тепле.

Заболеть или питать недоверие считается у них порочным, ибо они весьма осмотрительны. Только глупец спотыкается о камни или о людей!

Время от времени немножко яду: он навеивает приятные сны. И побольше яду в конце, чтобы было приятно умереть.

Пока еще трудятся, ибо труд — развлечение, правда, следят, чтобы развлечение это особенно не утомляло.

Не будет более ни бедных, ни богатых: то и другое слишком хлопотно. Захочет ли кто повелевать? Или повиноваться? То и другое слишком хлопотно.

Нет пастыря, и едино стадо! Все хотят одного и того же, все равны; кто не разделяет этих чувств, добровольно отправляется в сумасшедший дом.

“Прежде весь мир был безумным”, — говорят самые пронизательные и... моргают.

Все умны и знают всё о минувшем, поэтому глумлению и насмешкам нет конца. Пока еще ссорятся, но быстро мирятся — крепкие ссоры вредны для желудка.

Имеются у них страстишки на день и грешки на ночь: но весьма почитают здоровье.

“Мы открыли счастье”, — говорят последние люди и... моргают».

На этом закончилась первая речь Заратустры.

Для сравнения приведем еще слова из главы «Об умягчающей добродетели» (часть III, конец 2-го раздела), относящиеся к последним людям: «“Мы ставим свой стул в *середине*, — говорит их ухмылка, — одинаково далеко от умирающих воинов и от довольных свиней”. Но это — *посредственность*, хотя и называют ее теперь умеренностью» (VI, 249).

То обстоятельство, что Заратустра произносит речь о последнем человеке в самом начале, что он сразу выражает свое отвращение, в общей композиции произведения имеет *еще один глубокий смысл*. Заратустра пока находится в начале своего пути, на котором должен стать тем, кто он есть. Прежде всего он сам должен учиться, в том числе должен учиться презирать. Если презрение продиктовано отвращением к презираемому, это еще не высшее презрение — презрение из отвращения само достойно презрения: «Только из любви должна воспарять птица предостережения моего и мое презрение — из любви, а не из болота!» (часть III, «О прохождении мимо»; VI, 261). «О, моя душа, я учил тебя презрению, но не подобному червоточине, а великому, любящему презрению, которое любит сильнее

всего, когда сильнее всего презирает» (часть III, «О великом томлении»; VI, 324).

Раскрывая образ Заратустры, Ницше вместе с тем задает и пространство «уединеннейшего уединения», упомянутое в конце «Веселой науки», — уединения, в котором приходит «мысль мыслей». Однако на этот раз Заратустра окончательно избирает для себя ориентацию, которая приводилась в «Веселой науке» лишь как одна из возможностей, а именно: «достичь согласия с жизнью» (п. 341; V, 266), то есть принять и утвердить (bejahen) жизнь в ее величайшем страдании и величайшей радости.

Для объяснения тяжелейшей мысли прежде всего требуется создать фигуру мыслителя этой мысли, учителя. Однако при этом невозможно не сказать ни слова и о самом учении. Оно изложено в третьей части «Заратустры» (1884 г.). Всюду, где речь идет непосредственно об учении, о нем говорится пока в поэтической форме, в сравнениях: смысл и истина выражаются образно, то есть через символику чувственного. В «Заратустре» Ницше представляет мысль о вечном возвращении, апеллируя к чувственному восприятию, по многим существенно важным причинам, в том числе и по следующей, записанной им в те годы (1882—1884 гг.): «Чем абстрактнее истина, которой хотят учить, тем больше нужно сперва добавить к ней *чувств*» (XII, 335).

Полным непониманием «Заратустры» была бы попытка вычленив из произведения учение о вечном возвращении и представить его как «теорию», пусть даже выраженную аллегорически, поскольку глубочайшая задача произведения — создать образ *учителя* и уже через него выразить само учение. Однако надо иметь в виду следующее: образ учителя, в свою очередь, можно понять только из учения — из новых представлений, соответствующих его истине, из того, какова именно выдвигаемая им «истина», то есть как понимается сущее в целом в отношении своего

бытия. Тем самым мы хотим сказать, что рассматривать «Заратустру» как произведение можно только исходя из всей философии Ницше. Распространенное беспорядочное почитывание отдельных страниц, куриное выклевание разрозненных утверждений и изречений, прихотливое кружение в довольно-таки смутных эмоциях и настроениях — всё это недопустимые злоупотребления, перед которыми произведение, разумеется, беззащитно. После издания книги Ницше порой сильно переживал, что отдал на заклятие свои глубочайшие и высочайшие чувства и мысли. Но со временем научился переносить также и эту боль, сознавая, что публикация книги была необходима и что ложные толкования и должны сопутствовать такого рода произведению. Об этом он однажды сделал следующую запись: «Тайное убежище мудрого: его сознание, всегда остающееся непонятым; его макиавеллизм, холодность к современности» (п. 89, 1884; XIII, 37).

Трудно понять не только так называемое «содержание» данного произведения (если таковое вообще имеется), но и сам его характер, причем по многим причинам. Недолго думая, делают вывод: философские мысли здесь выражены в поэтической форме. Возможно! Но что здесь считается поэзией и что философией, нельзя заключить из привычных представлений, так как это заново определяется или, скорее, возвещается самим произведением. Если мы говорим: данное произведение — центр всей философии Ницше, то верно и обратное: оно отстоит довольно далеко от центра, в силу его «экс-центричности». Когда утверждают, что это произведение — высочайшая вершина, достигнутая мыслью Ницше, забывают (точнее, пока и вовсе не ведают): уже после «Заратустры», в 1884—1889 годах, Ницше в своих изысканиях продвинулся далеко вперед и приблизился к новым горизонтам.

Название «Так говорил Заратустра» имеет подзаголовок: «Книга для всех и ни для кого». Книга предназначена для всех, для каждого, однако, оставаясь таким же, что

и сейчас, никто не имеет права на нее посягать: сначала он должен измениться; то есть эта книга не для нас всех, являющихся такими, каковы мы сейчас: книга для всех и ни для кого; то есть книга, которую невозможно, да и нельзя просто так взять и «прочитать». Всё это необходимо было сказать, чтобы мы отдавали себе отчет, насколько поверхностны и полны оговорок также и наши рассуждения, в которых второе объяснение учения о вечном возвращении рассматривается лишь с помощью указаний на «аллегории», наиболее явно относящиеся к мысли о вечном возвращении.

б) «О видении и загадке»

Непосредственно о вечном возвращении равного, а также о центральной роли этого учения говорится в конце второй части «Так говорил Заратустра» (осень 1883 г.), в главе «Об избавлении», но наиболее подробно — в третьей части (январь 1884 г.), в двух главах, первая из которых называется «О видении и загадке». Мы рассмотрим эту главу лишь схематически, не углубляясь ни в красоту образов, ни в богатство настроений, оставляя без внимания даже ее связь с целым.

Итак, глава называется «О видении и загадке». Речь идет не вообще о видении и загадке, а о конкретной загадке, увиденной Заратустрой, — о загадке, касающейся сущего в целом и явленной в «видении уединившегося». О той загадке, которая открывается лишь в «уединеннейшем уединении» (Вес. наука, п. 341; V, 265). Но почему «загадка»? Что здесь таится загадка, становится очевидным при разгадывании скрытого смысла видения. Разгадывание, заметим, принципиально отличается от последовательного логического решения. Последнее предполагает некий ориентир, заранее заданную «нить», придерживаясь которой постепенно продвигаются от известного к неизвестному. Разгадывание же больше похоже на прыжок, соверша-



емый без всякой «нити», без всяких ориентиров, всегда указующих очередную ступень. Особенно похоже оно на прыжок, когда речь в загадке идет о сущем в целом; в этом случае не предоставлено никакого конкретного сущего или совокупности таковых, исходя из чего можно было бы постигать целое. Разгадывая подобную загадку, необходимо отважиться выйти в открытость сокровенного (*ins Offene des Verborgenen*), в незнакомое и неведомое, в раскрытость (*in die Unverborgenheit* [*ἀλήθεια*]) этого сокровеннейшего, в истину. Такое разгадывание — попытка постичь истину сущего в целом. Ницше знает свое особое место в истории философии. Во времена работы над «Утренней зарей» (1881 г.) он делает запись: «Новое в нашем теперешнем отношении к философии — еще никогда не встречавшееся убеждение, что мы не знаем истины. Доселе всегда “знали истину”, даже и скептики» (XI, 159). Приведем также более позднее высказывание (из набросков к «Заратустре»), в котором, учитывая данное убеждение относительно истины, выражается собственная позиция: «Мы экспериментируем с истиной! Возможно, это приведет человечество к гибели! Ну что ж!» (XII, 410).

Было бы принципиальным непониманием загадки и разгадывания загадки считать, что подразумевается отыскание решения, объясняющего всё проблематичное, — решения, на котором можно поставить последнюю точку. Как раз наоборот! В том-то и дело, что разгадывание подобной загадки вовсе не устраняет ее как загадку. «Воля к власти» (п. 470; XVI, 4 f.): «Тенденция раз и навсегда успокоиться на какой-нибудь общей схеме мироздания вызывает глубокую антипатию. Очарование противоположного способа мышления — не расставаться со стимулом энигматического (загадочного)». «Веселая наука» (книга 5, п. 375, 1888; V, 333): та «склонность к познанию, которая задешево не расстается с проблематичным характером вещей». Поэтому мы должны с превеликим вниманием отнестись к речи о «загадке» и «разгадывании» и должны постараться понять,

почему Заратустра называет себя «отгадчиком загадок» (Зарат., часть III, «О старых и новых скрижалях», п. 3; VI, 290).

Итак, о какой же загадке говорит Заратустра? И снова: чтобы правильно оценить саму загадку, прежде необходимо рассмотреть, как она преподносится, то есть *где*, *кому* и *когда* Заратустра рассказывает о ней. Он заводит о ней речь на борту корабля, держащего путь в открытое «неизведанное» море. И к кому же обращается? Не к другим пассажирам, а исключительно к морякам: «Вам, дерзким искателям, искушающим судьбу, — тем, кто под обманчивыми парусами отправляется в зловещие моря» (Зарат., VI, 228). См. также «Песни принца Фогельфрая» (приложение ко второму изданию «Веселой науки», 1887; V, 359):

#### Nach neuen Meeren

Dorthin — *will* ich; und ich traue  
Mir fortan und meinem Griff.  
Offen liegt das Meer, ins Blaue  
Treibt mein Genueser Schiff.

Alles glänzt mir neu und neuer,  
Mittag schläft auf Raum und Zeit — :  
Nur *dein* Auge — ungeheuer  
Blickt mich's an, Unendlichkeit!<sup>1</sup>

#### К новым морям

Туда *хочу* я; и верен я отныне  
себе и своему выбору.  
Открытое море, в синь  
гонит ветер генуэзский мой корабль.

---

<sup>1</sup> См. также «Новый Колумб» (VIII, 356).

Всё сияет новизной,  
на времени-пространстве дремлет полдень.  
Только глаз *твой*, Бесконечность,  
чудовищно взирает на меня!

Ну а когда обращается Заратустра к морякам? Не сразу после прибытия на борт — два дня он вообще молчит и начинает говорить о загадке, лишь когда путешественники осваиваются с открытым морем — лишь после того, как, побыв среди моряков, убеждается, что они достойные слушатели. И о чем же повествует им Заратустра? О своем подъеме в сумерки по горной тропе, причем сумеречность акцентируется еще и следующими словами: «Не одно уже солнце закатилось для меня». Рассказ морякам о восхождении сближает две существенно важные образные системы, постоянно используемые Ницше для чувственного отражения своей мысли: море и высокие горы<sup>1</sup>. (Третья часть «Заратустры» написана в Ницце в январе 1884 г.) При восхождении нужно непрерывно преодолевать «дух тяжести», который всё время тянет вниз, однако поскольку поднимающийся несет этого «заклятого врага» с собой в высоту, для него он — лишь карлик.

По мере подъема растут и глубины; пропасть становится пропастью не когда в нее падают, а когда поднимаются высь. Глубина неотделима от высоты: растет одна, растет

---

<sup>1</sup> См. «Заратустра» (часть III, «Возвращение»; VI, 273): «Надо жить в горах», заключительную песнь «С высоких гор» к «По ту сторону добра и зла» (VII, 275 ff.), а также Ессе homo (предисловие; XV, 2): «Кто может дышать воздухом моих книг, знает, что это воздух высот, мощный воздух. Надо быть созданным для него, иначе довольно серьезна опасность простудиться. Рядом льды, чудовищное одиночество, однако как спокоен каждый залитый солнцем камень, каждый куст! как легко дышится! сколь многое осталось внизу! Философия, как я ее всегда понимал и переживал, — это добровольная жизнь среди льдов и горных вершин — поиск всего странного и проблематичного в бытии, всего, что прежде изгонялось моралью».

и другая. Об этом говорится в первой главе третьей части, объединяющей воедино образы моря и гор: «“Откуда взялись высочайшие горы?” — некогда спрашивал я. И вот постиг, что они происходят из моря. Свидетельство тому записано в скальных породах и на отвесных стенах вершин. Из глубочайшего должно подниматься высочайшее к высотам своим» (Зарат.; VI, 226).

При восхождении всегда время от времени останавливаются и сравнивают путь вверх с путем вниз; в такие моменты дух вздымающихся высот противостоит духу уходящей вниз тропы. Заратустра, восходящий, противостоит карлику, влекущему вниз. Наконец, восходящий ставит вопрос ребром: «Карлик! Ты! Или я!». Поначалу кажется, будто карлик (названный первым, с акцентированием заглавной буквы) имеет определенное преимущество. Но почти сразу, в самом начале второго раздела, ситуация изменяется: «Стой! Карлик! — сказал я. — Я! Или ты! Но сильнейший из нас двоих — я: тебе неведома моя бездонная мысль. *Ее* тебе не перенести!». Поскольку Заратустра продумывает бездну, мысль мыслей, он, относясь к глубине со всей серьезностью, побеждает карлика и может продолжить восхождение. «И тут вдруг почувствовал я облегчение: это карлик спрыгнул с моих плеч, любопытный! Он уселся на корточках на камне передо мной. Остановились же мы как раз у ворот, через которые пролегал путь». Затем Заратустра описывает ворота, используя данный образ для наглядности своей загадки.

В воротах встречаются две длинные дороги: одна ведет за ворота, другая — назад. «Столкнувшись лбами», дороги расходятся в противоположных направлениях: каждая бесконечна и каждая ведет в свою вечность. Над воротами написано: «Мгновение». Ворота «Мгновение» вместе со своими расходящимися бесконечными дорогами — образ времени, в ту и другую сторону уходящего в вечность. Само же время можно видеть из «мгновения», из «сейчас», откуда один путь ведет в будущее — в «еще-не-сейчас»,

а другой — в прошлое — в «уже-не-сейчас». Здесь, у ворот, сидящему перед Заратустрой на корточках карлику повествуется о глубочайшей мысли, причем ворота и две дороги символизируют время... время и вечность; это означает, что мысль о вечном возвращении равного теперь объединяется с вопросом о времени и вечности. Но видение ворот, заметим, представляет загадку, а не ее решение. Как только этот «образ» начинает явственно восприниматься, явственной становится и загадка, подлежащая разгадыванию.

Разгадывание начинается с вопроса. Заратустра тотчас задает карлику сначала один, потом второй вопрос о воротах и дорогах. Первый вопрос относится к одной из дорог, к какой именно, не сказано, поскольку это не важно: спрашивается о присущем обоим. Если кто-нибудь пойдет по дороге всё дальше и дальше, «считаешь ли ты, карлик, что эти пути так и будут вечно противоречить друг другу?». То есть расходясь в противоположные стороны, так и будут вечно отдаляться? «Всё прямое лжет, — презрительно бормочет карлик, — истина крива, само время есть круг». Карлик разрешает затруднение, причем отвечая, «презрительно бормочет». Подобное затруднение не кажется ему стоящим особых усилий и долгих разговоров, поскольку раз оба пути ведут в вечность, они ведут к одному и тому же, где и встречаются, смыкаясь в один непрерывный путь. Что представляется нам двумя расходящимися прямыми дорогами, в действительности является лишь видимым отрезком гигантского круга, который в своем движении постоянно возвращается к одним и тем же позициям. Прямое — иллюзия. На самом деле всё движется по кругу, то есть сама истина (сущее, как оно в действительности существует во времени) крива. Круговорот времени в самом себе и, следовательно, «постоянное возвращение» всякого сущего — вот то, *как* существует сущее в целом: как вечное возвращение. Так разгадал карлик загадку.

Но далее рассказ Заратустры принимает странный оборот: «Ты, дух тяжести! — сказал я в гневе. — Не во-

ображай, что всё так легко! Иначе я оставлю тебя, хромоногий, сидеть, где сидишь, — а я поднял тебя *высоко!*». Вместо того чтобы обрадоваться, что карлик высказал его мысль, Заратустра разгневался. И так, карлик всё же не понял загадки: слишком легко он к ней отнесся. Следовательно, одного лишь представления о движении по кругу недостаточно: это еще не мышление мысли о вечном возвращении равного. В своей книге о Ницше Е. Бертрам, называя учение о вечном возвращении «безумной мистерией, обманчивой и подражательной» (и тем самым закрывая для себя все пути к пониманию *философии* Ницше), в качестве предостережения и примера благоразумного понимания мысли о вечном возвращении приводит строки Гёте: Je mehr man kennt, je mehr man weiss, Erkennt man: alles dreht im Kreis («Чем больше знают, чем больше понимают, тем очевиднее: всё движется по кругу»)¹. Но это и есть мысль о круге, как ее мыслит карлик, слишком легко отнесшийся к вопросу Заратустры, благодаря чему он вообще не мыслит колоссальную мысль Ницше. Кто так мыслит его тончайшую мысль, того, хромонокого, он оставляет сидеть на прежнем месте. Заратустра оставляет усевшегося на корточках карлика на его месте, хотя уже и поднял его «высоко», то есть поднял на такую высоту, где он должен был бы видеть, если бы мог, и где он мог бы видеть, если бы не оставался карликом.

Тем не менее Заратустра задает карлику второй вопрос, на этот раз — что очень важно — относящийся не к дорогам, а к самим воротам, к «мгновению»: «Взгляни, — продолжал я, — на это “мгновение!”». Над загадкой предлагается заново подумать из «мгновения» и в отношении мгновения. Из «мгновения» «уходит длинная вечная дорога *назад*: позади нас — вечность». Все конечные вещи, которые только возможны и которые существуют лишь на протяжении конечного отрезка времени, должны

---

¹ E. Bertram. Nietzsche. Versuch einer Mythologie. S.12.

были, следовательно, уже когда-то существовать в этой вечности — то есть некогда неизбежно проходили этой дорогой.

Здесь Ницше настолько сжато выражает в форме вопроса важнейшую мысль своего учения, что ее едва ли можно понять, так как основные предположения, хотя они и высказаны, еще не совсем очевидны. Поэтому сформулируем их: 1) бесконечность времени как в направлении прошлого, так и будущего; 2) реальность времени (оно — не «субъективная» форма созерцания); 3) конечность вещей и времени их существования. Как следует из этих предположений, всё, что только может существовать, уже должно было некогда существовать, поскольку за бесконечное время длительность существования конечного мира по необходимости должна была исчерпаться.

И если, таким образом, «всё уже было, что думаешь ты, карлик, об этом мгновении? Не должны ли были также и эти ворота уже когда-то существовать?». Если все вещи так жестко связаны, что мгновение влечет за собой их грядущее существование, не должно ли оно влечь за собой также и грядущее существование самого себя? Если же мгновение вновь и вновь отправляется этой дорогой, должны также и все вещи отправляться этой дорогой вновь и вновь. Медлительный паук, лунный свет (ср.: Вес. наука; п. 341!), мы с тобой у ворот — «не должны ли мы все вечно возвращаться?» Задавая второй вопрос, Заратустра вроде бы говорит то же самое, что и карлик, отвечавший на первый: всё движется по кругу. Вроде бы то же, однако на этот раз карлик молчит: вопрос задан в такой манере, что уже недоступен его пониманию, и Заратустра даже не ждет от него никакого ответа. Недоступен потому, что теперь Заратустра высказывает такие условия понимания вопроса, которые совершенно неприемлемы для карлика, поскольку он всего лишь карлик. Новые условия состоят в том, что теперь вопросы задаются из «мгновения», а это требует собственной позиции в самом «мгновении», то

есть во времени и его временности (in der Zeit und ihrer Zeitlichkeit).

Сразу после этого карлик исчезает на фоне мрачного и сурового события. Заратустра рассказывает: «Я увидел молодого пастуха, корчившегося, давившегося, извивавшегося, с перекошенным лицом: изо рта его свисала тяжелая черная змея», заползшая и вцепившаяся ему в горло. Заратустра попытался вырвать змею. Но тщетно! «Тогда из уст моих вырвался крик: “Сожми зубы! Откуси! Откуси ей голову! Сожми зубы!”». Трудно представить и трудно размышлять об этом происшествии. Но оно находится в теснейшей взаимосвязи с попыткой мыслить тяжелейшую мысль. Мы отметим лишь следующее: после того как Заратустра задал второй вопрос, карлику более нет места — он не принадлежит к сфере этого вопроса, поскольку не в состоянии услышать его. Чем глубже вопрошание, разгадывание и мышление затрагивают суть загадки, тем загадочнее и колоссальнее они становятся, перерастая самого вопрошающего. Посему не каждый имеет право на любой вопрос. Вместо того чтобы ожидать ответа от карлика или же самому дать какой-нибудь хитроумный ответ, Заратустра продолжает: «Так говорил я, но всё тише и тише, ибо испугался собственной мысли и тайного помысла». Тяжелейшая мысль страшит, поскольку за обычным представлением о вечном движении по кругу Заратустра мыслит еще и нечто совершенно иное, он вообще мыслит мысль абсолютно иначе, чем карлик.

На этом пока закончим обсуждение главы «О видении и загадке», однако вернемся к ней позже, когда будем более подготовлены для дальнейшего ее понимания (после беседы о сущности нигилизма как области действия мысли о вечном возвращении).



## в) «Выздоровливающий»

## а) Звери Заратустры

Пропустим теперь очередные главы третьей части и поговорим немного о четвертой от конца главе под названием «Выздоровливающий».

Заратустра после путешествия по морю снова уединился в горах, вернувшись в свою пещеру и к своим зверям. Эти звери — орел и змея. Они принадлежат Заратустре в его уединении, и, когда уединение обращается к нему, говорит оно через этих зверей. Ницше как-то сказал (сентябрь 1888 г., Сильс-Мария, заключение утерянного предисловия к «Сумеркам идолов», где говорится о «Заратустре» и «По ту сторону добра и зла»): «По любви к зверям во все времена узнавали отшельников...» (XIV, 417). Однако звери Заратустры далеко не случайны, они — образ сущности самого Заратустры, то есть его задачи: быть *учителем вечного возвращения равного*. Появляются эти звери, орел и змея, также далеко не случайно — Заратустра впервые замечает их ясным полднем: на протяжении всего произведения полдень — источник сущностной символической силы (*der sinnbildende Kraft*).

Ясным полднем, услышав пронзительный крик птицы, Заратустра взглянул в небо (Предисловие, п. 10; VI, 29): «И что же! Широкими кругами в вышине парил орел, несущий змею; но не как добычу, а как подругу: змея обвивалась вокруг его шеи». Этот блистательный образ завораживает всех, кто способен видеть, и чем глубже мы понимаем книгу «Так говорил Заратустра», тем конкретнее и неистощимее он становится.

Парящий орел описывает в вышине широкие круги — не просто какие-то круги и не где-нибудь, а именно широкие круги и именно в вышине. Круговое парение — символ вечного возвращения, но такое круговое парение, при котором быстро набирают высоту и удерживаются

в вышине. Вокруг шеи орла обвивается змея; и снова: кольца змеи — символ кольца вечного возвращения. Но еще выразительней: змея обвивается вокруг шеи того, кто широкими кругами стремится ввысь — своеобразное и существенное (однако для нас еще малопонятное) сочетание, раскрывающее богатство творческой силы образа. Не схваченная когтями змея, не добыча, а подруга, свободно обвиваясь кольцами вокруг шеи орла, кругами набирающая вместе с ним высоту. Однако рассматривая данный символ вечного возвращения равного и размышляя над значением кругового парения и сворачивания кольцами при круговом парении, нельзя упустить из вида, кем, собственно, являются сами звери.

Орел — самый гордый из всех зверей. Гордость — это растущая уверенность в своей позиции, в собственном сущностном ранге, она обусловлена задачей в-себе-более-не-меняющегося. Гордость — определенное высотой, пребыванием в высоте, постоянное присутствие на этой высоте — нечто совершенно иное, чем заносчивость и высокомерие. Последние связаны с низшим, от которого они стремятся отстраниться и, следовательно, остаются от него зависимыми — по необходимости остаются зависимыми, так как не имеют в себе ничего, что давало бы им возможность представлять высоту. Определенные низшим, они могут лишь приподниматься, вздыматься, воображать себя в высоте, не будучи в ней реально. Гордость — дело другое. (По христианским представлениям, гордость — это всегда возражение, протест, однако вне христианства гордость и подлинная скромность прекрасно согласуются. Гордость — это антихристианская «добродетель», даже «смирение»; см. «Заратустра» [VI, 248]: «Я служу, ты служишь...».) *Орел — самый гордый из всех зверей*, он живет в высоте и высотой, и даже когда спускается вниз, этот «низ» — горные выси и глубины ущелий — никогда не равнина, где всё нивелируется и уравнивается.

*Змея — самый мудрый из всех зверей.* Мудрость (die Klugheit) в данном случае означает умение распоряжаться реальным знанием: как в разное время его проявлять или не выказывать, как действовать обманным путем и идти на уступки, но не попадаться в собственные ловушки. К мудрости принадлежит способность притворства и перевоплощения — имеется в виду не банальное лицемерие, а умение применять маски, не забывать себя, наполнять разыгрываемый первый план скрытым контекстом, властвовать над игрой бытия и иллюзий. (Мгновение золотистых отблесков на чешуйках змеи vita; см. Воля к вл., п. 577, 1887; XVI, 73.)

Звери Заратустры — самый гордый и самый мудрый из всех зверей. Они принадлежат друг другу и поэтому вместе отправляются на поиск. Ищут себе подобного, как и они, живущего в уединении. Они отправляются на поиск, чтобы узнать, жив ли еще Заратустра, готов ли к своему закату. Тем самым подчеркивается, что орел и змея вовсе не домашние животные, которых берут в дом и приучают к нему, наоборот: они чужды всему привычному и обыденному и не особенно доверчивы, не очень-то милостивы и не склонны к уюту. Оба они прежде всего определяют уединеннейшее уединение, являющееся совершенно иным, чем обычно считают, полагая, что в уединении становятся свободными и беспечными. По наиболее распространенному мнению, в уединении человек «устраняется от забот». Однако в уединеннейшем уединении на нас и нашу задачу как раз и набрасывается всё самое худшее и самое опасное, которое уже нельзя переправить на другие вещи и других людей. Мы должны пропустить самое худшее и самое опасное через себя, и не для того, чтобы потом устранить, а чтобы, опираясь на подлинное знание высшей мудрости, осознать как сопричастное. Именно это знание и есть самое трудное — слишком легко улетучивается оно и теряется в отговорках и увертках, в глупости.

Чтобы правильно понять символическую роль зверей отшельника Заратустры, а также его собственную роль и не впадать в романтические заблуждения, необходимо поразмыслить над глубоким понятием уединения. Пребывать в уединеннейшем уединении не означает содержать этих зверей для компании и времяпровождения — это означает иметь силу оставаться в их присутствии верным самому себе и не позволять им улетать. Поэтому в конце предисловия Заратустры говорится: «...прошу я гордость свою всегда сопутствовать моей мудрости! И если некогда покинет меня мудрость моя — ах, как же любит она улетать! — пусть тогда уж улечится и гордость моя вместе с моей глупостью! — Так начался закат Заратустры» (VI, 30). Вот уж действительно странный закат, начинающийся с того, что он предоставляет себя высочайшей возможности становления и бытия.

Стоит, пожалуй, кратко резюмировать, что именно символизируют орел и змея как звери Заратустры: 1) круговое парение и сворачивание кольцами — круг и кольцо вечного возвращения; 2) сущность зверей, гордость и мудрость — внутренняя позиция (*die Grundstellung*) и вид знания (*die Wissenart*) учителя вечного возвращения; 3) звери как спутники в уединении — высочайшие требования к самому Заратустре, тем более неумолимые требования, чем меньше они высказываются как положения, правила или предостережения, чем больше в непосредственном присутствии символов говорят о существенном из сути последних. Символы многое говорят лишь для тех, кто обладает образной силой (*die bildende Kraft*) для формирования мысли. Как только поэтическая и, значит, высшая образная сила отмирает, умолкают и символы, ниспадая до «декорума» и «аксессуаров» (ср.: сегодня звери как аллегории «евангелистов»).

β) Начало заката Заратустры:  
призывание глубин мысли о вечном возвращении

После разговора о зверях Заратустры мы уже немного подготовлены к пониманию главы, в которой, как и в недавно обсуждавшейся главе «О видении и загадке», речь идет непосредственно о вечном возвращении; обе главы находятся между собой в тайном соответствии. Итак, четвертая от конца третьей части глава — «Выздоровливающий». Именно в этой главе звери Заратустры говорят с ним о том, что сами и символизируют, о вечном возвращении. Они говорят с Заратустрой, находясь у него и оставаясь в его уединении до определенного момента, в который осторожно удаляются, оставляя его одного, то есть поступают совершенно иначе, чем другие животные. Их присутствие у Заратустры означает, что они всё еще в поиске — всё еще пытаются выяснить, становится ли он тем, кто он есть, обретает ли в своем становлении собственное бытие. Однако становление Заратустры начинается с его заката. Сам же закат завершается выздоровлением Заратустры. При этом очевидны признаки глубочайшей внутренней борьбы. Только поняв эту борьбу, можно приблизиться к пониманию тяжелейшей мысли.

Согласно нашему предварительному разъяснению, основное — само учение о вечном возвращении. Однако при этом никак нельзя абстрагироваться от стиля произведения — мы должны исходить из того, что именно и как происходит; и само учение тоже надо стараться понять, обращая особое внимание на то, как ему учат, то есть мы должны рассматривать его во взаимосвязи с учителем — кто он такой и каким образом учение, в свою очередь, определяет учителя. Особенно там, где положения учения выражены наиболее ясно, ни в коем случае нельзя забывать об учителе или о том, кто излагает учение.

В какой ситуации находится Заратустра в начале главы и что происходит далее? Завершив морское

путешествие, он снова вернулся в свою пещеру. Вскоре после возвращения однажды утром он вскочил со своего ложа, закричал как безумный, жестикулируя так, «будто еще кто-то остался лежать на ложе, не желая вставать» (VI, 314). Заратустра закричал страшным голосом, чтобы пробудить этого другого, пробудить окончательно. Этот другой — его бездонная мысль, пребывающая рядом, но всё еще чуждая, его собственная последняя глубина, которую он еще не поднял в свою высочайшую высь, в полностью пробужденную жизнь. Мысль пока еще рядом, пока еще не воплотилась в нем и не стала единой с ним — и потому пока еще по-настоящему не мыслится. Отсюда ясно, что должно произойти: весь смысл и вся мощь тяжелейшей мысли должны теперь подняться и выйти на свет. Заратустра кричит на нее, называя «сонным червяком». Смысл образа напрашивается сам собой: лежащий на полу сонный и чуждый червяк — противопоставление бодрствующей, дружески обвивающейся змее, широкими кругами парящей в вышине. Это призывание самой бездонной мысли нагоняет на зверей Заратустры страх, однако они не бросаются в испуге прочь, а, наоборот, приближаются к нему, тогда как все остальные окрестные твари разбегаются. Только орел и змея остаются. Остаются, чтобы в глубочайшем уединении пролить свет на то, что они, собственно, символизируют.

Заратустра призывает к себе свою последнюю глубину и таким образом приводит себя к самому себе. Он становится тем, кто он есть, и признает себя таковым, он — «защитник жизни, защитник страдания, защитник круга». Жизнь, страдание, круг — не три различные реалии, но взаимосвязанное единое: сущее в целом, к которому принадлежит страдание, бездна, и которое *есть*, поскольку возвращается, обращаясь по кругу. Эти три реалии — одно, они раскрывают свою неразрывность, через высшее «Да!» Заратустры сливаясь (то есть продумываясь) в своем единстве. В высочайшее мгновение, когда мысль постигнута, когда она по-настоящему мыслится, Заратустра

воскликает: «О радость!» — но это «О радость!» звучит одновременно и как «О горе!» — победа, которая, сознавая себя закатом, преодолевает как величайшую опасность еще и самое себя.

После того как это произошло, Заратустра упал замертво и долго лежал словно мертвый, придя же в себя, пролежал еще семь дней и ночей; «но звери не покидали его ни днем, ни ночью»; так оставался он в своем уединении. Только орел, самый гордый из всех зверей, улетал и приносил всякую пищу. Это означает: Заратустра не теряет самого себя, продолжает кормить свою гордость и сохраняет уверенность в своем призвании, несмотря на то, что, совершенно подавленный, прикован к ложу и что мудрость его о нем не заботится, и он не может воспользоваться собственным знанием. Среди прочего орел приносит «желтые и красные ягоды», что ассоциируется с упоминавшимися ранее (часть III, «О духе тяжести»; VI, 284) «глубоким желтым» и «огненным красным» — цветами, отвечающими вкусу Заратустры, — цветом глубочайшего заблуждения, иллюзии, и цветом высочайшей страсти и пламенной воли.

γ) «Маленькая пропасть» между поверхностным и подлинным пониманием учения о вечном возвращении

Через семь дней «решили звери Заратустры, что пришло время заговорить с ним» (VI, 316). Заратустра уже достаточно окреп, чтобы по-настоящему мыслить тяжелейшую мысль — свою последнюю глубину и чтобы высказываться о ней; единственное же, о чем орел и змея, уединеннейшее уединение, могут и хотят говорить, — это о вечном возвращении. Начинается беседа зверей с Заратустрой, главной темой которой вскоре становится мысль мыслей. Последняя не излагается как «теория», а раскрывается исключительно через беседу, ведь, высказываясь, беседующие должны иметь смелость и сами продвигаться

вперед. Лишь в беседе выявляется, как далеко они в состоянии продвинутся и насколько весь разговор — не просто пустая болтовня.

Начиная беседу, звери говорят Заратустре, что мир ждет его словно сад. Они догадываются, что ему открылось какое-то новое знание — знание о мире в целом. Это радость — войти в преображенный мир, потому что всё вокруг отныне озаряется светом нового знания и хочет свыкнуться с новым призванием, тем самым одаряя знание глубоким подтверждением и излечивая искателя от болезни вопрошания — вот что имеют в виду звери, говоря Заратустре: «Всё вокруг тоскует по тебе... Всё вокруг хочет быть целителем твоим!». Ну а Заратустра? Он слушает зверей с удовольствием, хотя и понимает, что это — просто слова; однако после такого уединения мир, где беззаботно болтают, играют словами, беседуют, кажется ему садом. Он знает: благодаря этому страшная тайна сущего окутывается приятной веселостью, скрывается беспечными разговорами. В действительности мир, разумеется, вовсе не сад и никак не может быть для Заратустры садом; тем более если под садом подразумевается красивейший безмятежный уголок, где можно спрятаться от сущего. Философское миропонимание Ницше не предполагает тихого, спокойного места, где мыслитель мог бы праздно прогуливаться, как некогда философ Эпикур в своем «саду». Разговоры зверей о саде имеют следующий подтекст: отказ от тихого, спокойного места посредством обращения к миропониманию, соответствующему трагическому знанию. Сюда же относится еще одно важное замечание: «Уединение *на некоторое время* необходимо для оздоровления и проникновенного утверждения в своей сути. [Но:] Новая форма общения: воинственно утверждаться. Иначе дух становится вялым. Никаких “садов” и [никакого] “бегства от толпы”. Война (но без пороха!) между различными мыслями! и их владетелями!» (1882/84; XII, 368).



Звери говорят Заратустре о его новом знании, подбирая весьма соблазнительные выражения, чтобы проверить, не слишком ли он упивается им. Однако Заратустра понимает, что в действительности слова и интонации — лишь «иллюзорные мосты и радуги между вечно разъединенным» (VI, 316). Когда беседуют об очень уж схожем, как бы просто об одном и том же, лгут наиболее изощренно, «ибо над самой маленькой пропастью труднее всего навести мост». К чему относятся эти слова Заратустры? К тому, разумеется, о чем исключительно и ведется беседа — к миру, к сущему в целом. Какой ответ дал карлик, решая загадку? Расходящиеся в разные стороны от ворот дороги встречаются в бесконечности, всё движется по кругу, всё есть круг. А кем называл себя Заратустра, в отличие от карлика отнесшийся к тяжелейшей мысли со всей серьезностью и мысливший ее из своей последней глубины? Тоже «защитником круга». Таким образом, карлик и Заратустра говорят одно и то же. Между ними лишь «маленькая пропасть»: всё зависит от того, кто именно произносит одно и то же слово. Однако слово «круг» — всего только иллюзорный мост между «вечно разъединенным». Круг и круг — вовсе не одно и то же. Выясняется, что когда речь заходит о сущем в целом, иллюзия единогласия наиболее велика, а подлинное понимание, принимающее во внимание, кто именно говорит, наиболее затруднено. Особенно не задумываясь, каждый может сказать: сущее «есть» и сущее «становится», полагая, что это одно и то же и что всем это понятно, и всё же в таких разговорах «человек танцует над вещами». Но и самый обычный человек, не ведающий богатства и ступеней подлинного мышления, тоже нуждается в этом танце и пустых словах, чему Заратустра только рад, понимая, однако, что это всего лишь иллюзия и сад сей — не мир: «Мир глубок — глубже, чем когда-либо думал день» (часть III, «Перед восходом солнца»; VI, 244).

Итак, Заратустра не позволил зверям обольстить себя речами о том же, о чем он думал семь дней и ночей,

уверившись в своих подозрениях, когда все вокруг, вроде бы вторя ему, стали запросто, как само собой разумеющееся, повторять: «Всё движется по кругу». Но звери возражают: «Для тех, кто мыслит как мы, все вещи танцуют сами по себе» (VI, 317). Мы не отплясываем над вещами, а созерцаем их собственный танец и их движение: ты можешь нам доверять. Затем говорят они о мире — о том, как он выглядит под новым солнцем учения о вечном возвращении: «Всё уходит, всё возвращается — вечно катится колесо бытия. Всё умирает, всё вновь расцветает — вечно длится год бытия. Всё разрушается, всё строится вновь — вечно возводится тот же дом бытия. Всё разлучается, всё снова встречается — вечно верно себе кольцо бытия. В каждый миг начинается бытие; вокруг каждого “здесь” вращается сфера “там”. Центр — повсюду. Путь вечности — кривая».

Так говорят звери Заратустры, чего не должны были делать те, которые являются самими собой, лишь паря широкими кругами и свиваясь в вышине кольцами. Возможно ли с помощью красивых слов и всё новых образов выразить вечное возвращение равного, как это делают они? Несмотря на разительное отличие речи зверей от презрительного бормотания карлика, нельзя не заметить определенной каверзной схожести. Карлик говорит: «Истина (то есть подлинное сущее в его движении во времени) крива» (VI, 231), а звери: «Путь вечности — кривая». Возможно, речь зверей всего лишь ярче, искуснее, богаче, но по сути та же, что и речь карлика, обвиненного Заратустрой в слишком легком отношении к делу. Как мы видим, даже речь собственных зверей, изложивших учение красивейшими словами, не может ввести Заратустру в заблуждение: «Ах вы, проказники! Ах вы, шарманщики! — ответил Заратустра и вновь заулыбался. — Как же хорошо вам известно, что должно было произойти в эти семь дней!» (VI, 317). Однако сия осведомленность зверей таковой вовсе не является — последнюю фразу Заратустра

говорит иронически, давая понять, что им вообще ничего неизвестно. Звери — шарманщики, они уже превращают его с таким трудом обретенное слово о вечном возвращении равного в песенку под шарманку и просто напевают ее, зная о сути столь же мало, сколь и карлик. Как только всё стало серьезным и зловещим, последний сразу исчез — в тот самый миг, когда пастух должен был откусить голову черной змее. Карлик ничего не узнал о подлинном постижении кольца колец, которое невозможно без постоянного преодоления сопутствующего учению ужаса: ведь если всё возвращается, всякое решение, всякое усилие и всякое стремление теряют свой смысл; если всё движется по кругу, нет ничего стоящего, и это учение тогда ведет лишь к полнейшей скуке и в конечном счете к отрицанию жизни. Даже звери Заратустры, несмотря на красивейшие речи о кольце бытия, по сути дела, похоже, все-таки упускают главное. Даже его звери склонны вести себя как люди: они удаляются, как карлик, или же просто смотрят и пересказывают, что получается, если всё движется по кругу: уютно присаживаются перед сущим на корточки, глазают на его вечные перемены и описывают его в прекраснейших образах. Они и не подозревают, что происходит и с чем имеет дело подлинное мышление сущего в целом, — не ведают, что такое мышление — это бедственный крик.

Но что обычно случается, если этот крик всё же доносится до людей? Когда великий человек страдает, прибегает маленький со своим состраданием. Всякое же сострадание всегда остается лишь где-то рядом и вне, и его участие состоит исключительно в том, что своими мелкими утешениями оно умаляет и фальсифицирует страдание, а также замедляет подлинное познание, препятствует ему. Состраданию неведомо, что даже страдание и величайшее зло (зло, которое вползает в глотку, душит и заставляет кричать) нужны человеку «для его же блага». Именно это знание — которое душит — и необходимо обрести, если хотят мыслить сущее в целом.

Тем самым объяснено существенное различие между обычным наблюдением и разумением, с одной стороны, и подлинным познанием — с другой, между которыми нельзя навести никаких мостов; намечено упущенное карликом, соприкасаясь с чем только и можно понять вечное возвращение и без чего последнее превращается в песенку под шарманку и пустую болтовню. Может показаться удивительным, что кроме этой песенки содержание учения больше вообще нигде не раскрывается: Заратустра не противопоставляет ей никакого другого объяснения, и в дальнейшей беседе обсуждается лишь, как следует и как не следует понимать учение. Тем не менее в этом «как» содержится и весьма существенный намек на «что».

Последуем этому намеку и, вникая в его суть, спросим: почему учение становится монотонной шарманочной песенкой? Потому что умирающее, преходящее, гибнущее, всякое разрушение и отрицание, всякая напасть и всякое зло хотя и признаются, но, в сущности, признаются как то, что при круговращении и само является мимолетным, поскольку неизбежно сменяется другим, лучшим. Таким образом, всё постоянно уравнивается, что приводит к равнодушной безучастности. Споры и столкновения уплощаются и низводятся до простого разнообразия мнений, человек в отношении целого получает удобную формулу и сторонится всяких решений.

Теперь можно вернуться к рассматривавшейся ранее главе и спросить: вследствие чего карлик слишком легко подходит к объяснению аллегории ворот и двух дорог? Заратустра намекает на это, еще раз предлагая карлику взглянуть на сами ворота — на мгновение. Как понять этот намек? Карлик видит только две уходящие в бесконечность дороги, размышляя приблизительно так: поскольку обе дороги уходят в бесконечность («вечность»), там они и встречаются; поскольку же в бесконечности — где-то очень далеко от меня — круг замыкается, всё возвращающееся в своем упорядоченном разнообразии следует друг за другом

и проходит через ворота. Карлик не обращает внимания на несколько отчужденное замечание Заратустры, что дороги «сталкиваются лбами» в воротах. Как такое возможно, если всё всегда следует одно за другим, сообразно течению времени: «еще-не-сейчас» превращается в «сейчас», которое затем превращается в «уже-не-сейчас» и так далее без конца? Две дороги — прошлое и будущее — всё же не сталкиваются, но следуют друг за другом.

И тем не менее столкновение происходит. Но только для того, кто не остается зрителем, а *сам становится* мгновением — сам действует в будущем и притом не забывает и прошлое, принимая и утверждая его. Кто пребывает в мгновении, обращен в обе стороны: для него прошлое и будущее движутся навстречу друг другу. Движущемуся навстречу он позволяет столкнуться в себе, не допуская их остановки, когда раскрывает и выдерживает противоречие минувшего и предстоящего. Видеть мгновение — значит в нем пребывать; пребывать же в мгновении — значит выйти во всю широту свершившегося настоящего и во всю его историчность (*in die ganze Weite der erfüllten Gegenwart und ihre Geschichtlichkeit hinausstehen*). Карлик, однако, держится в стороне, присев поблизости на корточки.

Что всем этим сказано о подлинном мышлении мысли о вечном возвращении? Весьма важное: каким будет будущее — дело решения: кольцо замыкается не где-то в бесконечности — его неразрывно связует мгновение, которое есть центр противоречий; чему возвратиться — если оно возвратится, — решается мгновением и силой, преодолевающей все возникающие противодействия. Самое трудное в учении о вечном возвращении, подлинная его глубина — присутствие вечности в мгновении, причем мгновение — вовсе не преходящее «сейчас», не проносящийся перед наблюдателем мимолетный миг, но столкновение будущего с прошлым. В мгновении вечность становится самой собой и определяет, *как именно* всё возвращается. Но это самое трудное является вместе с тем и самым великим,

которое необходимо понять и которое навсегда закрыто для маленьких людей. Да, маленькие люди тоже *есть*, и, как и всякое сущее, тоже вновь и вновь возвращаются, устранить их невозможно: они относятся к напастям, к неприглядной стороне бытия, но и ей, если мыслится сущее в целом, также должно сказать «Да».

Сие ужасает Заратустру, и, когда он начинает мыслить свою бездонную мысль в ракурсе этой бездны, звери «больше не дают ему говорить». Когда Заратустра осознает необходимость возвращения в том числе и маленького человека, когда готов сказать «Да» также и тому, что на долгое время ввергло его в усталость, печаль и болезнь и от чего он хотел избавиться, когда этим «Да» он побеждает болезнь и становится выздоравливающим, звери вновь берут слово. И снова говорят о том же: мир — это сад; и снова призывают Заратустру выйти; но теперь говорят они пространней и зовут его в сад не только, чтобы он увидел, как всё вокруг тоскует по нему, но и чтобы он научился пению у певчих птиц: «Ибо пение — для выздоравливающих». Попытка принять мысль о вечном возвращении как скучное бормотание об очевидном или как вдохновенную речь преодолена.

#### д) Конец заката Заратустры:

понимание заката из вечности мгновения

Итак, беседа зверей с Заратустрой возвращается в старое русло, но на этот раз они обращаются к преодолевшему болезнь и примирившемуся с бытием надоедливому маленькому человеку, необходимость существования коего теперь осознана.

Теперь Заратустра соглашается со зверями, призывающими его спеть об утешении, которое он нашел в эти семь дней, обретя самого себя; однако в то же время он снова предостерегает их против желания превратить это в уличную песенку. Имеется в виду, что тяжелейшую мысль

как победную мысль выздоравливающего сначала должно *выразить в песне*, причем отразить в ней и образ самого ее мыслителя. Эта песнь (то есть поэзия «Так говорил Заратустра»), всегда оставаясь *уникальной* и никогда не превращаясь в шарманочную, сама должна стать излечением. Потому и называет себя Заратустра не только отгадчиком загадок, но и поэтом. Поэт *и* отгадчик загадок... не только поэт... и не только поэт, к тому же еще и отгадчик загадок, а тот и другой в изначальном единстве, то есть в конечном счете некто третий. Потому для поэзии этой, если она отвечает своей задаче, никак не подходит шарманка — для нее нужно сначала создать новый инструмент, новую лиру для новых сказаний и песен. Звери всё это понимают (они же звери Заратустры) и заводят речи тем более близкие Заратустре, чем ближе подходит он к самому себе и своей задаче: «лучше сделай себе лиру — новую лиру!». «Ибо хорошо знают звери твои, о Заратустра, кто ты такой и кем должен стать: *ты — учитель вечного возвращения*, — вот отныне судьба твоя!» (VI, 321).

Если он призван первым возвещать это учение, не должен ли прежде постичь его сам как ученик? Не должен ли понять, что «великая судьба» (в силу самого учения) станет для него также и величайшей опасностью... и болезнью? Лишь если учитель постигает себя исходя из самого учения и понимает себя как необходимую жертву — как того, кому предстоит закат и погибель, поскольку он — переход, — лишь в том только случае, если он к тому же благословляет свой закат и погибель, находится он у цели и в конце пути. «Так *кончается* закат Заратустры» (слова зверей).

Закат (*der Untergang*<sup>1</sup>) имеет здесь два смысла: подразумевается 1) заход [уход] (*der Weggang*) как переход (*der Übergang*) и 2) погибель, нисхождение (*der Hinuntergang*) как познание бездн. Этот двойной смысл следует также из правильного понимания вечности во временности заката.

<sup>1</sup> *Der Untergang* имеет два главных значения: «закат (*светила*)» и «погибель». — *Прим. переводчика.*

В перспективе вечности сам закат — это мгновение, но не только как уносящееся в прошлое «сейчас», как чистое мимолетное, то есть самое краткое и самое преходящее, но и как самое полное, где царит ярчайший блеск существа в целом — как мгновение, в котором постижима вся полнота возвращения. Символ тому — свернувшаяся кольцом змея, живое кольцо. В этом образе змеи данная взаимосвязь вечности и мгновения сливается для Ницше в их единство: живое кольцо змеи — вечное возвращение и мгновение. В одном из более поздних высказываний (Воля к вл., п. 577, 1887; XVI, 75) Ницше противопоставляет свое понимание вечности поверхностному, подразумевающему под вечностью «вечно-неизменное»: «Против ценности вечно-неизменного (наивность Спинозы, равно как и Декарта) — ценность самого краткого и самого преходящего, соблазнительный золотистый блеск на брюхе змеи *vita*». Звери продолжают речь, и наконец Заратустра понимает, о какой вечности они ему возвещают — о вечности мгновения, которое обнимает в себе всё: о вечности заката.

Слушая эти слова зверей, Заратустра ничего не отвечает: «тихо лежал он... ибо беседовал со своей душой». «Змея же и орел, видя его в таком молчании, почтили окружавшую его великую тишину и осторожно удалились» (VI, 323).

В каком же молчании пребывает Заратустра? Он молчит, поскольку полностью погрузился в беседу со своей душой; поскольку понял, кто он такой, и стал тем, кто он есть. Постигнув, что бездна принадлежит высоте, преодолел он и зло, и напасти. Преодоление зла — не устранение последнего, а признание его необходимости. Покуда от зла лишь с отвращением уклоняются — покуда презрение рождается из отвращения, остается такое презрение зависимым от презираемого; и только когда презрение из любви перерастает в задачу, превращаясь в «прохождение мимо» благодаря признанию необходимости и зла, и страдания, и разрушения, — только тогда в молчании любящего «проходящего



мимо» рождается великая тишина, окружающая ставшего самим собой. Лишь когда эта великая тишина окружила Заратустру, нашел он свое уединеннейшее уединение, которое отныне не имеет ничего общего с отстранением от жизни, наоборот — является его противоположностью. И звери его уединения почтили эту тишину — позволили ей проявиться во всей полноте, «осторожно удалившись». Отныне гордость орла и мудрость змеи стали неотъемлемыми составляющими сущности Заратустры.

*§ 6. Несколько слов о внутренней связи  
двух объяснений учения о вечном возвращении  
и о том, каким образом мы размышляли о них*

Заратустра сам стал героем, поскольку проникся мыслью о вечном возвращении, приняв ее как величайшую тяжесть. Теперь Заратустра — знающий: он знает, что самое великое и самое ничтожное неразрывны и возвращаются вновь и вновь и что посему и величайшему учению о кольце колец тоже суждено превратиться в песенку под шарманку, которая всегда будет сопутствовать его подлинному провозвестию. Теперь Заратустра — тот, кто одновременно идет навстречу своему высшему страданию и своей высшей надежде. Вспомним вопрос Ницше: «*В чем состоит героическое?*» (то есть что делает героя героем?), и его ответ: «Одновременно идти навстречу своему высшему страданию и своей высшей надежде» (Вес. наука, п. 286; V, 204). Но вспомним также и мысль, которой мы решили придерживаться в самом начале лекции: «Вокруг героя всё становится трагедией». «Создав сверхчеловека, распростеря вокруг него великое покрывало становления и утвердил над ним полуденное солнце» (п. 693; XII, 362, написано в период работы над «Заратустрой»). Покрывало становления — это возвращение как истина о сущем в целом, а полуденное солнце — мгновение самой короткой тени,

ярчайшая яркость, символ вечности, возвращение в свете этой вечности. Когда в бытие привносится «величайшая тяжесть», *incipit tragoedia*. Тем самым раскрывается внутренняя взаимосвязь названных так двух последних разделов «Веселой науки», в которых впервые говорится об учении о возвращении: становится ясно, что должен быть создан образ мыслителя вечного возвращения равного.

Вместе с Заратустрой начинается для Европы «трагическая эпоха» (Воля к вл., п. 37; XV, 166); трагическому знанию ведомо, что «сама жизнь» (сущее в целом) порождает страдание, разрушение, муки, которые, однако, не являются аргументами против нее (Воля к вл., п. 1052; XVI, 391). Согласно обычному, даже наиболее углубленному представлению, с трагическим связаны лишь вина, закат, конец, безнадежность. У Ницше понятие трагического и трагедии совершенно другое, существенно глубже: трагическое в его смысле *против* всякой «покорности судьбе» (Воля к вл., п.1029; XVI, 377), хотя и вряд ли ему вообще необходимо быть «против» чего-то. Трагическое, по Ницше, не имеет ничего общего с мрачностью саморазрушительного пессимизма, но также и со слепой восторженностью погрязшего в пустых желаниях оптимизма; трагическое в смысле Ницше вообще выпадает из подобных противопоставлений уже потому лишь, что является позицией *воли* и, следовательно, *познания* в отношении сущего в целом и что его основной закон заключается в борьбе как таковой.

Указанная взаимосвязь двух разделов, посвященных мысли о вечном возвращении равного, одновременно раскрывает и внутреннюю связь первого и второго объяснений, данных в «Веселой науке» и в «Так говорил Заратустра».

Теперь необходимо немного поразмыслить над уже сказанным. Однако если ранее не сделано никаких реальных шагов, такое размышление, разумеется, останется безрезультатным.

Итак, мы изложили два объяснения Ницше его главной мысли, но не просто пересказали и повторили основные положения, а дали еще и некое толкование. Оно касается различных аспектов: в первом объяснении мы акцентировали внимание на трагическом познании и трагическом характере сущего вообще, во втором — прежде всего на «мгновении» и тем самым на позиции, с которой должно размышлять о вечном возвращении равного, и на том, каким образом такое мышление действительно начинается. Отсюда ясно: поставленное под вопрос сущее в целом совершенно не похоже ни на что известное — просто так, опираясь на чьи-то определения, к нему не подступиться — здесь надо действовать иначе.

По ходу дальнейшего изложения учения Ницше о вечном возвращении мы будем с необходимостью выдвигать всё больше сущностно взаимосвязанных перспектив, причем все они будут направлены к одному центру. Чтобы ошибочно не считать наше изложение простой ретроспекцией взглядов и мнений Ницше, следует обратить на это особое внимание. В этих постоянных отступлениях и рассуждениях на взаимосвязанные темы уже намечаются черты того, что впоследствии объединится в единое целое и поможет понять метафизическую концепцию Ницше.

Книгу «Так говорил Заратустра» обычно считают апогеем творчества Ницше. Написанное после 1884 года расценивают лишь как пояснения и повторения либо как отчаянную попытку всё же привести, наконец, в действие высказанное в «Заратустре»; короче говоря, полагают: после «Заратустры» Ницше больше так и не продвинулся вперед. Подобное суждение, обычно весьма охотно применяемое к великим мыслителям, — верный знак, что больше так никуда и не продвинулся отнюдь не мыслитель, а всё понимающий его толкователь, довольно неумело закамуфлировавший свои затруднения глупыми школьными поучениями. Мы снимаем вопрос, продвинулся или всё же так и не продвинулся Ницше вперед после «Зарату-

стры», но вовсе не потому, что это еще якобы не выяснено, а потому, что в отношении мыслителя вопрос сей вообще бессмыслен. Когда в своем мышлении он действует как подлинный философ, то уже находится «дальше», чем сам знает или может узнать. Кроме того, «продвинулся» и «не продвинулся дальше» — вообще неприменимая к данному случаю характеристика — она относится к сфере «науки» и «техники», где прогресс необходим, вследствие чего очень важно и «продвижение». В философии нет прогресса, и поэтому нет также и регресса. В ней, как и в искусстве, ставится лишь вопрос, есть она или ее нет.

*§ 7. Третье объяснение учения  
о вечном возвращении, данное  
в «По ту сторону добра и зла»*

а) Бого-отступничество (die Gott-losigkeit)  
в философии Ницше

Ну а теперь мы просто отметим, что в опубликованном спустя два года после третьей части «Заратустры» произведении под названием «По ту сторону добра и зла» (откуда взята мысль, которой мы придерживаемся) содержится третье объяснение мысли о вечном возвращении равного. Примечателен подзаголовок произведения: «Прелюдия к философии будущего». Применительно к философии, которая больше уже никуда не должна продвигаться, название весьма странное!

Также и в отношении третьего объяснения принципиально важно сначала выяснить, где, в каком контексте оно дается. Интересующие нас разделы (п. 45—62) находятся в третьей главе «По ту сторону добра и зла», называемой «Сущность религиозности» (VII, 67). Довольно парадоксально, поскольку Ницше считается «атеистом». Действительно, Заратустра постоянно называет себя в своих речах «безбожником» и активно проповедует, что

«Бог умер». В самом начале своих странствий Заратустра встречается в лесу со старцем и вступает с ним в беседу. Но позже, «когда Заратустра остался один, так сказал он в сердце своем: “Возможно ли! Этот старый святой в своем лесу еще даже не слышал, что *Бог умер!*”» (Зарат., Предисловие, п. 2; VI, 12). Что же может сказать о «сущности религиозности» тот, чья жизнь и суждения определяются подобным знанием, что может сказать об этом Заратустра и, следовательно, сам Ницше? Послушаем сами. В разделе под номером 56 третьей главы говорится: «Кто, подобно мне, с какой-то загадочной страстью долго старался продумать пессимизм до самой глубины и высвободить его из полухристианской, полунемецкой узости и наивности, в сопровождении каковых он наконец предстал в этом столетии, а именно — в образе шопенгауэровской философии; кто однажды действительно взглянул с высоты — находясь по ту сторону добра и зла, а не в иллюзиях и власти морали, как Будда и Шопенгауэр, азиатским и сверхазиатским оком вглубь самого мироотрицающего образа мыслей, тот, благодаря, быть может, именно этому, даже и не желая того, узрел обратный идеал: идеал веселейшего, полного жизни и мироутверждения человека, который не только научился мириться и ладить с тем, что было и есть, но хочет его повторения — причем безо всяких изменений, *именно как оно было и есть* — во веки веков, ненасытно призывая *da capo*<sup>1</sup> и обращаясь при этом не только к себе, но ко всему сценарию и спектаклю, и не только к спектаклю, но, в сущности, к Тому, кому этот спектакль необходим, кто делает его необходимым, поскольку снова и снова становится необходим сам себе — делает себя необходимым... Что? Не это ли — *circulus vitiosus deus?*» (VII, 80).

Очень важно (но сейчас мы не будем это обсуждать), что весь раздел написан одним предложением, в слож-

<sup>1</sup> Начать с начала (*фр.*). — Прим. переводчика.

<sup>2</sup> Порочный круг Бога (*лат.*). — Прим. переводчика.

ной языковой структуре которого отражена структура определенной существенной мысли. Подобные разделы позволяют предположить, каким было бы главное произведение Ницше, имей он возможность его закончить. Прежде всего, однако, обратимся к «содержанию». Трудно поверить собственным глазам и ушам: *circulus vitiosus deus*? *Circulus*: круг, кольцо — вечное возвращение, но *vitiosus*; *vitium*: недуг, болезнь, разрушительное; *circulus*, круг, который вновь и вновь как необходимое возвращает это *vitium*; этот отвратительный круг, *circulus vitiosus* и есть *deus*? Сам Бог? Вечное возвращение равного, общее свойство сущего в целом: мир. «А вокруг Бога всё становится — ...чем?... быть может, “миром”?» — спрашивается в том же произведении (По ту стор., п. 150, VII, 106). Мир и Бог, таким образом, одно и то же? Подобные учения принято называть пантеизмом. Учит ли Ницше пантеизму? Или же здесь просто задается вопрос? Спрашивается: «Не это ли — *circulus vitiosus deus*?». Был бы это пантеизм, следовало бы сначала спросить, что, собственно, такое *πᾶν*, целое, и что такое *Θεός*, Бог. В любом случае, однако, налицо *вопрос!* Значит, Бог не умер? И да, и нет! Разумеется, умер, но какой Бог? Умер «моральный», христианский Бог — «отец», у которого ищут спасения, «личность, персона», с которой ведут переговоры и которой рассказывают о своих злоключениях, «судья», которого призывают судить, «воздающий», через которого получают воздаяния за «добродетели», — умер тот Бог, с которым обдeldывают свои «дела». (Разве прежде кто-либо требовал платы за подлинную добродетель? Разве мать когда-либо требовала платы за свою любовь к ребенку?) Когда Ницше говорит: «Бог умер», имеется в виду этот, и только этот, «моральный» Бог. Он умер потому, что люди убили его. А убили они его потому, что исчислили сообразно своим потребностям в воздаянии и тем самым сделали маленьким его величие как Бога. Этот Бог лишился власти, поскольку был «заблуждением» людей, отрицающих и жизнь, и себя

(Сум. ид., VIII, 62). В период предварительной работы над «Заратустрой» Ницше как-то сказал: «Бог задохнулся теологией» (XII, 329). Итак, Бог и боги могут умирать? Еще в молодости, году в 1870, готовясь к работе над «Рождением трагедии», Ницше сделал запись: «Я верю древнегерманскому изречению: все боги смертны» (IX, 128).

Такой «атеизм» — дело особое, Ницше никак нельзя отнести к сомнительному обществу поверхностных атеистов, отвергающих Бога на том основании, что его не удастся обнаружить в пробирке, и вместо отвергнутого превращающих в «Бога» свой «прогресс». Недопустимо путать Ницше с теми «бого-отступниками» («Gott-losen»), которые никак не могли отступить от Бога, поскольку никогда не искали, да и неспособны искать никакого Бога. Ницше, безусловно, не был атеистом в обычном понимании, однако нельзя представлять его и «сентиментальным», «романтическим», полухристианским «богоискателем». Да и вообще нельзя превращать такие слова и понятия, как «атеизм» и «бого-отступничество», в апологетику и ярлыки христианства: как будто если что-то не соответствует христианскому Богу, оно уже и «по сути» атеизм; христианский Бог в не меньшей степени может быть мерилom богоотступничества, если он сам в указанном выше смысле «умер». Заратустра называет и сознает себя безбожником. Как таковой испытывает он крайнюю нужду (и тем самым глубочайшую необходимость) создавать самое нужное; однако эта нужда для него — не только несчастье, но одновременно и возможность высшего счастья. И тогда ставит подобного рода бого-отступник вопросы, которые кратко мы выразим так: что осталось бы человеку еще создавать, как мог бы он быть человеком (то есть как мог бы стать тем, кто он есть), если боги просто всегда бы существовали, всегда бы присутствовали? Как камни, деревья и реки? Да разве не должно Бога сперва создать, и не требуется ли величайшая сила, чтобы создавать что-то превыше себя, и разве не должно прежде «пере-

создать» человека — последнего, презренного человека? Разве не нужна человеку тяжесть, чтобы не относиться к своему Богу слишком легко? Отсюда мысль мыслей как величайшая тяжесть, *circulus vitiosus* — отсюда сам круг этот — *deus*? Итак, бого-отступник Заратустра преодолен! Разумеется, однако, продвинулся ли тем самым Заратустра «вперед» или вернулся назад, к христианству, имевшему причины принять для себя единого Бога? Ни то, ни другое, поскольку Заратустра начинает действовать в конце своего пути, на закате, перед погибелью. Такова сущность Заратустры, Ницше никогда не мыслил его другим, и только хромые и уставшие от своего христианства выискивают в утверждениях Ницше дешевые подтверждения своему сомнительному атеизму. Вечное возвращение равного — тяжелейшая мысль, ее мыслитель должен быть героем познания и воли: для него неприемлемо, да он и не может объяснить себе мир и создание мира какой-либо формулой. «Вокруг героя всё становится трагедией». И только в глубине этой трагедии рождается вопрос о Боге, вокруг которого всё становится (но и то — лишь «быть может») миром.

Как мы уже знаем, девятнадцатилетний Ницше в конце повествования о своей жизни спрашивает: «...и где тот Круг, который все-таки объемлет его (человека)? Это Мир? Бог?..». Ответ — теперь снова вопрос: *circulus vitiosus deus*? Круг, однако, уже определился как вечное возвращение равного, но вместе с тем этот *circulus* — *vitiosus*, ужасный; этот ужасный круг объемлет сущее, определяет его в целом, определяет его как мир. Круг сей, равно как и его вечность, можно понять лишь из *мгновения*, вследствие чего и вопрос о Боге, рождающийся в познании страшного круга на собственном опыте, может быть поставлен лишь из мгновения. Бог, таким образом, все-таки только вопрос? Разумеется, «только» вопрос, а не исчисленная убедительная достоверность. Как видно, здесь мы снова приходим к дилемме: «божественнее» ли



Бог в вопросе о нем или же когда он достоверно есть, и как достоверного его можно убрать куда-нибудь подальше и лишь при необходимости призывать? Бог — «только» вопрос, однако как обстоит дело с этим «только»? Но, как и Бог, вечное возвращение, сам *circulus vitiosus* — тоже вопрос, тоже «только» вопрос.

.....

ЧАСТЬ II

СУЩНОСТЬ МЕТАФИЗИЧЕСКОЙ  
КОНЦЕПЦИИ И ВОЗМОЖНОСТЬ  
ТАКОВОЙ В ИСТОРИИ  
ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

ГЛАВА I

О понятии метафизической концепции

§ 19. Слово и понятие «метафизика».  
*Исходный вопрос метафизики: τὶ τὸ ὄν*

При мышлении мысли о вечном возвращении равного мыслимое включает в себя также и самого мыслителя. Но происходит это не потому, что размышляют именно о вечном возвращении, а прежде всего потому, что в данной мысли мыслится *сущее в целом*. Подобная мысль называется метафизической. Мысль о вечном возвращении равного является *метафизической* мыслью Ницше, поэтому сам мыслитель тоже включается в мыслимое. Должна быть особая причина тому, что метафизическая мысль связана у Ницше со столь важным образом, а находится эта причина может лишь в метафизике Ницше. Но это мы сможем понять, лишь когда получим достаточно ясное представление о том, что, собственно, называется метафизикой. Вместе с тем станет понятно, и что такое «концепция», поскольку в словосочетании «метафизическая концепция» «метафизическая» — не просто слово, указывающее на определенный вид концепции, но обозначает целую область, которая через

структуру концепции раскрывается как метафизическая. Итак, что же такое «метафизическая концепция»?

В названии главы, где ставится задача объяснить сущность метафизической концепции, говорится и о возможности таковой в прошлой истории европейской философии. Тем самым подразумеваются различные подходы к метафизическим концепциям и соответствующие исторические последствия, однако прежде всего мы хотим акцентировать внимание на следующем: то, что мы называем метафизической концепцией, принадлежит исключительно европейской истории и самым существенным образом определяет ее. Поскольку метафизическая концепция была возможна лишь *в прошлом*, а искать ее мы будем лишь в будущем, само *прошлое* остается непреодоленным, то есть непонятым в собственной значимости. Прошлую возможность метафизической концепции необходимо обсуждать только в принципиальном смысле, а не пытаться представить ее с исторических позиций. Однако, учитывая сказанное, наше принципиальное обсуждение получится по сути историческим. Из нижеследующего станет ясно, что, собственно, мы имеем в виду.

Тема нашей лекции — метафизическая концепция *Ницше*, но предварительно необходимо хотя бы в общих чертах рассмотреть понятие метафизической концепции. Глубокое исследование невозможно еще и потому, что мы не подготовили для него почву.

Обсуждение понятия метафизической концепции лучше всего начать со слова «метафизическое». «Метафизическое» — то, что принадлежит «метафизике». «Метафизикой» на протяжении столетий называют область тех вопросов философии, в которых последняя видит собственную задачу. Короче говоря, метафизика — это название для *собственно философии*, и потому прежде всего оно относится к основным мыслям философии. Даже обычное, вошедшее в общепринятый лексикон значение этого слова содержит слабый, едва различимый

намек на тот же смысл. Метафизическим называют находящееся на невидимом плане, выходящее за пределы нашего мира, непостижимое. Слово употребляют либо в заниженном смысле, полагая, что невидимый план — всего лишь фантазии и, по сути, бессмыслица, либо, наоборот, нагружают его чрезмерным смыслом, считая метафизику последним и решающим недостижимым пределом. Но в любом случае мысли вращаются в сфере неопределенного, зыбкого, темного и слово означает скорее конец и границу мышления и вопросов, нежели начало мышления и раскрытие вопросов.

Но чтобы понять подлинное значение слова «метафизика», сказанного недостаточно. Слово и его происхождение весьма удивительны, однако еще удивительнее его история. Сила и могущество этого слова, вся его история оказали существенное влияние на формирование европейского духовного мира, а вместе с ним и всего мира вообще. Слова в истории часто оказываются могущественнее, чем вещи и действия. По сути дела, мы очень и очень мало знаем о могуществе слова «метафизика» и об историческом раскрытии этого могущества. Наши знания об истории философии скудны и поверхностны, и мы практически не подготовлены к созидательному обсуждению философии, ее концепций и стоящих за этими концепциями сил. История философии находится в компетенции философии, а не в компетенции исторических наук. Первая философская история философии принадлежит Гегелю, который тоже представил ее не в сочинении, а лишь изложил в своих хайдельбергских и берлинских лекциях.

История философии Гегеля — единственная философская, и таковой она и останется, пока философия в некотором существенном изначальном смысле будет раскрываться исторически из своего собственного основного вопроса. На первый взгляд может показаться, что речь идет всего лишь об иной постановке вопросов в обыкновенном, историческом изложении истории философии. Кроме того,

может показаться, что исследование ограничивается тем, что есть, не имея ни мужества, ни возможности сказать что-либо новое от себя. Такое впечатление остается до тех пор, покуда не в состоянии оценить важность того, что, несмотря на господство техники и техническую «мобилизацию» планеты, а также на «поставленные на службу человечеству силы природы», проявляется и совершенно иное могущество бытия — история. И она не имеет ничего общего с обычным историческим исследованием. Мы разъяснили это, поскольку дальнейшее историческое осмысление сущности метафизики будет очень похожим на краткие выдержки из учебника по истории философии.

«Метафизика» — это название области наиважнейших вопросов философии. Каковы же эти вопросы? Хотя таких вопросов много, все они, в сущности, всегда сводятся к *одному единственному* вопросу. Каждый вопрос, особенно этот *единственный* вопрос философии, также и сам раскрывается в проявляющейся через него ясности. Даже изначальное вопрошание на заре европейской философии уже имело о себе некое знание. Это присущее философскому вопрошанию знание о себе самом состоит прежде всего в том, что самим вопрошанием определяется и постигается то, о чем спрашивается. Философия спрашивает об *ἀρχή*<sup>1</sup>, что переводят как «принцип». Не желая строго и глубоко размышлять, часто считают, будто известно, что значит «принцип». *Ἀρχή — ἀρχεῖν* означает «начинать» и одновременно означает «находиться в самом начале, перед всеми и вся, также и в смысле “начальствовать”, властвовать, господствовать». Однако наши рассуждения о сущности *ἀρχή* будут оправданными, лишь если мы объясним, зачем и почему разыскивается это *ἀρχή*. Не ради какого-то странного события, необычных и скрытых взаимосвязей и действий, но исключительно ради сущего. Сущим мы называем всё, что есть. И если задается вопрос об *ἀρχή* сущего,

<sup>1</sup> Начало (греч.). — Прим. переводчика.

тем самым под вопрос ставится и всё сущее в целом; более того, задавая вопрос об *ἀρχή*, не только спрашивают, но что-то и утверждают о сущем в целом; но и это не всё: в этом вопросе сущее в целом становится зримым — и как сущее, и как взятое в целом.

Когда спрашивают об *ἀρχή*, сущее в целом понимается как находящееся в самом начале своего проявления — речь идет о первых мгновениях вспышки, сияния бытия. Первые мгновения сияния солнца называют восходом солнца, поэтому и мы называем начало явления сущего восходом. Мы задаем вопрос об *ἀρχή* сущего в целом, о его восходе и господстве. Восход и господство сущего в целом должны быть включены в знание, в знание *ἀρχή*, коему ведомо, что́ есть сущее, поскольку оно сущее. Вследствие этого вопрос философии как вопрос об *ἀρχή* можно сформулировать и иначе: что́ есть сущее, которое мы воспринимаем как сущее, — *τί τὸ ὄν ἦ ὄν*; *quid est ens qua ens?*

Вопрос, который мы так сформулировали, можно свести к еще более простой формуле: *τί τὸ ὄν* — что́ есть сущее? Поставить вопрос означает искать ответ, в чем и заключается первая и подлинная задача философии — *πρώτη φιλοσοφία*. Ограничив вопрос философии формулой *τί τὸ ὄν*, европейская философия достигает в своих началах сущностной завершенности. Аристотель, к которому мы относимся как греческому философу, а не как к средневековому томисту, дает абсолютно ясное объяснение вопроса философии. В начале своего важнейшего сочинения он говорит следующее: *καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαί τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν* (*Metaphysik, Z 1, 1028 b 2-4*). «И вопрос, который издревле ставился, ныне и постоянно ставится и доставляет затруднения — это вопрос: что́ есть сущее?».».

Для понимания, то есть для проникновения в этот как будто простой вопрос, важно с самого начала ясно понимать и постоянно иметь в виду следующее: когда спрашивают о сущем в отношении его *ἀρχή*, тем самым

сущее уже определено. Когда спрашивают, откуда и как оно восходит, каким образом появляется в этом восходе, то сущее уже определено как восходящее, появляющееся и господствующее. Такое явленное и воцарившееся сущее греки называли *φύσις* (физика, природа) [см. SS 1935: die Entmachtung der *φύσις*]; это слово гораздо шире и иное по значению, чем наше слово «природа». По крайней мере ясно следующее: в поиске *ἀρχή* мы вместе с тем приближаемся ко всё более определенному представлению о сущем.

Необходимо отметить, что кроме сущего, которое имеет место само по себе, встречается еще и сущее, созданное человеком, например вещь, художественный образ или установленный общественный порядок, но при этом фундаментом и основой для такого сущего всегда служит уже имеющееся сущее в целом. Возвращаясь к сущему в целом, подчеркнем различие между словом *φύσις* и словами *τέχνη*<sup>1</sup>, *θέσις*<sup>2</sup> и *νόμος*<sup>3</sup>.

При серьезном размышлении о сущем его всегда первоначально представляют как *φύσις* — *τὰ φύσει ὄντα* — и с помощью этого представления выясняют, что есть сущее как таковое. С *φύσις* связывают *ἐπιστήμη φυσική*<sup>4</sup>, «физику», которая не имеет ничего общего с современной физикой (зато современная физика имеет к этой «физике» самое непосредственное отношение — гораздо большее, чем она даже подозревает). «Физика» — это взгляд на (и в) сущее в целом, и всегда с особым вниманием к *ἀρχή*. В философском размышлении о сущем (*φύσις*) далее могут встретиться обстоятельные исследования феноменов сущего, к примеру живого и неживого, и могут встретиться исследования, акцентирующие внимание не столько на

<sup>1</sup> Искусство, ремесло, наука (греч.). — Прим. переводчика.

<sup>2</sup> Тезис, положение, назначение, размещение (греч.). — Прим. переводчика.

<sup>3</sup> Обычай, закон (греч.). — Прим. переводчика.

<sup>4</sup> Физическая наука (греч.). — Прим. переводчика.

феноменах сущего, сколько на том, что оно такое, взятое в целом (*καθ' ὅλου*).

Исследования первого рода называют *φυσική* — *scientia physica*, исследования же второго рода определенным образом упорядочивают их, следуют за ними как нечто завершающее. Не случайно во всех сочинениях их всегда помещали после исследований первого рода и связанных с ними теорий познания — после «физики», по-гречески: *μετὰ τὰ φυσικά*.

Из сказанного следует, что в вопросе об *ἀρχή* спрашивается также и о том, что именно определяет и над чем властвует сущее в целом в своем господстве. Вопрос *τί τὸ ὄν* ориентирован вне, за пределы сущего в целом, и в то же время всегда и в обратном направлении — прямо и именно на него. Знание о *φυσικά* не только идет после физики (*post physicam*), но и трансцендентно физике (*trans physicam*). *Μετὰ τὰ φυσικά* — это знание и вопросы о том, что такое сущее как *φύσις*, то есть вопросы о сущем как о сущем. Вопросание об *ἀρχή* — когда задается вопрос *τί τὸ ὄν*, и есть метафизика; или наоборот: метафизика — это те вопросы и поиски, за которыми стоит один вопрос: что есть сущее? Этот вопрос мы называем *исходным вопросом метафизики*.

Вопрос «Что есть сущее?» настолько всеобъемлющий, направленный далеко вне, что с самого начала, да и потом, все размышления, усилия, поиск, которые пробуждает этот вопрос, оказываются подчинены единственному стремлению — найти убедительный ответ. Когда этот вопрос полагают исходным, перестают ставить под вопрос сам этот вопрос. Всякое исследование вопроса сводилось и сводится к попытке найти ответ или разобраться с процессом поиска ответа. В эпоху зарождения европейской философии в Греции, в средневековой христианской Европе и в Новое время вплоть до Ницше делали это самыми разнообразными способами, но всегда держались в рамках исходного вопроса, который считался поставленным раз и



навсегда и уже не рассматривался как вопрос, вопрошающий и о себе. Тем самым вопрос перестал раскрываться в собственной структуре. Из ответов и благодаря ответам на нераскрытый исходный вопрос сложились определенные позиции в отношении сущего как такового и в отношении его *ἀρχή*. Сущее, заранее известное, допустим, как *φύσις*, творение некоего творца или реальность абсолютного духа, и способ, каким оно определялось в своем *ἀρχή*, являлись почвой, на которой (и вместе с тем направлением, в котором) осуществлялся поиск ответа на исходный вопрос. Вопрошающие и те, кто формировал и обосновывал свои важнейшие познания и действия в сфере уже данного ответа на исходный вопрос, с помощью этого вопроса (сознавали они его таковым или нет) обретали определенную позицию в сущем в целом и в отношении сущего как такового. Поскольку эта позиция проистекает из исходного вопроса, рождается вместе с ним, а исходный вопрос по сути и является метафизическим в метафизике, называем мы эту позицию вместе с нераскрытым исходным вопросом *метафизической концепцией*.

И всё же понятие метафизической концепции пока остается неясным. И не только само понятие — все известные исторические концепции тоже остаются неясными и скрытыми, пребывают в себе и для себя. Метафизические концепции, например Платона, средневековых теологов, Лейбница, Канта или Гегеля, воспринимают, как правило, слишком поверхностно, опираясь лишь на высказанные в этих учениях мнения и положения. Иногда обсуждают, что оказало влияние на формирование этих концепций и какое место они занимают в этике как вопросы доказательства бытия Божия или «реальности внешнего мира». Все эти «различные точки зрения» считают попросту существующими и посему постигают как само собой разумеющиеся, не сознавая, что они существуют, лишь если подразумевается метафизическая концепция. Последняя же всегда подразумевается, поскольку познание и мышление с самого

начала находятся в полной зависимости от исходного вопроса, который, однако, не раскрывается.

Понятие метафизической концепции и, следовательно, исторические метафизические концепции становятся ясными и определенными, только когда раскрывается исходный вопрос метафизики и вместе с ним — сама метафизика. Добавим, хотя это теперь и представляется излишним, что подлинная метафизическая оценка некоторой метафизики возможна и плодотворна, лишь если эта метафизика развивается вместе со своей концепцией и если определен способ ее ответа на исходный вопрос. В каждой настоящей философской дискуссии прежде всего должны раскрыться противоположные концепции.

### § 20. *Внутренняя структура исходного вопроса*

Сущность того, что мы называем метафизической концепцией, раскрывается вместе с раскрытием исходного вопроса метафизики. Однако уточнение понятия метафизической концепции вовсе не является главной и перво-степенной причиной для раскрытия исходного вопроса. Таковая причина в том, чтобы заново, притом изначальным образом, поставить исходный вопрос. Но не будем углубляться в это, поскольку тема наших лекций иная. Представим лишь краткие, почти школьные положения, связанные с раскрытием исходного вопроса, однако при этом постараемся объяснить его внутреннюю структуру, правда, тоже, скорее, как схему, в самых общих чертах.

Исходный вопрос европейской философии ставится так: что есть сущее? Разрешение так поставленного и сформулированного вопроса заключается в поиске ответа. *Раскрытие* же так поставленного вопроса, напротив, подразумевает более существенное вопрошание, включение также и себя наряду со всем остальным во все аспекты вопрошания, открывающиеся при углублении в вопрос. Разрешение исходного вопроса сводится к поиску ответа

и тем самым к преодолению вопроса. Раскрытие же исходного вопроса — нечто совершенно иное: это изначальное вопрошание, которое при всем прочем не только не отказывается от поиска ответа, но, наоборот, относится к нему серьезнее и с большей глубиной, чем на то способно разрешение исходного вопроса своими методами. Ответ — всего лишь самый последний шаг вопрошания, и тот ответ, который устраняет вопрос, тем самым уничтожает и себя как ответ и не в состоянии привнести никакой мудрости, а только поддерживает и укрепляет пустые мнения. На всякий вопрос, а тем более на вопрос о сущем в целом, можно ответить по существу, лишь если он правильно поставлен. Исходный же вопрос философии только тогда поставлен правильно, когда он раскрыт. Раскрытие вопроса крайне важно, поскольку преобразует сам вопрос, и исходный вопрос предстает перед нами во всей своей непосредственности. Вот почему мы называем вопрос «Что есть сущее?» исходным в отличие от изначального, предшествующего и приводящего к нему вопроса, который мы называем *основным*.

Можно подумать (особенно при столь беглом изложении темы), что под раскрытием исходного вопроса мы подразумеваем вопрос о самом этом вопросе. Однако вопрос о вопросе для всякого здравомыслящего человека кажется чем-то не вполне нормальным, вычурным и, возможно, безумным, вследствие чего и обсуждение исходного вопроса о сущем тоже представляется заблуждением. Вопрос о вопросе — просто бессмыслица.

В действительности нам только кажется, что раскрытие исходного вопроса — это вопрос о вопросе, и что вопрос о вопросе — это заумная чепуха. Несмотря на опасность, что мало у кого (если, вообще, таковые найдутся) хватит мужества и мыслительных способностей пройти вопрошающим через раскрытие исходного вопроса и при этом столкнуться с чем-то куда более важным, чем просто с вопросом о вопросе или заумными рассуждениями, мы всё

же остановимся — пусть очень кратко — на структуре раскрытого исходного вопроса.

Итак, наш вопрос: *τί τὸ ὄν* — что есть сущее? Мы начинаем раскрытие, следуя естественной направленности вопроса, и при этом постараемся сначала разобраться с тем, с чем прежде всего столкнемся. Что есть сущее? Имеется в виду *всё* сущее — не что-то конкретное, не множество и даже не вся совокупность, но большее, чем совокупность — имеется в виду сущее как нечто целое — заранее данное и *единое*. Кроме этого единого, сущего, нет ничего другого, будь то даже ничто (правда, ничто не является сущим, даже особого рода). Однако не будем сейчас размышлять о ничто, поскольку наша первоочередная задача — очертить сферу, внутри которой мы сможем двигаться, задавая вопрос, что есть сущее, сущее в целом, сущее как единое, исключающее возможность другого. Важно, однако, помнить и в дальнейшем всё время иметь в виду, что на самом первом, предварительном этапе осмысления вопроса о сущем мы сразу столкнулись с ничто.

То, к чему относится вопрос, что определяется (то есть раскрывается) самим вопросом, так сказать, «вопрошаемое», мы называем *областью* вопроса (*das Feld der Frage*). Однако в вопросе об этой области (о сущем в целом) не ставится задача познать всё необозримое разнообразие и затем сознавать себя пребывающим в этом «познанном разнообразии» — речь идет о сущем как о присутствующем, существующем. По сути дела, спрашивается только об одном. Но как нам его назвать? Если мы спрашиваем о сущем лишь в отношении его существования, то есть спрашиваем о сущем как о существующем, то наш вопрос о том, что есть сущее, в действительности вопрос о том, благодаря чему сущее есть сущее, то есть вопрос о самом существовании сущего (по-гречески — о *бытии* [*οὐσία*] сущего).

Раскрывая область вопроса, мы неизбежно сталкиваемся и с *целью* вопроса (*das Ziel der Frage*) — с *бытием*

сущего. Как только мы заговорили об области, сразу выявилась взаимосвязь с ничто, точно так же раскрытие области вопроса неразрывно связано с целью вопроса. На границе области вопроса, если можно так выразиться, находится ничто, точно так же когда говорят об области и цели вопроса, то и в цели — в бытии сущего — тоже оказываются *близко к ничто*, если, конечно, действительно вопрошают, т. е. действительно стремятся к поставленной цели. Ничто представляется чем-то совершенно ничтожным, обычным, которому оказывают слишком большую честь, называя его определенным словом, однако это «обычное» в конце концов оказывается столь необычным, что встретиться с ним можно только в весьма неординарных переживаниях. Обычное в ничто — всего лишь то, что оно имеет способность самоустраняться с помощью, к примеру, таких ничего не значащих слов: ничто абсолютно ничтожно. Небытие сущего следует за бытием сущего так же, как ночь следует за днем. Да и как могли бы мы познать день как день, не будь ночи. Труднейший, но вместе с тем самый верный пробный камень для испытания честности и силы философа — постигает ли он с самого начала в бытии сущего также и близость ничто. Кому в том отказано, окончательно и безнадежно находится вне философии.

Если бы раскрытие вопроса заключалось (к чему часто склоняются и охотно принимают на веру) всего лишь в поверхностной точке зрения на что-то, в непонятных намеках на вопрошаемое или в пространных рассуждениях о цели, то это раскрытие было бы давно завершено. Мы же едва ли находимся даже в начале. Мы ищем и стараемся постичь бытие сущего, из чего неизбежно следует, что в таком случае должно сосредоточиться на самом сущем. О вопрошаемом спрашивается не вообще — что противоречило бы сути вопроса, а вполне конкретно, в определенных *аспектах* (*Hinsichten*). Область вопроса, если рассматривать ее, имея в виду цель, предстает в двух различных аспектах.

О сущем как таковом спрашивается, что́ оно такое, на что оно похоже и, соответственно, как устроено: то есть спрашивается о *конституции* или *устройстве* сущего (*die Verfassung des Seienden*). Вместе с тем как бы ни было устроено сущее, с ним всегда связан *способ существовать* (*die Weise zu sein*): как таковое оно либо возможно, либо реально, либо необходимо, либо существует каким-нибудь другим способом. Кроме области и цели в исходном вопросе, следовательно, подразумеваются и два аспекта сущего — спрашивается и об устройстве сущего, и о его способе существовать. Лишь из того и другого, а также из их взаимосвязи определяется *бытие сущего*.

Исходный вопрос «Что есть сущее?» на первый взгляд, да и при последующих размышлениях, кажется весьма неопределенным — слишком общим, расплывчатым, непонятным. Произвольность поиска будто бы оставляет открытыми все прямые и обходные пути. Всякая попытка подтверждения правильности сделанных шагов кажется безнадежной. И вовсе не удивительно, пока вопрос находится в такой неопределенности! Но даже из нашего краткого обсуждения можно уяснить, что этот вопрос имеет весьма определенную и, похоже, очень богатую структуру, в общем-то, неизвестную и непонятную нам. Эту структуру мы снова благополучно перестанем сознать, как только начнем смотреть на нее с «научных» позиций и пытаться исследовать «научно-техническими» методами, например, для подтверждения правильности сделанных шагов, ожидая чего-то похожего на очевидный, понятный, просчитанный результат некоего «эксперимента».

Подлинное вопрошание и подобные методы разрешения исходного вопроса разделяет бездна, другими словами, при этих методах сущее в целом, то есть область вопроса, никогда не соединится из разрозненных фрагментов сущего в нечто единое. Вместе с тем сам по себе исходный вопрос особым образом связан с некой определенной сферой сущего внутри области вопроса. Это проистекает из самой

сущности вопрошания, каковое чем дальше простирается, тем ближе становится к вопрошаемому, чтобы своим вопрошанием его изучить. И если речь идет о сущем, то последнее сперва тоже должно подвергнуться изучению, при котором, раскрывшись по своему устройству и способу существовать, предстанет как некий особый мир; причем будут выявлены и соблюдены соответствующие законы и ступени. При этом вовсе не безразлично, какие законы сущего используются для изучения, — к примеру, постигается ли неживое исходя из живого или наоборот. Можно лишь констатировать, что во всяком углублении в исходный вопрос для изучения сущего в целом критерием служит *некая* сфера сущего. И исходный вопрос открывает в себе такой *критерий*. Под ним разумеем мы особую заданную сферу сущего внутри сущего в целом, из которой не то чтобы соизмеримо ей производится всё остальное сущее — скорее, в свете которой оно проявляется.

---

## ГЛАВА II

### Общая характеристика метафизической концепции Ницше

#### *§ 21. Понятие метафизической концепции*

Мы рассмотрели содержание и суть мысли Ницше о вечном возвращении равного, причем исходя из соответствующего образа мышления и в соответствующей области действия. Тем самым *заложены основы* для определения *метафизической концепции Ницше и ее роли в европейской философии*. При этом речь идет вовсе не об оценке философии Ницше с какой-то точки зрения. Чтобы понять метафизическую концепцию Ницше, необходимо рассматривать его философию с той самой позиции, которую она занимает в европейской философии. Сказанное означает также и следующее: мы будем рассматривать философию Ницше именно с той позиции, с которой она сможет (и должна будет) раскрыть всю присущую ей силу мысли в дискуссии со всей европейской философией в целом. Обсуждая учение о вечном возвращении, мы познакомились со сферой мышления этого учения, в которой чтение произведений Ницше и усваивание его мыслей наиболее плодотворно, что дает нам определенное преимущество, однако в отношении главной задачи — характеристике метафизической концепции Ницше — всё это весьма предварительно.

Что мы понимаем под метафизической концепцией? В двух словах, это проистекающая из метафизики, из ее раскрывающейся основы позиция с особым мышлением, вопросами и ответами относительно этой основы. Что, собственно, называется концепцией, можно понять лишь из



сущности метафизики (и из основы ее сущности). Что же тогда такое метафизика? Этот вопрос — то же самое, что и вопрос об основе ее сущности. В общих словах, «метафизика» — это название для сферы важнейших вопросов и ответов философии. И каковы же эти вопросы? Мы можем ограничиться исключительно вопросами, поскольку вопросы не только содержат в себе и предваряют ответы, но, собственно, и делают ответы ответами, особенно в области философии. А именно: когда нет вопроса, ни мысль, ни утверждение (даже если они и «истинны») не являются ответом, а не являясь ответом, мысль теряет силу: она не в состоянии быть ответственным и не в состоянии раскрыть пространство ответственного. Иначе: полученный ответ не снимает вопроса (за исключением обыденного сознания), наоборот, вопрос по-настоящему только и ставится, когда получен ответ — и ставится в основном для того, чтобы ответ не утерял своего качества ответа. Сила ответа в точности такова, какова сила вопроса. Сила вопроса — это изначальная основа воли к поиску ответа. Какова же сфера важнейших вопросов философии? Как можно определить эту сферу? Лишь с помощью *единственного* вопроса, из которого проистекают все другие вопросы и через который их можно раскрыть! Каждый вопрос — и прежде всего единственный вопрос философии — всегда раскрывается именно как вопрос, и вместе с вопросом как таковым всегда раскрывается также и знание.

Какой же важнейший вопрос задает европейская философия с самого начала своего существования? Это вопрос о сущем, точнее, об *ἀρχή* сущего. *Ἀρχή* означает начало, подъем, восход чего-либо, например начало сияния солнца, восход солнца. Но *ἀρχή* означает вместе с тем и то, что, как поднимающееся и восходящее, царит и господствует всюду — означает господство, власть; *ἀρχή* — и восход, и господство. Задавая вопрос об *ἀρχή* сущего, по сути, спрашивают, как оно восходит и являет себя и каким образом эта «явленность сущего» пронизывает каждую вещь,

господствует в ней как присутствие. Задавая вопрос об *ἀρχή* сущего, спрашивают и о сущем, причем обращаются не за пределы сущего, а именно к нему самому. То есть спрашивают о сущем в целом — что оно такое? Об этом говорит Аристотель, который привел начала европейской философии к завершённой форме: *καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαί τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία* (Metaphysik, Z 1, 1028 b 2-4). «И вопрос, который издревле ставился, ныне и постоянно ставится и доставляет затруднения — это вопрос: что есть сущее?». То есть что такое само по себе существование сущего? Вопрос «Что есть сущее в целом и как таковое?» и поныне остается высказанным или невысказанным вопросом философии как метафизики; поэтому мы называем его *исходным* вопросом метафизики.

Вопрос «Что есть сущее?» настолько всеобъемлющий, направленный далеко вне, что с самого начала, да и потом, все размышления, усилия, поиск, которые пробуждает этот вопрос, оказываются подчинены единственному стремлению — найти убедительный ответ. Когда этот вопрос полагают исходным, перестают ставить под вопрос сам этот вопрос. Всякое исследование вопроса сводилось и сводится к попытке найти ответ или разобраться с процессом поиска ответа. В эпоху зарождения европейской философии в Греции, в средневековой христианской Европе и в Новое время вплоть до Ницше делали это самыми разнообразными способами, но всегда держались в рамках исходного вопроса, который считался поставленным раз и навсегда и уже не рассматривался как вопрос, вопрошающий и о себе. Тем самым вопрос перестал раскрываться в собственной структуре. Из ответов и благодаря ответам на нераскрытый исходный вопрос сложились определенные позиции в отношении сущего как такового и в отношении его *ἀρχή*. Сущее, заранее известное, допустим, как *φύσις*, творение некоего творца или реальность абсолютного духа, и способ, каким оно определялось в своем *ἀρχή*, яв-

лялись почвой, на которой (и вместе с тем направлением, в котором) осуществлялся поиск ответа на исходный вопрос. Вопросающие и те, кто формировал и обосновывал свои важнейшие познания и действия в сфере уже данного ответа на исходный вопрос, с помощью этого вопроса (сознавали они его таковым или нет) обретали определенную позицию в сущем в целом и в отношении сущего как такового. Поскольку эта позиция проистекает из исходного вопроса, рождается вместе с ним, а исходный вопрос по сути и является метафизическим в метафизике, называем мы эту позицию вместе с нераскрытым исходным вопросом *метафизической концепцией*<sup>1</sup>.

Таким образом, вот как можно понять, что такое метафизическая концепция: «Из метафизической концепции следует, как задающий исходный вопрос оказывается включенным в нераскрытую структуру этого вопроса и через это обретает позицию в сущем в целом и в отношении сущего в целом, и как тем самым соопределяет общую позицию человека в сущем».

Мы обсудили понятие метафизической концепции и объяснили, что она происходит из исходного вопроса философии и его структуры, и теперь должны перейти к раскрытию этой структуры. Такой переход предполагает, что мы сосредоточимся на структуре исходного вопроса как такового, то есть начнем раскрывать этот вопрос и тем самым задавать его «более изначальным» образом. Однако подобное осуществимо, лишь если мы с помощью исходного вопроса «заглянем за» сам этот вопрос и возвратимся к его подоплеке — иначе никак невозможно сосредоточиться на структуре исходного вопроса и равным образом никак невозможно понять и сделать первоначальный вопрос европейской философии «Что есть сущее?» исходным вопро-

---

<sup>1</sup> Этот абзац и часть предыдущего абзаца уже приводились на с. 135—136, что, скорее всего, является редакторской ошибкой немецкого издания лекций. — *Прим. переводчика.*

сом. Первый шаг в нужном направлении, а именно — задать исходный вопрос более изначальным образом и тем самым его преодолеть, сделан в работе «Бытие и время», где вопрос «Что есть сущее?» постепенно возвращается к более изначальному вопросу — «В чем суть бытия сущего?». Но речь у нас не о том. Итак, структура исходного вопроса должна быть раскрыта настолько, чтобы сущность метафизической концепции стала более понятна, после чего мы сможем обсудить метафизическую концепцию Ницше.

Из богатой и изменчивой структуры исходного вопроса мы пока вычленим только три составляющих: область, цель и аспекты цели области вопроса. Исходный вопрос формулируется так: *τί τὸ ὄν* — что́ есть сущее? Если сосредоточиться на направленности вопроса и постараться понять, что же в этом вопросе является вопрошаемым, то нетрудно понять: сущее в целом. Только одно оно — кроме него ничего просто нет, ведь и ничто тоже принадлежит сущему, точно так же, как ночь принадлежит дню: да и как же мы распознали бы день, не будь ночи? То, о чем спрашивается в исходном вопросе, вопрошаемое, мы называем *областью исходного вопроса*. Спрашивая же, что такое сущее в целом, мы, по сути дела, обращаемся к самому существованию сущего, каковое существование и есть *цель исходного вопроса*. Но чтобы вопрос соответствовал цели, необходимо, чтобы и само сущее имело какой-то вид, то есть чтобы оно рассматривалось в каком-то определенном *аспекте*. Здесь раскрываются два аспекта: о сущем спрашивают в отношении того, *что* оно такое, то есть каково его *устройство*, и спрашивают, *как, каким образом* оно вообще существует как сущее, то есть спрашивают о его *«способе» существовать*. Устройство и способ находятся в определенном взаимоотношении. Таким образом, мы назвали три составляющих в структуре исходного вопроса: область, цель и аспекты цели области вопроса. Однако это далеко не все составляющие.

Благодаря определению устройства сущего и способа существования сущего как такового получают ответ на исходный вопрос, и этот ответ относится как к структуре исходного вопроса, так и к самому вопрошающему, тоже включенному в эту структуру: выдвигая гипотезу о существовании сущего в целом — об устройстве сущего и о его способе существовать, человек приобретает соответствующую позицию в сущем в целом и определяет свою метафизическую концепцию.

## § 22. *Философия Ницше* *как конец европейской метафизики*

Таким образом, мы сможем понять суть метафизической концепции Ницше, лишь когда станет ясен его ответ на вопрос об устройстве и способе существования сущего. Известно, что в отношении сущего в целом Ницше дает два ответа: сущее в целом есть воля к власти и сущее в целом есть вечное возвращение равного. (Касательно первого ответа сошлемся на лекции прошлого зимнего семестра.) В прежних исследованиях философии Ницше мы не найдем понимания этих двух одновременно высказываемых ответов *как ответов*, тем более как неразрывно связанных друг с другом, поскольку этим исследованиям не присуще понимание неразрывно связанных друг с другом вопросов, раскрывающихся из полноценной структуры исходного вопроса. Если же исходить из раскрывающегося исходного вопроса, то прежде всего можно заметить, что в этих двух основных положениях — сущее в целом есть воля к власти и сущее в целом есть вечное возвращение равного — слово «есть» имеет совершенно разные значения. «Сущее в целом есть воля к власти» имеет следующий смысл: сущее в целом устроено как и то, что Ницше называл волей к власти. «Сущее в целом есть вечное возвращение равного» означает, что сущее в целом существует как вечное возвращение. «Воля к власти» отвечает на вопрос о сущем,

рассматриваемом в аспекте его устройства, а «вечное возвращение равного» — в аспекте его способа существовать. Но устройство и способ существовать совместно и определяют существование сущего. (Собственно, почему? В области действия исходного вопроса это не обосновывалось и не обосновывается, поскольку такой вопрос вообще не ставится.)

Итак, в философии Ницше воля к власти и вечное возвращение равного неразрывно связаны друг с другом. Неверное метафизическое понимание или, лучше сказать, просто непонимание как раз в том и состоит, что пытаются противопоставить волю к власти вечному возвращению равного, вычлняя ее как единственное метафизическое определение сущего. На самом же деле прежде всего необходимо понять неразрывную связь того и другого. Эта неразрывная связь вытекает из неразрывности устройства сущего и его способа существовать как взаимозависимых аспектов существования сущего. Устройство сущего требует как свою основу и способ существовать.

Какова же метафизическая концепция философии Ницше в контексте ответа на исходный вопрос в западной философии или, точнее, ответа на этот вопрос собственно в метафизике?

Философия Ницше — это *конец западной метафизики*, поскольку она возвращается к самому началу последней и этим возвращением как бы замыкает всю историю философии в круг. Но как именно мысль Ницше возвращается к началу? Прежде всего необходимо уяснить, что философия Ницше не имеет ничего общего с простым повторением каких-то изначальных идей европейской философии, тем более в той же форме. Речь идет исключительно о том, что важнейшие концепции зари европейской философии, взятые вместе, в ответе Ницше на исходный вопрос вновь становятся актуальными. Каковы же эти важнейшие концепции? (См. лекции о «началах европейской философии» [летний семестр 1932 г.], лекции о Гёльдерлине

[зимний семестр 1934/35 г.], «Введение в метафизику» [летний семестр 1935 г. и зимний семестр 1935/36 г. об утере смыслов слов *φύσις* и *ἀλήθεια*]). То есть какие ответы давались тогда на еще не раскрывшийся исходный вопрос: что есть сущее?

Один из ответов, приписываемый *Пармениду*, таков: сущее *есть*. Удивительный и невероятно глубокий ответ. Поскольку тем самым впервые и раз и навсегда (в том числе и для всего грядущего, в частности и для Ницше) установлено, что значит «есть», «бытие»: *присутствие* и *неизменность*, вечное настоящее — вечность. Постоянно присутствующее, неизменное Ницше называет *твердым, прочным* (*das Festgemachte, Beharrende*). Другой ответ, приписываемый *Гераклиту*, следующий: сущее *становится*. Сущее существует в постоянном становлении, постоянном самораскрытии и саморазрушении.

В каком же тогда смысле философия Ницше — конец, то есть возврат и объединение в единое целое этих двух важнейших определений сущего? В том смысле, что Ницше говорит: сущее *есть* нечто твердое и неизменное и в то же время оно пребывает в постоянном созидании и разрушении. Утверждение, что сущее есть и то, и другое не просто поверхностное сведение воедино двух противоположных концепций; сущее по своей сути есть постоянное созидание (становление) и как созидание востребует твердое — сначала, чтобы его преодолеть, затем, чтобы утвердить нечто новое, куда, выходя за свои пределы, переносится и во что преобразуется созидаемое. Суть сущего — становление, но становящееся существует (обладает бытием) только в созидательном преобразении. Сущее и становящееся неразрывно связаны в основополагающей мысли: становящееся *есть* именно когда *становится существующим* в созидании. Но это сущее-становление превращается в становящееся сущее в постоянном становлении делающегося твердым как некое «застывание» в твердое, как освобождающее преобразование.

В период столкновения с мыслью о вечном возвращении (1881 — 1882 гг.) Ницше как-то написал: «Должно нам отпечатать образ вечности на *нашей* жизни!» (п. 124; XII, 66). Это значит: привнесем в нас как в сущее, и тем самым в сущее в целом, увековечение, преобразование становящегося в существующее. Увековечение это исходит из самого сущего, ради него возникает и в нем пребывает.

Этот метафизический призыв, преодолевающий исходный вопрос, через несколько лет Ницше выразил в довольно длинной записи, озаглавленной «Резюме» (т. е. краткий перечень наиважнейшего в его философии; Воля к вл., п. 617; XVI, 101; вероятно, начало 1886 г.). «Резюме» начинается следующим образом: «*Отчеканить* на становлении признаки бытия — *высшая воля к власти*». Обратите внимание: говорится не о становящемся, поскольку под ним подразумевается преходящее, устранимое и замещаемое постоянным — сущим, а о таком превращении становления в сущее, при котором оно *как становящееся* сохраняется и приобретает постоянство, иными словами, при котором оно *есть*. Эта чеканка или, вернее, «перечеканка» становящегося в сущее есть *высшая воля к власти*. В такой перечеканке ярчайшим образом проявляется сущность воли к власти.

Что же такое эта перечеканка, превращающая становящееся в сущее? Это раскрытие высшей возможности становящегося, при котором оно преобразуется и обретает постоянство. Перечеканка есть созидание. Глубочайшее созидание — созидание выше и дальше себя: находиться в решающем мгновении, в котором прошлое и настоящее превращаются в проект будущего и благодаря этому сохраняются. В созидании в мгновении, в «мгновенности» созидания — сущность подлинной, актуальной вечности, высочайшая ясность и высочайшая широта которой достигаются в мгновении вечности возвращения равного. Перечеканка становящегося в сущее — высшее проявление воли к власти — по самой своей сущности и есть эта «мгно-



венность», другими словами, и есть вечное возвращение равного. Воля к власти как *устройство* сущего может быть тем, что она есть, лишь при наличии *способа существовать*, и Ницше делает краткий набросок сущего в целом: воля к власти в своей глубочайшей сути и глубочайших возможностях на основе вечного возвращения равного.

Правильность подобного вывода неопровержимо подтверждается записью, озаглавленной «Резюме». Мы уже обсудили первое предложение: «*Отчеканить* на становлении признаки бытия — *высшая воля к власти*». Чуть дальше читаем: «*Что всё возвращается* — крайняя степень приближения мира становления к миру бытия: *вершина созерцания*». (А. Баемлер, который, не понимая волю к власти должным образом, пытается дать свою интерпретацию учению о вечном возвращении и затем вообще сбросить его со счетов, приводит первое предложение, но пропускает последующее, которое, между прочим, самим Ницше названо «вершиной созерцания». Не стоит, однако, тратить время на разбор подобных высказываний<sup>1</sup>.) Едва ли можно выразиться яснее в отношении того, 1) как и на какой основе осуществляется чеканка на становлении признаков бытия, 2) что мысль о вечном возвращении равного, в том числе и во время кажущегося триумфа мысли о воли к власти, оставалась *мыслью мыслей*, к которой как к возвышающейся и царящей надо всем вершине сходится вся философия Ницше.

Таким образом, в мысли о вечном возвращении равного Ницше сводит воедино два важнейших определения сущего начального периода европейской философии: сущее как становление и сущее как неизменность.

Но можно ли считать подобное преодоление изначальных концепций концом европейской философии? Может быть, это новое пробуждение изначальных концепций, то

---

<sup>1</sup> А. Baemler. Nietzsche der Philosoph und Politiker. Leipzig, 1931. S. 80 f.

есть новое начало, но никак не конец? И все-таки метафизическая концепция Ницше — конец европейской философии. И даже не потому, что сведены воедино важнейшие изначальные определения сущего или что мышление Ницше вернулось к началам философии, но потому, что метафизическая суть осталась той же, что и была. Вопрос в том, вернулся ли Ницше к *изначальному началу*, к началу начал как начинающий? Здесь должно ответить: нет! Ни Ницше, ни другие мыслители до него (даже *Гегель*, открывший философскую историю философии) не достигли изначального начала — все они понимали начало исключительно в свете того, что является отходом от начала, его «омертвлением» — в свете платоновской философии. Кратко объяснить это невозможно. (См. материалы для рабочих групп летнего семестра 1937 г. и лекции зимнего семестра 1936/37 г. Философия Ницше как оборотная сторона платонизма и тем самым как платонизм. Именно те положения, которые Ницше подвергает критике, по сути дела, являются его собственными, непреодоленными и, в действительности, так и не оставленными. Преодоление в истинном смысле возможно лишь через преодоление прежних вопросов.) Еще в ранний период Ницше называл свою философию перевернутым платонизмом. Однако «перевертывание» не устраняет платоновских концепций, напротив, укрепляет их, делает как бы невидимыми и тем самым еще более стойкими.

Но самое существенное остается: метафизическое мышление Ницше возвращается к началу, и круг замыкается. Поскольку же имеется в виду не изначальное, а уже омертвевшее начало, круг оказывается в ловушке этого ложного, застывшего начала. Иными словами, таким образом замкнутый круг более не может высвободить существенные вопросы исходного вопроса, и это конец обсуждения исходного вопроса, конец метафизики. Такой вывод представляется весьма прискорбным, неплодотворным: констатация завершения, заключительного аккорда.

Но это не так. Даже наоборот: поскольку метафизическая концепция Ницше в вышеуказанном смысле — конец метафизики, все величайшие и глубочайшие концепции европейской философии со времен Платона и в свете платонизма сосредоточены в этой одной, определяемой ими и в то же время самосозидающейся фундаментальной концепции. Метафизическая концепция Ницше только в том случае действительно явится подлинной актуальной метафизической концепцией, если, в свою очередь, во всей своей силе и всех подвластных ей сферах раскроется в свою *противоположность*, иными словами, философия Ницше, обратившаяся назад, к самому началу, для мышления, устремленного за ее пределы, должна превратиться в свою *противоположность*, ведущую дальше ее самой. Поскольку главная концепция Ницше является *концом* европейской философии, эта концепция может раскрыться в *противоположность* только в ином и для иного начала. Но иное начало европейской философии будет настоящим *началом*, лишь если своим вопрошанием, исходящим из собственной изначальности, противопоставит себя первому началу. Иными словами, прежний вопрос, на котором базировались и на который ориентировались все предыдущие направления мышления, то есть исходный вопрос философии «Что есть сущее?», исходя из себя и преодолевая себя, должен раскрыться в изначальный вопрос. (Именно с этого шага или, лучше сказать, прыжка перед лицом всей прежней метафизики вместе взятой и начинается книга «Бытие и время». И всё, о чем там идет речь, — *лишь* подготовка иного вопроса иного начала; но исходный вопрос тем самым вовсе не устраняется, наоборот, повторяется изначальным образом.)

Сам Ницше называл то, что мы подразумеваем под его метафизической концепцией, *amor fati* — любовь к необходимости (VIII, 206), — словосочетание в дальнейшем часто и весьма охотно использовалось для характеристики его философии. Но эти слова действительно выражают

метафизическую концепцию Ницше, лишь если сами они — amor и fatum, — а также их сочетание понимаются исключительно из мышления Ницше, без примеси каких-либо общепринятых представлений. Amor — любовь — не что-то сентиментальное, она понимается метафизически как воля — как воля, которая хочет, чтобы возлюбленный был тем, кто он есть по своей сущности. Наивысшая воля этого рода — воля как преобразование, которая раскрывает и проявляет его сущность в высочайшей возможности ее бытия. Fatum — необходимость (die Notwendigkeit) — не сама по себе текущая судьба, предоставленная себе самой, а такая поворотная точка судьбы (die Wende der Not), которая в постигнутом мгновении раскрывает себя как вечность полноты становления сущего в целом — как *circulus vitiosus deus*. Amor fati — преобразующая воля к сопричастности самой сути существования сущего. Fatum — мертвая пустыня, безвыходность, смерть для того, кто всегда погружен в него и потому побежден. И вместе с тем fatum — высочайшая радость для того, кто знает и понимает, что он как созидатель (как принимающий решения) сопричастен ему. И это знание неотделимо от amor fati.

Мыслитель вопрошает о сущем как таковом, о мире как таковом, и с самого первого шага его мысль обращается вне, за пределы мира, и в то же время обратно, в мир. Спрашивая, *почему мир вокруг* стал миром, он обращается вне. И когда «почему мир вокруг» не произносится слишком часто и громко, но замалчивается в глубочайшем вопросе, мыслят о нем наиболее чисто и глубоко. Потому что замалчиваемое — это то, что хотят уберечь, а более всего хотят уберечь самое близкое и самое реальное. То, что обычному сознанию кажется и должно казаться атеизмом, на самом деле является полной противоположностью последнего. И наоборот: называющееся религиозностью, единением с Богом, возможно, обман. Точно так же: где речь идет о ничто и смерти, там и находится бытие — именно о бытии

задумываются наиболее глубоко; когда же бытие представляется связанным с действительностью, рассуждения о нем довольно поверхностны. Высочайшее философское изречение отличается не тем, что скрывает, замалчивает самую суть, а тем, что выражает ее в невысказанном. Изречение как *выражение через умалчивание*. Такое изречение исходит из глубочайшей сущности языка, первоисточник которого в молчании. Как выражающий через умалчивание, мыслитель становится своего рода поэтом, однако он всё же отличается и всегда будет отличаться от поэта... как и поэт от мыслителя...

«Вокруг героя всё становится трагедией, вокруг полубога — действием сатиров, а вокруг Бога — ... чем?.. быть может, “миром”?» (По ту стор., п. 150; VII, 106).

---

## ПРИЛОЖЕНИЕ



Окрестности Сильс-Марии. (Фото переводчика.)

Элизабет Фёрстер-Ницше

## О СОЗДАНИИ «ТАК ГОВОРИЛ ЗАРАТУСТРА»<sup>1</sup>

«Заратустра» — самое личное произведение моего брата, это история его глубочайших переживаний, дружеских чувств, идеалов, вдохновений, ужасающих разочарований и страданий. Но над всем этим высится идеал его высшей надежды и дальней цели. Образ Заратустры грезился Фридриху с ранней юности, однажды он написал мне, что этот образ привиделся ему еще в детстве. В различные периоды жизни он называл эту грёзу различными именами, «но наконец, — мы читаем в его поздней заметке, — я должен был воздать честь одному *персу*: прежде всего потому, что персы *мыслили* историю в целом, в великом. Как некую последовательность стадий развития, каждую из которых возглавляет пророк. Каждый пророк имеет свое царство на тысячу лет».

Мировоззрение Заратустры, как и его образ, зарождалось в очень ранний период. Если внимательно изучать наследие Ницше 1869—1882 годов, нетрудно заметить, что всюду рассеяны семена всего круга мыслей Заратустры. Например, идеал сверхчеловека уже очень ясно прорисовывается во всех сочинениях 1873—1875 годов. Особенно надо отметить незаконченное несвоевременное

---

<sup>1</sup> Предисловие почетного доктора философии Элизабет Фёрстер-Ницше к книге Ф. Ницше «Так говорил Заратустра» издания 1927 года (Leipzig: Alfred Kröner Verlag 1927). — *Прим. переводчика.*



размышление «Мы филологи», найденное в черновиках и набросках, которое поразительным образом согласуется с самыми последними произведениями.

Как же можно прославлять и превозносить целый народ! Это всё одинокие индивидуальности, в том числе и у греков.

Греки интересны и необычайно важны, поскольку у них было невероятно много великих индивидуальностей. Как такое возможно? Это необходимо изучать.

Меня интересует только то, какое отношение имеет народ к возвращению индивидуальностей-одиночек: во всяком случае, у греков были весьма благоприятные условия для их развития, но возникли эти условия не из представления этого народа о *добре*, а из борьбы темных инстинктов.

*С помощью хорошо продуманных методов и ухищрений можно воспитать великого индивидуума намного лучше и совершенно по-другому, чем когда он воспитывается случайностями, как это было до сих пор.* В этом заключена надежда: возвращение выдающихся людей.

В мысли о восхождении до сверхчеловека получил новое выражение юношеский идеал Ницше: *«цель человечества в его высочайших экземплярах»* (или, как он яснее высказал это в работе «Шопенгауэр как воспитатель», «человечество должно непрестанно трудиться над тем, чтобы возвращать отдельных великих людей, — в этом и только в этом его задача»). Но этот высочайший юношеский идеал поднят теперь на новую высоту и более не подразумевает всего лишь высший тип человека. На будущий идеал грядущего человечества, на сверхчеловека, поэт набрасывает покрывало становления. Кто знает, какой блистательности и высоты он сможет достичь! Поэтому, взглянув на наши высшие идеалы, на идеал Спасителя с точки зрения новых ценностей, поэт восклицает в «Заратустре»:

Никогда еще не было сверхчеловека. Нагими я видел обоих: самого великого и самого ничтожного человека — слишком похожи они друг на друга. Поистине, даже и самого великого нашел я слишком еще человеком!

Выражение «вращивание сверхчеловека» часто понимают совершенно неверно. Слово «вращивание» означает преобразование благодаря новым высочайшим ценностям, которые, как мастер и наставник во всех действиях и жизненных взглядах, должны властвовать над человечеством. Вообще говоря, правильно понять мысль о сверхчеловеке можно лишь в ее взаимосвязи с другими учениями автора «Заратустры»: ранговом порядке, воли к власти, переоценке всех ценностей. Он полагает, что христианство, возникшее из неприязни ущербных и слабых ко всему красивому, мощному, гордому и могущественному, то есть ко всем сильным чертам, подвергло их опале, благодаря чему всё жаждущее жизни, возвышающее жизнь стало припущенным и презренным. Но теперь над человечеством должна быть утверждена новая скрижаль ценностей, а именно идеал сильного, могущественного, яркого, полного жизни человека, вплоть до своей высочайшей вершины — сверхчеловека, который отныне должен стать целью нашей жизни, надежды и воли. Прежде, в согласии со старыми ценностями, лишь качества, свойственные слабым, страдающим, сломленным, восхвалялись как наивысшие (следствием чего в конце концов и явилось это слабое и большое современное человечество), теперь же должны быть провозглашены новые ценности, которые кратко можно выразить так: всё, что происходит из силы, — хорошо, всё, что из слабости, — плохо: тип здорового, полного сил, радующегося жизни, смелого человека, обожествление жизни. И это вовсе не утопический образ, не надежда из области зыбких туманных грез, относящаяся к неопределенному будущему через многие тысячи лет, такой

человек — не дарвинский новый вид, о котором сегодня ничего невозможно предположить и ориентироваться на который было бы просто смешно. Такой тип человека должен быть достижим и нынешним человечеством с помощью всех духовных и телесных сил, которыми оно располагает, причем не только «достижим»: благодаря новым ценностям этот тип должен быть еще и достигнут.

Ницше вспоминает чудовищный пример переоценки всех ценностей: христианство, благодаря которому за относительно короткое время были переоценены и почти уничтожены весь греческий обожествленный мир и греческое мышление, а также могущественная Римская империя. Не могут ли обновленные греко-римские ценности, усовершенствованные и углубленные изучением христианских представлений за две тысячи лет, в свою очередь вызвать подобный переворот, причем в обозримое, соизмеримое с нами время, пока наконец не возникнет тот блистательный тип человека, который станет нашей новой надеждой и верой, и к созиданию коего мы призваны Заратустрой?

В своих личных записях Ницше использует слово сверхчеловек (всегда в единственном числе!) для обозначения «в высшей степени удавшегося типа» в противоположность «современному человеку», но главное — он намекает, что сам Заратустра и являет собой тип сверхчеловека. В «Ессе homo» Ницше дает себе труд донести до нас предварительные условия и предвестия этого высочайшего типа, ссылаясь при этом на «Веселую науку».

Чтобы понять этот тип, надо сперва уяснить себе его физиологическую предпосылку: она есть то, что я называю *великим здоровьем*. Не знаю, как разъяснить это понятие лучше, *более лично*, чем я уже сделал это в одном из заключительных разделов (разд. 382) пятой книги «*gayà scienza*».

«Мы — новые, безымянные, труднодоступные, — говорится там, — мы — преждевременно родившиеся из еще не проявленного будущего. Для новой цели нам нужно и новое средство, а именно новое здоровье — более крепкое,

умудренное, цепкое, более отважное и веселое, чем любое здоровье, встречавшееся до сих пор. Тот, чья душа жаждет пережить в полной мере прежние ценности и устремления и обогнуть все берега этого идеального „средиземноморья“, кто готов к приключениям и на собственном опыте хочет узнать, каково быть завоевателем и первооткрывателем идеала, а также художником, святым, законодателем, мудрецом, ученым, благочестивым, божественным отшельником старого стиля, — тот нуждается прежде всего в *великом здоровье* — таком, которым не просто обладают, но которого еще и постоянно добиваются, должны добиваться, поскольку его снова и снова растрачивают, должны растрачивать... И вот, после того как мы долго были в пути, мы, аргонавты идеала, быть может, более отважные, чем требует благоразумие, пережившие множество кораблекрушений и бед, но тем не менее более здоровые, чем хотели бы нам позволить, опасно здоровые — снова и снова здоровые... — и нам начинает казаться будто в вознаграждение за это перед нами теперь простирается еще не открытая страна, границы которой неведомы никому, — страна по ту сторону всех известных стран и укромных мест идеала, — мир, столь богатый прекрасным, чуждым, сомнительным, страшным и божественным, что наше любопытство и наша жажда обладания выходят из себя — ах!.. мы уже ничем не можем насытиться!..

Разве смогли бы мы, узрев такие перспективы и с такой ненасытной жаждой знания и чистой совести, продолжать довольствоваться *современным человеком*? Хотя это и достаточно скверно, но мы с неизбежностью стали бы взирать на его самые достойные надежды и цели лишь с деланной серьезностью, а то и вовсе не стали бы обращать на них внимания... Перед нами теперь другой идеал — удивительный, завораживающий и опасный, — к которому мы никого не хотим призывать, ибо никому не готовы с легкостью передать *на него право*: идеал духа, который наивно, то есть помимо собственной воли и от избытка полноты и мощи, играет со всем, что прежде считалось священным, благим, неприкосновенным, божественным; для которого высочайшее, являющееся для народа справедливым мерилom ценностей, уже означало бы опасность, упадок, унижение или, по меньшей мере, отдых, слепоту, временное самозабвение; идеал человечески-сверхчеловеческого благополучия и благово-

ления, который довольно часто выглядит *нечеловеческим*, скажем, когда он противопоставляет всей прежней земной серьезности, всей прежней торжественности в жесте, слове, интонации, взгляде, морали, цели, их живейшую спонтанную пародию, — но вместе с тем, несмотря ни на что, возможно, как раз тогда и проявляется *великая серьезность*, как раз тогда и ставится вопросительный знак, судьба души меняет направление, сдвигается стрелка, *начинается трагедия...*»

Хотя образ Заратустры и значительная часть основных мыслей книги «Так говорил Заратустра» в грезах и текстах Ницше появлялись гораздо раньше, всё же место и дата рождения этого произведения — Сильс-Мария, август 1881 года. Открывшаяся тогда Ницше мысль о вечном возвращении побудила его изложить свои новые идеи в поэтической форме. О первом столкновении с этой мыслью он упомянул осенью 1888 года в автобиографических пассажах под названием «Ессе homo».

Основная концепция этой работы, *мысль о вечном возвращении*, эта высшая формула утверждения, которая вообще может быть достигнута, относится к августу 1881 года: она набросана на листке бумаги с подписью «6000 футов по ту сторону человека и времени». Я шел в тот день лесами у озера Сильваплана; у могучего пирамидального камня поблизости от Сурлея остановился. Там и пришла ко мне эта мысль. Когда я отсчитываю от этого дня несколько месяцев назад, то нахожу как предзнаменование внезапную и в глубочайшем смысле решающую перемену моего вкуса, прежде всего в музыке. Может быть, всего «Заратустру» позволительно причислить к музыке — несомненно, его предварительным условием было то, что я возродился к искусству *слышать*. В Рекоаро, маленьком горном курорте поблизости от Виченцы, где я провел весну 1881 года, мы с моим маэстро и другом Петером Гастом, еще одним «возродившимся», вдруг поняли, что мимо нас пролетел феникс Музыка с оперением более легким и светоносным, чем когда-либо прежде.

Где-то между началом и концом августа 1881 года пришло решение возвестить учение о вечном возвращении устами Заратустры в гимнах и дифирамбах. Среди бумаг Ницше мы нашли листок того времени, на котором набросан первый план «Так говорил Заратустра».

Полдень и вечность  
Указание на новую жизнь

Ниже было написано:

Заратустра, рожденный на озере Урми, на тридцатом году жизни покинул свое отечество, отправился в провинцию Ария и десять лет среди гор в одиночестве слагал Зенд-Авесту.

Солнце познания снова в зените: свернувшись кольцом, лежит змея вечности в его свете — это *ваше* время, вы, полуденные братья.

К этому же относятся и следующие заметки.

К наброску нового способа жить

Первая книга: В стиле первой части девятой симфонии. *Chaos sive natura*<sup>1</sup>: «О расчеловечивании природы». Прометей прикован на Кавказе. Написано с беспощадностью *κράτος*<sup>2</sup>, «власти».

Вторая книга: Непринужденно-скептически-мифистифельски. «Об аннексии опыта». Познание-заблуждение, которое становится органическим и организует.

Третья книга: Самое внутреннее и самое свободное парение в небе по сравнению со всем, что было написано прежде: «О последнем счастье одинокого». Он — это тот, кто из «чему-то принадлежащего» превратился в «самостоятельно восходящего» в высшей степени: совершенное эго: только такому эго доступна любовь; на предьду-

<sup>1</sup> Хаос или природа (лат.) — Прим. переводчика.

<sup>2</sup> Кратос(а) (греч.) — Прим. переводчика.

щей ступени, когда высочайшее одиночество и уверенность в себе еще не достигнуты, есть нечто другое, чем любовь.

Четвертая книга: Дифирамбически = всеобъемлюще: «Annulus aeternitatis<sup>1</sup>». Жажда всё пережить еще раз, бесконечное число раз.

Непрерывное *превращение*: ты должен за короткое время проходить сквозь множество индивидуумов. Средство к тому — *непрерывная борьба*.

Сильс-Мария, 26 августа 1881 г.

Тем летом 1881 года после многолетних затяжных болезней и плохого самочувствия мой брат ощутил себя выздоравливающим. Именно в таком состоянии прилива сил, при возвращении его прежнего драгоценного здоровья написаны и «Веселая наука», которую по ее настроению можно считать прелюдией «Заратустры», и сам «Заратустра». Но беспощадной судьбе было угодно, чтобы как раз во время восстановления здоровья на него обрушились тяжкие личные переживания — глубокие разочарования в дружбе, которую он очень ценил, даже считал священной. Впервые он ощутил весь ужас отчуждения, к которому приговорено всё великое. Покинутость — нечто совершенно иное, чем избранное по собственной воле упоительное одиночество. Как же он тосковал тогда по совершенному другу, который во всем бы его понимал и с кем бы он мог поделиться чем угодно. В разные периоды жизни с самой ранней юности ему нередко казалось, что он наконец обрел такого друга. Но теперь, когда его путь становился всё более опасным и уходил всё круче вверх, он более не находил никого, кто мог бы идти вместе с ним; поэтому он создал себе совершенного друга в образе царственного философа и доверил ему возвещать о своих высочайших и сокровеннейших целях.

---

<sup>1</sup> *Анналы вечности (лат.) — Прим. переводчика.*

Появился ли бы без горьких переживаний того периода первый эскизный план книги «Так говорил Заратустра», составленный летом 1881 года, возможно ли было то изумительное счастливое настроение, которым исполнены строки приведенного выше наброска? Сегодня это всего лишь праздные вопросы. Но, быть может, в отношении «Заратустры» мы согласились бы с Майстером Экхартом: «Самый быстрый зверь, который доставит вас к совершенству, — это страдание».

О создании первой части «Заратустры» брат писал так:

Зиму (1882/83) я прожил в той очаровательно тихой бухте Рапалло, недалеко от Генуи, которая врезается между Кьявари и мысом Портофино. Мое здоровье было не из лучших, зима выдалась холодная и чересчур дождливая, маленькая гостиница у самого моря — так, что прилив ночью не давал спать, — почти во всем представляла собой противоположность желаемого. Вопреки этому и почти в доказательство моего утверждения, что всё решающее возникает «вопреки», именно в эту зиму и в этих неблагоприятных условиях возник мой «Заратустра». Утром я поднимался в южном направлении по чудесной дороге к Зоальи, мимо сосен и обозревая морские дали, а во второй половине дня, всякий раз, как позволяло здоровье, обходил всю бухту от Санта-Маргериты до местности за Портофино. Эти места и этот ландшафт стали еще ближе моему сердцу из-за большой любви к ним императора Фридриха III; по случаю я снова очутился у этих берегов осенью 1886 года, когда он в последний раз посещал этот маленький забытый мир счастья. На обеих этих дорогах пришла мне в голову вся первая часть «Заратустры», и прежде всего сам Заратустра как тип: *вернее, он снизошел на меня.*

Эта первая часть «Заратустры» была записана не более чем за десять дней — с начала по середину февраля 1883 года. «Заключительная часть... была закончена как раз в тот священный час, когда в Венеции умер Рихард Вагнер».



Фридрих в разных местах своих текстов упоминает то время (за исключением десяти дней, когда он писал «Заратустру») как самую тяжелую зиму, проведенную в почти непрерывной болезни. Но при этом он имеет в виду не свои прежние болезненные состояния, а самый настоящий грипп, который он подхватил в Санта-Маргерите и который мучил его еще многие недели в Генуе. Однако прежде всего он подразумевает состояние своей души — ту невыразимую покинутость, для которой он в «Заратустре» нашел столь понятные сердцу слова. Также и реакция друзей и знакомых на первую часть была угнетающей, поскольку она осталась не понятой почти всеми, кому он ее послал.

Многие, на кого я надеялся, оказались незрелыми; Заратустра — это доказательство того, что можно говорить с величайшей ясностью, но не быть никем услышанным.

Брат сильно переживал из-за этого непонимания, и так как в то время, проявив невероятную силу воли, отказался от гидрат хлорала — снотворного, которое ему пришлось принимать при затяжном гриппе, — всю весну следующего 1883 года, проведенную в Риме, он пребывал в пасмурном настроении.

Вот что он пишет об этом:

Затем последовала тоскливая весна в Риме, куда я переехал жить — это было нелегко. В сущности меня раздражало само это место, самое непристойное на свете для поэта Заратустры, в котором я оказался не по собственной воле; я пытался освободиться — хотел в *Акуилу*, антипод Рима, основанную из враждебности к Риму — также и я однажды стану основателем места памяти атеиста и врага церкви *comme il faut*, моего ближайшего родственника, великого императора Гогенштауфена Фридриха II. Но мне препятствовал злой рок: надо было возвращаться. В конце концов, когда меня утомили заботы об *антихристианской* местности, я удовольствовался площадью Барберини. Боюсь однажды, чтобы по возможности избежать дурных запахов,

я интересовался даже в Палаццо дель Квиринале, нет ли там тихой комнаты для философа. На балконе, высоко над названной площадью, откуда виден весь Рим, а издалека внизу доносится шум фонтана, была сложена самая одинокая песнь из всех, что слагали прежде, — *Ночная песнь*; в тот час вокруг меня всё время кружилась мелодия, полная невыразимой печали, рефрен которой я снова нашел в словах «мертвый перед бессмертием».

Той весной мы задержались в Риме несколько дольше, и из-за установившейся унылой тягостной погоды и подавленного настроения Фридрих решил больше вообще ничего не писать, тем более продолжения «Заратустры», хотя я и предлагала ему взять на себя все хлопоты, связанные с издателем и типографией. Но когда 17 июня мы возвратились в Швейцарию и он снова почувствовал знакомый и дорогой ему горный воздух, в нем пробудилась вся его радостная созидательная сила и, чтобы подготовить меня к грядущему манускрипту, он писал мне:

Здесь поселился я на три месяца: я в самом деле был большим дураком, позволив себе потерять мужество из-за *итальянского воздуха*. Постоянно мелькает мысль: а что *далее?*.. Мое «будущее» для меня самая темная в мире вещь; но так как я еще многое должен подготовить, мне следует думать только о завершении этой подготовки — это и есть мое будущее, — всё же остальное предоставить тебе и богам.

Вторая часть «Заратустры» была написана в Сильс-Марии между 26-м июня и 6-м июля:

Летом, вернувшись в священное место, где сверкнула первая молния мысли о Заратустре, нашел я вторую часть «Заратустры». Десяти дней было достаточно; ни в одном из случаев — ни в первом, ни в третьем и последнем мне не понадобилось больше времени.

Фридрих часто говорил о состоянии невыразимого восторга, в котором писал «Заратустру», о том, как во время

подъемов и спусков по горным тропам на него вдруг буквально нисходила невероятная полнота мысли, и он едва успевал делать поспешные заметки карандашом в записной книжке, которые, возвратившись домой, до глубокой ночи приводил в порядок и переписывал чернилами. Вот что он мне писал: «Тебе не так-то легко составить себе достаточно ясное представление о *стремительности* таких зарождений». Со страстным воодушевлением передает он в «Ессе homo» (осень 1888 года) ни с чем не сравнимое состояние, в котором создавался «Заратустра».

Имеет ли кто-нибудь из живущих в конце девятнадцатого столетия ясное представление о том, что поэты сильных эпох называли *инспирацией*? Если нет, я расскажу. При малейшем оставшемся суеверии действительно трудно избавиться от впечатления, что становишься только инкарнацией, лишь глашатаем или медиумом могущественных сил. Понятие откровения, то есть когда нечто внезапно, с невыразимой убедительностью и во всех тонкостях становится *видимым*, слышимым, когда оно поражает и потрясает до самых последних глубин, — это просто описание фактов. Слышишь, но ничего не ищешь, берешь, но не спрашиваешь, кто дает; как молния вспыхивает мысль, с необходимостью, в форме, не допускающей даже тени сомнений, — у меня никогда не было выбора. Экстатическое состояние, чудовищное напряжение которого подчас разрешается в потоки слез, при этом шаги невольно становятся то стремительными, то замедленными; вне себя совершенно, но невероятно отчетливо сознаешь бесчисленные волны тончайшей дрожи, нисходящие до пальцев ног; глубина счастья, где самое мучительное и самое мрачное — не противоречие, но некое обязательное условие, своего рода вызов — некий *необходимый* цвет внутри избытка света; инстинкт ритмических связей, которому открыты далекие пространства форм, — продление *глубочайшего напряженного ритма*, потребность в нем, есть как бы мера могущества инспирации, своего рода уравнивание ее напора и напряжения... Всё происходит ни в коем случае не по собственной воле, но как бы в урагане свободы, безусловности, власти, божественности... Полнота и точность явившегося образа, символа — самое удивительное; переста-

еще понимать, что́ есть образ, что́ символ: всё предстает как самое верное, самое близкое, как наипростейшее выражение. Поистине кажется, если вспомнить слова Заратустры, что вещи сами приходят и предлагают себя в символы. («Сюда, в твоё уединение, приходят все вещи, ласкаются к речи твоей и льстят тебе: так хочется им тебя оседлать и покататься на спине твоей! Оседлав любой символ, отправляешься ты к любой истине. Здесь, в уединении, открываются перед тобой слова и ларцы слов всякого сущего; всякое сущее хочет здесь сделаться словом, всякое становящееся — научиться у тебя говорить»). Это *мой* опыт инспирации; я не сомневаюсь, пришлось бы вернуться на тысячи лет, чтобы кого-нибудь отыскать, кто мог бы сказать: этот опыт также и мой.

Осенью 1883 года мой брат вернулся из Энгадина в Германию и провел там несколько недель. Зимой, после скитаний по Стрезе, Генуе и Специи, он обосновался в Ницце, где благодаря местному климату находился в столь бодром, приподнятом настроении, что создал третью часть «Заратустры».

В следующую зиму, под алкионическим небом Ниццы, которое тогда впервые сияло в моей жизни, нашел я третью часть «Заратустры» и закончил работу над ним. Меньше года, считая в целом. Многие сокровенные уголки и окрестные горы Ниццы освящены для меня незабываемыми мгновениями; решающие строфы под названием «О старых и новых скрижалях» родились во время труднейшего подъема от вокзала к Эце — удивительному мавританскому гнезду на высокой скале. Проворство мускулов у меня всегда в наибольшей степени проявлялось при избытке творческих сил. Одухотворяется *тело*, «душу» оставим в покое... Меня часто могли видеть танцующим; в то время я мог без тени усталости бродить горными тропами семь-восемь часов. Я хорошо спал и много смеялся, был очень вынослив и терпелив.

Таким образом, каждая из первых трех частей Заратустры после более или менее длительной подготовки была создана приблизительно за десять дней. Только работа над

четвертой частью шла с некоторыми перерывами. Первые наброски были сделаны во время нашего совместного пребывания в Цюрихе в сентябре 1884 года, в ноябре того же года в Ментоне он закончил первую редакцию всей части, затем, после длительной паузы, завершил манускрипт в Ницце в период с конца января по начало февраля 1885 года. Фридрих тогда назвал его четвертой и последней частью, но прямо перед приватным изданием и сразу после него он писал мне, что хочет добавить еще пятую и шестую части, для которых у него уже имеется план. Четвертую часть (первое издание содержало пометку: «Только для моих друзей, не для публики») он считал очень личной и требовал от тех немногих, кому послал экземпляр, жесточайшего соблюдения тайны. Однако он часто обдумывал возможность публикации также и этой части, но полагал, что ее нельзя предпринять без переработки некоторых разделов. Но во всяком случае он считал эти сорок отпечатанных экземпляров четвертой части подарком для «тех, кто этого заслужил». Имея это в виду, он нашел возможность подарить только семь экземпляров — настолько непонятым и одиноким в то время он был.

В начале этого предисловия я уже говорила о том, почему Ницше избрал перса для воплощения идеального образа царственного философа, но почему им должен был стать именно Заратустра, от лица которого он возвестил новое учение, повествует он сам:

Меня никогда не спрашивали, хотя и должны были бы спросить, что именно в моих устах, в устах первого имморалиста, означает имя *Заратустра* — ведь то, почему этот перс по-настоящему уникален в истории, является полной противоположностью имморализму. Заратустра первый узрел в борьбе добра и зла истинный движитель хода вещей. Перевод морали в метафизику в качестве силы, причины, цели самой по себе — *его* произведение. Но этот вопрос в сущности был бы уже и ответом. Заратустра *создал* самое роковое заблуждение, мораль; следовательно, он должен быть

---

и первым, кто *признает* эту ошибку. Не только потому, что у него в данном вопросе больше опыта, чем у любого другого мыслителя (вся история в конечном счете — это эмпирическое опровержение тезиса о так называемом «нравственном миропорядке»), гораздо важнее, что Заратустра правдивее любого другого мыслителя. Его и только его учение считает высшей добродетелью правдивость, то есть прямую противоположность *трусости* «идеалиста», который обращается в бегство перед реальностью. У Заратустры больше мужества, чем у всех мыслителей вместе взятых. Говорить правду и *хорошо стрелять из лука* — такова персидская добродетель. Понимают ли меня?.. Самопреодоление морали из правдивости, превращение моралиста в его противоположность — *в меня* — вот что означает в моих устах имя *Заратустра*.

---

**Мартин Хайдеггер**  
**ЛЕКЦИИ О МЕТАФИЗИКЕ**

3-е издание

Корректор  
Зоя Полосухина

Художественное оформление обложки  
Наталии Прокуратовой

Подписано в печать 23.08.2016. Формат 84×108<sup>1/32</sup>.  
Бумага офсетная № 1. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.  
Усл. п. л. 9,24. Тираж 1000. Заказ №.

Издательство «Языки славянской культуры»  
№ госрегистрации 1037739118449  
Phone: +7 495 959-52-60. E-mail: lrc.phouse@gmail.com  
Site: <http://www.lrc-press.ru>, <http://www.lrc-lib.ru>

**ООО «ИТДГК «Гнозис»**

**Розничный магазин «Гнозис» (с 10<sup>00</sup> до 19<sup>00</sup>)**  
Турчанинов пер., д. 4, стр. 2. Тел.: 8 (499) 255-77-57  
[itdgkgnosis@gmail.com](mailto:itdgkgnosis@gmail.com)

**Оптовый отдел**  
ул. Бутлерова, д. 17Б, оф. 313. Тел.: 8 (499) 793-58-01  
[sales@gnosisbooks.ru](mailto:sales@gnosisbooks.ru)

[www.gnosisbooks.ru](http://www.gnosisbooks.ru)

[vk.com/gnosisbooks](https://vk.com/gnosisbooks)

ist, sich verhält, kommt es als solches Dasein je schon aus dem offenbaren Nichts her.

Da-sein heißt: Hineingehaltenheit in das Nichts.

Sichhineinhaltend in das Nichts ist das Dasein je schon über das Seiende im Ganzen hinaus. Dieses Hinaussein über das Seiende nennen wir die Transzendenz. Würde das Dasein im Grunde seines Wesens nicht transzendieren, d. h. jetzt, würde es sich nicht im Vorhinein in das Nichts hineinhaltend, dann könnte es sich nie zu Seiendem verhalten, also auch nicht zu sich selbst.

Ohne ursprüngliche Offenbarkeit des Nichts kein Selbstsein und keine Freiheit.

Damit ist die Antwort auf die Frage nach dem Nichts gewonnen. Das Nichts ist weder ein Gegenstand, noch überhaupt ein Seiendes. Das Nichts kommt weder für sich vor noch neben dem Seienden, dem es sich gleichsam anhängt. Das Nichts ist die Ermöglichung der Offenbarkeit des Seienden als eines solchen für das menschliche Dasein. Das Nichts gibt nicht erst den Gegenbegriff zum Seienden her, sondern gehört ursprünglich zum Wesen selbst. Im Sein des Seienden geschieht das Nichts des Nichts.

Allein jetzt muß endlich ein allzu lange zurückgehaltenes Denken zu Wort kommen. Wenn das Dasein nur im Sichhineinhaltend in das Nichts zu Seiendem sich verhalten, also existieren kann und wenn das Nichts ursprünglich nur in der Angst offenbar wird, müssen wir dann nicht ständig in dieser Angst schweben, um überhaupt existieren zu können? Haben wir aber nicht selbst zugestanden, diese ursprüngliche Angst sei selten? Vor allem aber, wir existieren doch alle und verhalten uns zu Seiendem, das wir nicht selbst und das wir selbst sind — ohne diese Angst. Ist sie nicht eine willkürliche Erfindung und das ihr zugesprochene Nichts eine Übertreibung?

Doch was heißt es: diese ursprüngliche Angst geschieht nur in seltenen Augenblicken? Nichts anderes als: das Nichts ist uns zunächst und zumeist in seiner Ursprünglichkeit verstellt. Wodurch denn? Dadurch, daß wir uns in bestimmter Weise völlig an das Seiende verlieren. Je mehr wir uns in unseren Umtrieben an das Seiende kehren, um so weniger lassen wir es als solches entgleiten, um so mehr kehren wir uns ab vom Nichts. Um so sicherer aber drängen wir uns selbst in die öffentliche Oberfläche des Daseins. Und doch ist diese ständige, weniggleich zweideutige Abkehr vom Nichts in gewissen Grenzen nach dessen oberstem Sinn. Es — das Nichts ist auch — 373

ISBN 978-5-94457-261-5



9 785944 572615 >