

Мартин Хайдеггер

Главы из книги

**МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ КОНЦЕНЦИЯ НИЦШЕ
И ЕЕ РОЛЬ В ЕВРОПЕЙСКОМ МЫШЛЕНИИ**

ВЕЧНОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ РАВНОГО

(Лекции 1923—1944 годов)

*Перевод с немецкого
Сергея Жигалкина*

ВВЕДЕНИЕ

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

По ходу лекции мы будем придерживаться мысли, намеченной в следующих словах интересующего нас философа.

«Вокруг героя все становится трагедией, вокруг полубога — 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)¹.

Метафизическая концепция Ницше выражена в учении *о вечном возвращении равного*. Сам он называет его так: «о безусловном и бесконечно повторяющемся круговороте всех вещей» (Ессе 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 безотрадность и пустота. Неприятие особенно возрастает с пониманием, что его совершенно невозможно «доказать» — никакой привычной, воспринимающейся как «доказательство» аргументации не существует. Посему неудивительно, что учение это оказывается своего рода камнем преткновения, обойти который не так-то легко. 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 можно 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 некоей странностью. Весьма проблематично, дано ли вполне удовлетворительное объяснение этой странности в популярной книге о Ницше Эрнста Бертрама, где он называет учение «безумной мистерией позднего Ницше, обманчивой и подражательной»².

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 исходит ствол, а также как и в чем он сам укоренен. Если, сгруппировав и сведя воедино разрозненные высказывания, попытаться вычленив из философии Ницше собственно учение о вечном возвращении и представить его как «теорию», то полу-

¹ Ссылки в тексте на собрание сочинений Nietzsche 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.]

² E. Bertram, Nietzsche. Versuch einer Mythologie, Berlin, 1918, S.12.

читается нечто вроде выкорчеванного корня со спиленным стволом, который и корнем-то (то есть 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 (точнее, *внутри нас*) все свои тайные смыслы и бездны.

Учению о вечном возвращении равного, как мы сказали, свойственно определенное суждение о сущем в целом (*das Seiende im Ganzen*). 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 таится 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 индивидуальным 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 их 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 метода мышления, его последствий и вульгаризаций в Новое время. Данный метод мышления Ницше считал главной особенностью европейской ментальности 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 процессе. 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*³.

После всего сказанного, похоже, больше не требуется объяснять, что к подлинному пониманию метафизической концепции Ницше мы подойдем только к концу четвертого этапа. Все, что при обсуждении учения на первом этапе с необходимостью останется малопонятным, выраженным весьма приблизительно и условно, лишь на четвертом обретет полную ясность раскрывшегося вопроса. Тем самым оправдывается высокий статус и необходимость философии⁴.

³ 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/.

⁴ 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.

ПЕРВАЯ ЧАСТЬ

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

ПЕРВАЯ ГЛАВА

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

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

Ницше оставил нам собственное описание своего первого столкновения с мыслью о вечном возвращении равного⁵. 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 расположены 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 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 предвестие надвигающегося помешательства. 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.

Если Ницше снова и снова и пишет о себе, 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 все, 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. В мое намерение входило предоставить сегодняшним и завтрашним девятнадцатилетним немцам кое-что существенное для размышлений.

⁵ О внутренней взаимосвязи воли к власти и вечного возвращения см. Зарат., часть II, «Об избавлении».

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. Но 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 различие между «голой, пустой теорией» и весьма полезной «практикой». Ницше хорошо знал суровый принцип, отличающий созидателей: 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 изначальных (*wesentliche*) 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 умягчающей 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 все 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, называющейся «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 набро-

сана 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 не известны 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 и подспудно подготовлена в результате долгой работы. Не вдаваясь пока в подробности, отметим: то, что Ницше называет мыслью, по сути дела — эскиз сущего в целом (*das Seiende im Ganzen*), того, *что* оно есть 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 (*eine Erschütterung des ganzen Seins*). Открывающееся 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 хранит постигнутое как свою собственность: 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-Марии 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!*»⁶. 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 весьма иносказательно и скрытно. 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 незадолго до этого (в том же 1881 г.) опубликованного сочинения: «Утренняя заря» (IV, 3 ff.). В качестве эпитафии использовано изречение из индусской «Ригведы»: «Так много есть утренних зорь, которые еще не пылали». О бесповоротном приятии нового настроения, позволившем Ницше наконец со всей твердо-

⁶ Friedrich Nietzsches Briefe an Peter Gast, hg. von Peter Gast, Leipzig, 1924, S. 63 f.

стью следовать своему призванию, свидетельствует также и название очередного, изданного в 1882 году произведения: «Веселая наука. (la gaya 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 перестает любить постигнутое достаточно сильно, поскольку все же 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, над 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 явно выставленным на первый план объяснением и явным 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 прямо 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 все 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 зарождении 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 немыслима 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 все 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 совершенно отсутствуют, что в самой сущности любой подлинной философии заложено необходимое 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 некой «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 возвраще-

нии 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.). Все, что в нем говорится, принадлежит «веселой науке»:

«*Величайшая тяжесть*. Что, если однажды днем или ночью прокрался бы в твое 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, все 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 должен 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, ледяная перспектива положения 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 дает ему 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 (die Haltung und den Willen zum wesentlichen Wissen)*. Всякое познание обязательно предполагает знакомство с различными науками, — а во времена Ницше особенно с естествознанием, — однако сутью подлинного познания эти науки, разумеется, не являются. Подлинное познание таится в действительном отношении человека к сущему, в некой принятой истине и в решительности, определенной таким отношением. «Наука» (*die Wissenschaft*) здесь созвучна «страсти» (*die Leidenschaft*), страсти к уверенному господству над тем, что нам встречается, страсти подчинить встречаемое великим и важным целям.

«Веселая» наука? «Веселость»⁷ у Ницше — это не пустое развлечение и не забава, не поверхностное удовольствие от тихого копания в научных вопросах, но радость утверждающего мышления, которую более не сбить даже самым трудным и страшным (то есть самым проблематичным в сфере познания) и которая, принимая это как должное, наоборот, лишь усиливается. Только с таким пониманием «веселой науки» можно постичь 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

⁷ «Весело наблюдать игру всевозможных фантазмов как игру "природы" (сущего)» (n.12; XII, 7 f.); «страстное наслаждение приключениями в познании» (n.14; XII, 8).

вечное возвращение равного — именно то первое и последнее, что должна знать «веселая наука», чтобы быть подлинным познанием⁸. 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, неподвижное и устойчивое, стягивающее к себе все силы, собирающее их и придающее им определенность. В то же время тяжесть стремится вниз и потому лишь благодаря постоянному противодействию может удерживаться на высоте; 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.

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?⁹ 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 (*mitteninnestehen im Seienden im Ganzen*) 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*¹⁰ — 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 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*»¹¹. 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,

⁸ «Знание, свойственное новой "совести", гласит: "Ты должен стать тем, кто ты есть» (Вес. наука, п. 270; V, 205).

⁹ См. (Утр. заря, п. 475; IV, 318): «*Утяжеление*. Вы его не знаете: он может взвалить на себя большой вес и может, однако, 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!*»

¹⁰ Окружающая среда (*франц.*) /прим. переводчика/.

¹¹ О теории *Milieu*: «истинная теория невротиков» (см. Сум. ид., п. 44; VIII, 156).

рассматривая как сущее и нас самих, ставит и нас под вопрос, — если мысль о вечном возвращении, как однажды выразился Ницше, является «мыслью мыслей» (n.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 серединой и мерой, судит о том 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 *расплаты*¹² 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 непонятного 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 не исходит от какого-либо человека и не приходит к какому-либо человеку в его повседневное, то есть в его самозабвенную суету, но приходит в его «уединеннейшее уединение». Где и когда возможно такое? Там и тогда, вероятно, когда человек от всего отстраняется и занимается собственным «я»?¹³ Ничего подобного — лишь там и тогда, когда человек в полном смысле является *самим собой* (wo er ganz er selbst ist); то есть когда в сущностных отношениях своего исторического «здесь-бытия»¹⁴ (in den wesentlichen Bezügen seines geschichtlichen Dasein) пребывает посреди сущего в целом — когда узнает, что становится подлинной частью 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. Это не обособление (die Vereinzelnung) в смысле отчуждения (die Absonderung), но то обособление, которое мы должны представлять как *присвоение*: человек соединяется с самим собой и присваивается самим собой (die *Vereigentlichung*, wo der Mensch sich in seinem Selbst zu eigen wird). Эта присвоенность собственной сущностью (das Selbst) не есть «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 пребывая в собственной сущности (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

¹² Подробнее см. «По ту сторону добра и зла» (п. 62; VII, 87 ff.) и (п. 132; XIV, 66 f.).

¹³ Против «наслаждения уединением», об «уединении как самоупоении» см. п. 703 и п. 702 (XII, 364).

¹⁴ «"Здесь-бытие" (*Dasein*) означает то сущее (das Seiende), которым являемся мы сами и которое отличается способностью вопрошать о бытии (Sein)» (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1986. S.7) /прим. переводчика/.

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. Все 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 ничто¹⁵. Но вместе с тем «сущее в целом» обозначает сущее как то, о чем спрашивают, что ставится под вопрос. В этом словосочетании остается открытым, *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!) Имя «сущее в целом» обозначает то, что в первую очередь необходимо поставить под вопрос, и потому является важнейшим подлежащим вопрошанию словосочетанием.

Ницше, напротив, вполне уверен в своем словоупотреблении, хотя и неоднозначен. Подразумеваемая вообще *вся действительность, все вообще*, он называет это «миром» (*die Welt*) или «бытием» (*das Dasein*)¹⁶ — 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*)¹⁷. 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-

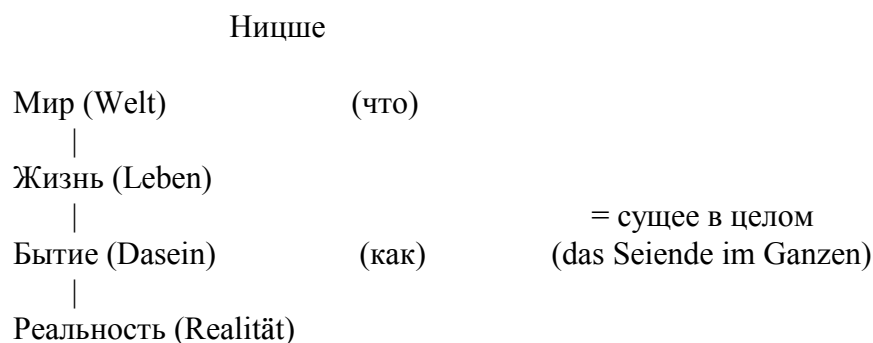
¹⁵ Слово «в целом» (*im Ganzen*) проясняют слова «посреди» (*Inmitten*) и «всюду-вокруг» (*Um-herum*).

¹⁶ О понятии «бытие» (*das Dasein*) у Ницше в одной только «Веселой науке» см., напр., п. 341 (V, 265 f.), nn. 357, 373, 374 (V, 299—304, 330 f., 332 f.).

¹⁷ Чем, с другой стороны, отличается «жизнь» от «бытия», если подразумевается «человеческая жизнь», см. «Воля к власти», п. 706 (XVI, 164 f.).

бытие» (Dasein) в нашей лексике никоим образом не перекрывается «человеческим бытием» (das Menschsein) и совершенно отличается от всего, что подразумевали под «бытием» (Dasein) и Ницше, и предшествующие мыслители. Называемое нами «здесь-бытием» (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.

В виде формулы:



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 тяжелой мыслью. Что происходит, если эту мысль начинают действительно мыслить? Ответ дается в названии раздела, следующего за первым разговором о тяжелой 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 все 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*¹⁸, 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». «Эстетическому» в каком смысле? 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 бездн, великое — от ужасного: чем сильнее хотят одного, тем вернее достигают другого. «Не стоит обманываться: к великому принадлежит и страшное» (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 счастья¹⁹, 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

¹⁸ Катарсис — очищение, особенно от преступления или греха (*греч.*) /прим. переводчика/.

¹⁹ «Что создает *высокий стиль*: быть господином своего счастья, как и несчастья» (1885; XII, 415).

собственному опыту поэты ничего не знают о сотнях трагедиях познающего» (п. 44, 1881/82; XII, 246). Есть, однако, *один* поэт, который знает об этом — *Гельдерлин*, 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 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 сущему. 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* (п. 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 одарить и наделять, пока мудрейшие из людей вновь не возрадутся 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» — это ничто.

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, все, 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 все 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 свой, 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 понастоящему 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 ко вполне определенному человеку, который становится виден в своей определенности, лишь если, возвысившись над прежним собой, превращается в преображенного 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 (рассматривая нового, преодолевающего его человека как новое начало) — «последний человек». Последний человек — человек «среднего счастья», который весьма хитроумно все знает и всем занимается, но при этом превращает все в безобидное и посредственное, в вульгарное. Вокруг такого последнего человека всё с каждым днем становится мельче, для него должно стать малым и то, что он до сих пор считает великим, — оно должно уменьшиться, ради этого он пока еще и взирает на него.

Сверх-человек — не фантастическое существо, но тот, кто распознает последнего человека как такового и преодолевает его. *Сверх-человек* тот, кто возвысился над «*последним*» человеком, тем самым заклеив его последним *из прежних*. В метафизическом плане Ницше видит еще дальше: сверх-человек являет собой путь к преодолению «человека» вообще, всего «человеческого» (личного, привычного и т. п.) как «зыбкой иллюзии», рожденной первозданной «жизнью», которая стремится все выше (см. Воля к вл., п. 676; XVI, 138 ff. — наблюдение извне!). Ницше с самого начала акцентирует противоположность обычного и сверх-человека: уже в предисловии к первой части «Заратустры» учитель вечного возвращения равно 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 ему 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 звезды. 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 все 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 навевает 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 проникательные и... моргают.

Все умны и знают все 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 умаляющей 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 свиной». 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, ее учителя. Однако при этом невозможно ни слова не сказать 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 соображению, как-то записанному 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 выклеивание разрозненных утверждений и изречений, прихотливое кружение в довольно-таки смутных эмоциях и настроениях — все это недопустимые злоупотребления, перед которыми произведение, разумеется, незащищено. 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 такое 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, мысль Ницше продвинулась далеко вперед и подвела его к новым переменам.

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». Все это необходимо было сказать, чтобы мы отдавали себе отчет, насколько поверхностны и полны оговорок также и наши рассуждения, в которых первая характеристика учения о вечном возвращении дается

лишь с помощью кратких ссылок на «аллегии», 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 решения (*das Errechnen*). Последнее предполагает некий ориентир, заранее заданную «нить», придерживаясь которой постепенно продвигаются от известного к неизвестному. Разгадывание же больше похоже на прыжок, совершаемый 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*) вообще, в незнакомое и неведомое, в раскрытость (*in die Unverborgenheit /ἀλλήθεια/*) 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 сами 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 все 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 обман-

чивыми парусами отправляется в злое 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, Unendlichkeit²⁰!

К новым морям

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

Все 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 горы²¹. (Третья часть «Заратустры» написана в Ницце в январе 1884 г.) При восхождении нужно непрерывно преодолевать «дух тяжести», который все время тянет вниз, однако, поскольку поднимающийся несет этого «заклятого врага» с собой в высоту, для него он — лишь карлик.

²⁰ См. также «Новый Колумб» (VIII, 356).

²¹ 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».

По мере подъема растут и глубины; пропасть становится пропастью не когда в нее падают, а когда поднимаются ввысь. Глубина неотделима от высоты: растет одна, растет 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, вперед и назад 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 обеим. Если кто-нибудь пойдет по дороге все 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? «Все 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 ближайшим видимым отрезком гигантского круга, который в своем движении постоянно возвращается назад. Прямое — иллюзия. На самом деле все 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 воображай, что все 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 все 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 Гете: *Je mehr man kennt, je mehr man weiss, Erkennt man: alles dreht im Kreis* («Чем больше знают, чем больше понимают, тем очевиднее: все движется по кругу») ²². 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 корточки 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 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 стали зримыми. Поэтому выделим: 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, все, 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, «все 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 (сравните: *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: все 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*).

²² E. Bertram, Nietzsche. Versuch einer Mythologie, S.12.

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 все тише и тише, ибо испугался собственной мысли и тайного помысла». Тяжелейшая мысль страшит, поскольку за обычным представлением о собственном 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» (см. «Введение» для ориентации).

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, их сущность — 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 встречает их в ясный полдень: 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 малопомянутое) сочетание, раскрывающее богатство творческой силы образа. Не схваченная когтями змея, не добыча, а подруга, свободно обвиваясь кольцами вокруг шеи орла, кругами наби-

рающая вместе с ним высоту. Однако, рассматривая данный символ вечного возвращения равного и размышляя над значением кругового парения в кольцах 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-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 все 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 миловидны 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 все 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 (*das eigentlichen Wissen der höchsten Klugheit*), 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 улетучится и гордость моя вместе с моей глупостью! — Так начался закат

Заратустры» (VI, 30). Вот уж действительно странный закат, начинающийся с обдумывания высочайших возможностей 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» (сравните: сегодня звери как аллегории «евангелистов»).

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

После разговора о зверях Заратустры мы уже хотя бы 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 все еще в поиске — все еще пытаются выяснить, становится ли он тем, кто он есть, обретает ли в своем становлении свое бытие. Однако становление Заратустры начинается с его заката. Сам же закат завершается выздоровлением Заратустры. Очевидные 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 этого он вскочил однажды утром со своего ложа, закричал как безумный, жестикулируя так, «будто еще кто-то остался лежать на ложе, не желая встать» (VI, 314). Заратустра закричал страшным голосом, чтобы пробудить этого другого, пробудить окончательно. Этот другой — его бездонная мысль, пребывающая рядом, но все еще остающаяся чуждой, 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 восклицает: «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, он 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 просто знанием 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, поскольку, высказываясь, беседующие должны иметь смелость сами продвигаться вперед и поскольку лишь в беседе выявляется, куда они в состоянии и куда не в состоянии продвинуться, и, вследствие этого, в какой степени беседа — 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 все вокруг отныне озаряется светом нового знания и хочет свыкнуться с новым призванием, тем самым одаряя знание глубоким подтверждением и излечивая искателя от болезни вопросов — вот что имеют в виду звери, говоря Заратустре: «Все вокруг тоскует по тебе... Все вокруг хочет быть целителем твоим!» Ну а Заратустра? Он слушает зверей с удовольствием, хотя и понимает, что это — просто болтовня; 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 беззаботно прогуливаться, как некогда философ Эпикур в своем «саду». Разговоры зверей о саде имеют следующую направленность: 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 владельцами!» (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, все движется по кругу, все 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», состоящая в том, что одно и то же слово произносит то один, то другой. 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 болтовне, 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: «Все уходит, все возвращается — вечно катится колесо бытия. Все умирает, все вновь расцветает — вечно длится год бытия. Все разрушается, все строится вновь — вечно возводится тот же дом бытия. Все разлучается, все снова встречается — вечно верно себе кольцо бытия. В каждый миг начинается бытие — вокруг каждого «здесь» вращаются сферы «там». Центр — повсюду. Путь вечности — кривая».

Так говорят звери Заратустры, чего не должны были бы делать те, которые являются самими собой, лишь паря широкими кругами и свиваясь в вышине кольцами. Возможно ли с помощью красивых слов и все 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 все 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 все возвращается, всякое решение, всякое усилие и всякое стремление теряют свой смысл; если все 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 существенное. Даже его звери, похоже, склонны вести себя как люди: они удаляются, как карлик, или же просто смотрят и пересказывают, что получается, если все движется по кругу: уютно присаживаются перед сущим на корточки, глазят 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 — бедственный крик.

Но что обычно случается, если этот крик все 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 данности, которые при круговращении и сами являются мимолетными, поскольку все снова возвращается к своим другим, лучшим позициям. Таким образом, все 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, все 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 все 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 — все 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 о прошлом, 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 возникающие в нем 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* все 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 все вокруг тоскует по нему, но и чтобы он научился пению у певчих птиц: «Ибо пение — для выздоравливающих». Попытка принять мысль о вечном возвращении как самоочевидное и, в сущности, презрительное бормотание или как ослепительную 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 надоедливого маленького человека, 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 все 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, кто должен закатиться и погибнуть (*untergehen*), поскольку он — переход (*Übergang*), — лишь в том только случае, если он к тому же благословляет свой закат и гибель, находится он у цели и в конце пути. «Так *кончается* закат Заратустры» (слова зверей).

Закат (*Untergang*) имеет здесь два смысла: подразумевается 1) заход /уход/ (*Weggang*) как переход (*Über-gang*) и 2) нисхождение (*Ninuntergang*) как познание бездн. Этот двойной смысл следует также из правильного понимания вечности во временности заката. 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 сущего 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 все: 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 осознание его необходимости. Покуда зло лишь в отвращении отталкивают, покуда презрение рождается лишь из отвращения, презирание остается 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 осмысление пройденного

Заратустра сам стал героем, поскольку проникся мыслью о вечном возвращении в полном объеме, 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 все становится трагедией». «Создав сверхчеловека, распростер я 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) обуславливает 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 пройденным. 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 очень особо.

По ходу дальнейшего изложения учения Ницше о вечном возвращении мы будем с необходимостью выдвигать все больше таких сущностно взаимосвязанных перспектив, причем все они будут направлены к одному центру. Чтобы ошибочно не счесть 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 все 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 все понимающий его толкователь, довольно неумело закамouflировавший свои затруднения глупыми школьными поучениями. Мы снимаем вопрос, продвинулся или все же так и не продвинулся Ницше вперед после «Заратустры», 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) Без-божие 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!

Так же и в отношении третьего объяснения принципиально важно сначала выяснить, где, в каком контексте оно дается. Интересующие нас разделы (пп. 45—62) находятся в третьей главе «По ту сторону добра и зла», называющейся «Сущность религиозности» (VII, 67). Довольно парадоксально, поскольку Ницше считается «атеистом». Действительно, Заратустра постоянно называет себя в своих речах «без-божником» 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 свысока — 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*²³ 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 необходимым сам себе — делает себя необходимым... Что? Не это ли — *circulus vitiosus deus*?²⁴» (VII, 80).

Очень важно (но сейчас мы не будем это обсуждать), что весь раздел написан одним предложением, в сложной 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 все 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 пан-теизму? Или же здесь просто задается вопрос? Спрашивается: «Не это ли — *circulus vitiosus deus*?» Был бы это пан-теизм, 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», с которой ведут переговоры и которой высказываются, «судья», которого призывают судить, «воздающий», через которого получают воздаяния за «добродетели», — умер тот Бог, с которым обделывают 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 древнегерманским словам: 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». Недопус-

²³ Начать с начала (франц.) /прим. переводчика/.

²⁴ Порочный круг Бога (лат.) /прим. переводчика/.

тимо путать Ницше с теми без-божниками, которые никак не могли стать без-божными (Gott-los; букв.: «освободившимися, отступившими от Бога»), поскольку никогда не искали, да и не в состоянии 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 «без-божие», 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 мерилем безбожия, если он сам в указанном выше смысле «умер». Заратустра называет и сознает себя без-божником. 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 без-божник 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 воды? Да разве не должно Бога сперва создать, и не требуется ли величайшая сила, чтобы создавать что-то превыше себя, и разве не должно прежде «пересоздать» 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, без-божник 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 все становится трагедией». И только в глубине этой трагедии рождается вопрос о Боге, вокруг которого все 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.

..... Перевод §§8 — 18 отсутствует

ВТОРАЯ ЧАСТЬ

СУЩНОСТЬ МЕТАФИЗИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ И ВОЗМОЖНОСТЬ ТАКОВОЙ В ПРОШЛОЙ ИСТОРИИ ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

ПЕРВАЯ ГЛАВА

О понятии метафизической концепции

§19. Слово и понятие «метафизика». Основной вопрос метафизики: τί τὸ ὄν

При мышлении мысли о вечном возвращении равного мыслимое распространяется также и на мыслителя и включает его в себя. 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 и возникает включение в мыслимое также и самого мыслителя. 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 прилагательное, 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 с прилагательного «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 границы 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 пояснили это, поскольку дальнейшее историческое осмысление сущности метафизики очень похоже на краткие выдержки из учебника по истории философии.

«Метафизика» — это название области важнейших вопросов философии. Каковы же эти вопросы? Хотя таких вопросов много, все они, в сущности, сводятся к *одному единственному* вопросу. Каждый вопрос, особенно *единственный* вопрос философии, сопровождает сама по себе проявляющаяся через него ясность. И даже изначальный вопрос, поставленный на заре европейской философии, уже имеет о себе некое знание. Это присущее философским вопросам знание о себе самих состоит прежде всего в том, что в самом вопросе определяется и постигается то, о чем спрашивается. Философия спрашивает об *ἀρχή*, 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 всем остальным; властвовать». Однако наши рассуждения о сущности *ἀρχή* будут иметь смысл, 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 все, что есть. И если задается вопрос об *ἀρχή* сущего, то под вопрос ставится и все 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 все: в 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, при этом восход как раз и означает для нас начало присутствия, появление. Мы задаем вопрос об *ἀρχή* сущего в целом, о его восходе и власти. Восход и власть сущего в целом должны быть включены в знание, в знание *ἀρχή*, коему ведомо, что есть сущее, поскольку оно сущее. Вследствие этого вопрос философии как вопрос об *ἀρχή* можно сформулировать и иначе: что 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* — что есть сущее? Задавать вопрос означает для так поставленного и определенного вопроса 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, рассматриваемый как греческий философ, а не как средневековый томист, 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: что 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 каким образом оно восходит, каким образом присутствует как восходящее, то сущее уже определено как восходящее и как в восходе присутствующее и господствующее. Такое восходящее-присутствующее господство 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 все более определенному представлению о сущем.

Необходимо отметить, что кроме сущего, само по себе существующего, имеется еще и сущее, созданное человеком, например сделанная вещь, созданный художественный образ или установленный общественный порядок, но при этом фундаментом и основой для созданного таким образом всегда является уже существующее сущее в целом. Возвращаясь к сущему в целом, подчеркнем различие между словом *φύσις* и словами *τέχνη*²⁵, *θέσις*²⁶ и *νόμος*²⁷.

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*²⁸, «физику», что не имеет ничего общего с современной физикой и к чему, напротив, современная физика имеет 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 феноменах сущего, сколько на том, что оно такое, взятое в целом (*χαρ' 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*.

Сказанное наводит на мысль, 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*

²⁵ Искусство, ремесло, наука (греч.) /прим. переводчика/.

²⁶ Тезис, положение, назначение, размещение (греч.) /прим. переводчика/.

²⁷ Обычай, закон (греч.) /прим. переводчика/.

²⁸ Физическая наука (греч.) /прим. переводчика/.

ориентирован вне, на сущее 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. Эти вопросы об *ἀρχή* — вопрос вопросов: *τί τὸ ὄν* — и есть метафизика; или наоборот: метафизика — это те вопросы, тот поиск, за которыми стоит один вопрос: что есть сущее? Этот вопрос мы называем *основным вопросом метафизики*.

Вопрос «Что есть сущее?» настолько всеобъемлющий и далеко идущий, 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 становится основным, 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 основного 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 переставший раскрываться основной 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 основной вопрос. Вопрошающие и те, кто формировал и обосновывал свои важнейшие познания и действия в сфере предыдущего ответа, с помощью основного вопроса (сознавали они его таковым или нет) обретали определенную позицию в сущем в целом и в отношении сущего как такового. Поскольку эта позиция происходит из основного вопроса, рождается вместе с ним, а основной вопрос по сути и является метафизическим в метафизике, называем мы эту позицию вместе с нераскрытым основным вопросом *метафизической концепцией*.

И все 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 основного вопроса, который, однако, не раскрывается.

Понятие метафизической концепции и, следовательно, исторические метафизические концепции становятся ясными и определенными, только когда раскрывается основной вопрос метафизики и вместе с ним — сами эти концепции. Добавим, хотя это теперь и представляется излишним, что подлинное «метафизическое мнение» о какой-то метафизике возможно и плодотворно, лишь если эта метафизика развивается вместе со своей концепцией и если определен способ ее ответа на основной вопрос. В каждой подлинной философской дискуссии прежде всего должны раскрыться противоположные концепции.

§20. Внутренняя структура основного вопроса

Сущность того, что мы называем метафизической концепцией, раскрывается вместе с раскрытием основного вопроса метафизики. Однако уточнение понятия метафизической концепции вовсе не является главной и первостепенной причиной для раскрытия основного вопроса. Таковая причина — в новой, точнее, изначальной постановке основного вопроса. Но мы не будем углубляться в это, поскольку тема наших лекций иная. Представим лишь краткие, почти школьные положения, связанные с раскрытием основного вопроса, однако при этом постараемся объяснить его внутреннюю структуру, правда, тоже, скорее, как схему, в самых общих чертах.

Основной вопрос европейской философии ставится так: что есть сущее? Исследование так поставленного и сформулированного вопроса подразумевает непосредственный поиск ответа. *Раскрытие* же так поставленного вопроса, напротив, подразумевает более глубокое вопрошание, включение в вопрошание также и себя наряду со всем остальным, которое откроется, когда будет усвоено свершающееся в вопрошании. Исследование основного вопроса сводится к поиску ответа и тем самым к преодолению вопроса. Раскрытие же основного 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 непосредственное исследование основного вопроса с его 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. Основной же вопрос философии только тогда поставлен правильно, когда он раскрыт. Раскрытие вопроса крайне важно, поскольку преобразует сам вопрос, и основной вопрос предстает перед нами во всей своей «доизначальности».

Под раскрытием основного вопроса, особенно когда рассмотрено это весьма поверхностно, можно понять и вопрос о самом этом вопросе. Однако вопрос о вопросе для всякого здравомыслящего человека кажется чем-то нездоровым, экзальтированным и, возможно, безумным, вследствие чего и обсуждение основного вопроса о сущем тоже представляется заблуждением. Вопрос о вопросе — просто бессмысленный бред.

Во-первых, нам кажется, что раскрытие основного вопроса — это вопрос о вопросе, а во-вторых, что вопрос о вопросе — это безумие, бред, ерунда. Несмотря на опасность, что мало у кого (если, вообще, таковые найдутся) хватит мужества и мыслительных способностей пройти вопрошающим через раскрытие основного вопроса и при этом столкнуться с чем-то куда более важным, чем вопрос о вопросе или экзальтированный бред, мы все же остановимся — пусть очень кратко — на структуре раскрытого основного вопроса.

Основной вопрос, как нам известно, следующий: $\tau\acute{\iota}\ \tau\acute{o}\ \acute{\omicron}\nu$ — что есть сущее? Мы начинаем раскрытие, следуя естественной направленности вопроса, и при этом стараемся сначала разобраться с тем, с чем прежде всего столкнемся. Что есть сущее? Имеется в виду *все* 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, поскольку ничто — тоже сущее, хотя и другого 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, исключаящее возможность другого. Важно, однако, помнить и в дальнейшем все 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) из самого вопроса, 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 все необозримое разнообразие и затем пребывать и сознавать себя в этом «познанном разнообразии» — речь идет о сущем как о присутствующем, существующем. По сути дела, спрашивается об одном единственном. 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* [*ὄντῳ*] 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 нацелены на что-то и, размышляя, сталкиваются с ним. 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 совершенно 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 склоняется и охотно принимает расхожее мнение) 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 должны 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 в соответствии с целью, подразумевает два различных аспекта. Во-первых, о сущем как таковом спрашивается, каково оно, каким представляется нам и как устроено, то есть спрашивается об *устройстве* сущего (*die Verfassung des Seienden*). Вместе с тем как бы ни было устроено сущее, с ним всегда связан *способ существования* (*die Weise zu sein*): как таковое оно либо возможно, либо реально, либо необходимо, либо существует каким-нибудь другим способом. Кроме области и цели в основном вопросе, следовательно, подразумеваются и два этих аспекта — спрашивается и об устройстве сущего, и о его способе существовать. Лишь из того и другого, а также из их взаимосвязи определяется *бытие сущего*.

Основной 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 сознавать, как только начнем смотреть на нее с «научных» позиций и пытаться исследовать «научно-техническими» методами, например, для подтвержде-

ния правильности сделанных шагов, ожидая чего-то похожего на очевидный, понятный, просчитанный результат некоего «эксперимента».

Подлинное вопрошание и подобные методы исследования основного 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 основной 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, стремясь вопрошанием постигнуть его. И если речь идет о вопросе о сущем, то последнее сперва тоже должно подвергнуться постижению, при котором не только раскроется по своему устройству и способу существовать в некий особый мир, но и обнаружит совершенно иные законы и ступени, которые, в свою очередь, необходимо постичь. И вовсе не безразлично, какие законы сущего используются для постижения им противоположных — к примеру, постигается ли неживое как альтернатива живому, или наоборот. Можно лишь констатировать, что в вопрошании основного вопроса для постижения сущего в целом решающую роль играет *некая* сфера сущего. И основной вопрос, когда это требуется, открывает в себе такую сферу. То есть особую, известную нам сферу сущего внутри сущего в целом, из которой не то чтобы происходит, скорее, в согласии с которой раскрывается все сущее.

ВТОРАЯ ГЛАВА

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, которая отводится ей всей историей 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 — все 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 они 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, не в состоянии быть ответственной и не в состоянии дать проявиться ответственности. Иначе: полученный ответ не снимает вопроса (за исключением обыденного сознания), наоборот, вопрос 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, — будучи вопросом, приносит в ясность и себя самого, и еще знание, которое раскрывается вместе с этим вопросом как таковым.

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 всё) царит и имеет полную власть — означает власть; *ἀρχή* — восход и власть. Задавая вопрос об *ἀρχή* сущего, по сути, спрашивают, как оно восходит и являет себя и каким образом это явившее себя как присутствие властвует через всякую вещь. Задавая вопрос об *ἀρχή* сущего, спрашивают и о сущем, причем направляют вопрос не вне, а именно на него. То есть спрашивают о сущем в целом — что оно такое? Об этом говорит Аристотель, который привел начала европейской философии к

завершенной 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 вопрос, в чем сущность сущего?» Этот вопрос (Что есть сущее в целом и как таковое?) и поныне остается высказанным или невысказанным вопросом философии как метафизики; поэтому мы называем его *основным* вопросом метафизики.

Вопрос «Что есть сущее?» настолько всеобъемлющий и далеко идущий, 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 становится основным, 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 основного 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 переставший раскрываться основной 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 направление, в котором) осуществлялся поиск ответа на основной вопрос. Вопрошающие и те, кто формировал и обосновывал свои важнейшие познания и действия в сфере предыдущего ответа, с помощью основного вопроса (сознавали они его таковым или нет) обретали определенную позицию в сущем в целом и в отношении сущего как такового. Поскольку эта позиция происходит из основного вопроса, рождается вместе с ним, а основной вопрос по сути и является метафизическим в метафизике, называем мы эту позицию вместе с нераскрытым основным вопросом *метафизической концепцией*.

Таким образом, вот как можно понять, что такое метафизическая концепция: «Метафизическая концепция говорит, как задающий основной 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 основного вопроса философии и его структуры, и теперь должны перейти к раскрытию этой структуры. Такой переход предполагает, что мы сосредоточимся на структуре основного вопроса как такового, то есть начнем раскрывать основной вопрос и тем самым задавать его «более изначальным» образом. Однако подобное осуществимо, лишь если мы с помощью основного вопроса «заглянем за» сам этот вопрос и возвратимся к его подоплеке — иначе никак невозможно сосредоточиться на структуре основного вопроса и равным образом никак невозможно понять и сделать первичный, исходный вопрос европейской философии «Что есть сущее?» основным вопросом. Первый шаг в нужном направлении, а именно — задать основной 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 существования сущего?». Но речь у нас не о том. Итак, структура основного 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 основного вопроса мы пока вычленим только три составляющих: область, цель и аспекты цели области вопроса. Основной вопрос формулирует-

ся так: *τί τὸ ὄν* — что 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 основном вопросе, вопрошаемое, мы называем *областью основного вопроса*. Спрашивая же, что такое сущее в целом, мы, по сути дела, обращаемся к самому существованию сущего, каковое существование и есть *цель основного 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 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 основного 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 основной вопрос, и этот ответ относится как к структуре основного 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 полной структуры основного вопроса. Если же исходить из раскрывающегося основного 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 основного 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, вычленив 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 востребует как свою основу и способ существовать.

Какова же метафизическая концепция философии Ницше в контексте ответа на основной вопрос в западной философии или, точнее, ответа на основной 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 самого начала европейской философии, взятые вместе, в ответе Ницше на основной 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 гг.], «Введение в метафизику» [летний семестр 1935 г. и зимний семестр 1935/36 гг. об утере смыслов слов *φύσις* и *ἀλήθεια*]). То есть какие ответы давались тогда на еще не раскрывшийся основной 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 твердости — сначала, чтобы ее преодолеть, затем снова востребует твердости, но уже как то, что необходимо создать (*das Festzumachenden*) и куда, преодолевая себя, переносит себя созидающий и где он преображается. Суть сущего — становление, но становящееся есть и 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 становящегося 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 будет исходить из самого сущего, ради него возникнет и в нем останется.

Этот метафизический, преодолевающий основной вопрос призыв через несколько лет Ницше выразил в довольно длинной записи, озаглавленной «Резюме» (т. е. краткий перечень наиболее важного 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, устраняемое 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 предварительный эскиз 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 «мгновенность», другими словами, и есть вечное возвращение равного. Воля к власти как *устройство* сущего является тем, что она есть, лишь если мы подразумеваем *способ существовать*, и Ницше делает краткий набросок сущего в целом: воля к власти в своей глубочайшей сути и глубочайших возможностях после 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 все 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 работ²⁹.) 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 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 гг. Философия Ницше как обратная 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

²⁹ А. Baemler, Nietzsche der Philosoph und Politiker. Leipzig 1931, S. 80 f.

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 основного вопроса, и это конец обсуждения основного 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 основной 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 все, о чем там идет речь, — *лишь* подготовка иного вопроса иного начала; но основной 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 преображение, 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* — преображающая 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 созидающий (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 оказывается направлена вне, на мир, 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, и именно о нем размышляют наиболее глубоко; когда же бытие представляется связанным с реальностью, 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 все же он отличается и всегда будет отличаться от поэта... как и поэт от мыслителя...

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