

УДК 1(091)

DOI: 10.17072/2078-7898/2017-2-164-171

«ἘΝ ΤΟ ΠΑΝ» ГЕРАКЛИТА: ОТ СТОИЦИЗМА ДО НИЦШЕ***Колесников Илья Дмитриевич****Саратовский национальный исследовательский государственный университет
им. Н.Г. Чернышевского*

В статье речь идет о гераклитовой концепции единства всего ($\epsilon\acute{\nu}$ τὸ πᾶν). Обычно эта мысль принимается за очевидную, а потому не требующую подробного исследования. За ее содержание часто принимают этические следствия мысли, а именно стоицизм. Если же исследователи удерживаются на метафизическом уровне этой мысли, то связывают ее с пантеизмом немецких романтиков, а именно с философией тождества Шеллинга. Целью статьи является прояснение мысли о единстве всего в связи с мышлением Фридриха Ницше. В качестве метода исследования поэмы Гераклита «Περὶ Φύσεως» выбрана герменевтика, которая в отличие от других методов учитывает целостность мышления Гераклита. В результате рассмотрения стоицизм и пантеизм признаны недостаточными уровнями исследования мысли Гераклита о единстве всего, что привело к необходимости обращения к наследию Ницше. Для этого за основу рассмотрения был принят семьдесят пятый фрагмент Гераклита («все действуют единому назначению»), а вслед за ним пятьдесят второй («вечность — дитя, играющее в кости; царство ребенка»). По мнению автора, единство всего у Гераклита — не оптимистическая телеология, а результат эстетического созерцания.

Ключевые слова: Гераклит, $\epsilon\acute{\nu}$ τὸ πᾶν, натурфилософия, античная философия, стоицизм, пантеизм, немецкий романтизм, Ницше.

«ἘΝ ΤΟ ΠΑΝ» OF HERACLITUS: FROM STOICISM TO NIETZSCHE***Ilya D. Kolesnikov****Saratov State University*

The article seeks to research one of Heraclitus' ideas, namely the «unity of all» ($\epsilon\acute{\nu}$ τὸ πᾶν). This idea is usually regarded as obvious, and therefore not demanding detailed research. In place of this idea's content researchers frequently consider its ethical effects, namely stoicism. Even if researchers keep the metaphysical level of the «unity of all» idea, they connect it with pantheism of German Romanticists, namely, Schelling's «identity philosophy». The aim of the article is to clarify the idea of the «unity of all» in connection with Friedrich Nietzsche's philosophy. The main method of studying Heraclitus's poem «Περὶ Φύσεως» is hermeneutics, which, unlike other methods, considers integrity of Heraclitus' idea. As a result of the research, stoicism and pantheism are recognized as not sufficient ways to understand Heraclitus' idea of the «unity of all». Therefore, it is necessary to refer to Nietzsche's philosophical heritage. For this purpose the seventy-fifth fragment of Heraclitus' poem was taken as a basis for consideration («Those who are asleep are fellow-workers in what goes on in the world»), and after that the fifty-second fragment was considered («Time is a child at play, moving pieces in a board game; the kingly power is a child's»). From the author's point of view, the «unity of all» is not an optimistic teleology but a result of aesthetic contemplation.

Keywords: Heraclitus, $\epsilon\acute{\nu}$ τὸ πᾶν, Naturphilosophie, Ancient Greek philosophy, stoicism, pantheism, German Romanticism, Nietzsche.

Гераклит Эфесский — одна из наиболее часто рассматриваемых фигур эллинской Античности. Причиной тому, к слову, служит не столько его мысль, сколько именно сами образ и фигура, притягивающая философов и писателей со времен

самой Античности, вплоть до Хайдеггера (с его пафосом изначальных мыслителей) и современности. Гордый, обладающий жесткостью стиль: это не может не притягивать тех, чей стиль твердости лишен. Что касается самой мысли о един-

стве всего, то и о ней, казалось бы, сказано много. Это настолько общее место, настолько известная мысль, что о ней, как оказывается впоследствии, почти ничего и не сказано: от нее мысль сразу устремляется к стойкам или всеединству Шеллинга. Поразительно то обстоятельство, что мыслить Гераклитово единство всего само по себе оказывается едва ли не невозможным: так прочно вошло оно в связь с другими, более поздними, движениями в философии. Небесполезным и актуальным для настоящего было бы повторное рассмотрение этой мысли, которое при этом не остановилось бы на упомянутых двух основных отсылках к стоицизму и немецкой идеалистической философии. По этой причине избегается более удобное слово «Всеединство»; несмотря на смысловое соответствие, «Всеединство» заведомо отсылает к натурфилософии Шеллинга и к ее последователям; Шеллинг, тем не менее, остается в пределах романтического пантеизма.

Основная формулировка мысли: пятидесятый фрагмент

Герменевтическое требование целостности понимания любой мысли, в том числе мысли о «единстве всего», вынуждает всякое исследование обращаться не только к тем фрагментам, в которых о единстве всего говорится непосредственно. Более того, непосредственно в такой формулировке («ἐν τῷ πάντι») мысль Гераклиту не принадлежит (по крайней мере, ее нет в сохранившихся фрагментах). Схожее изречение даже легче найти у Ксенофана: «...Τὸ εἶναι πάντα ἐν» [1, S. 42]. Согласно свидетельствам Гераклит был знаком с его учением, что, в сущности, ни о чем не говорит, кроме самого этого «знакомства»; более того, «многознание не научило уму и Ксенофана» (сороковой фрагмент). В отношении Гераклита: такая формулировка мысли о единстве всего встречается в пятидесятом фрагменте (для удобства и в дальнейшем будет использоваться нумерация Германа Дильса):

Внемля не моему, но этому логосу, должно согласиться: мудрость в том, чтобы знать все как одно (ἐν πάντι εἰδέναι) [2, с. 147].

Довольно долгое время (с XIX в.) была распространена мюллеровская корректура «εἶναι» вместо «εἰδέναι» (так и у Дильса [1, S. 69]). Тогда мудрость состоит в том, что все есть одно. Отказ от этой корректуры (как, например, у А.В. Лебедева) приводит не только к «филологической точности», но указывает на значимость *усмотрения* единства всего, его — единства —

созерцание и понимание. Мудрость в том, чтобы *ведать все одним*. Несмотря на то что Дильс поместил фрагмент ближе к середине поэмы, возможно чтение его как первого (так в новом издании Лебедева). Тогда это не промежуточное замечание Гераклита, но начало и исток его поэмы, она проводит пределы мысли; следует также помнить, что возможное название поэмы — «Единый порядок строю Всего» [3, с. 336; 4, с. 53].

Основанием этого фрагмента является не мысль Гераклита из Эфеса, но внимание безличному логосу, — и это не является чем-то естественным для эллинских мыслителей VI–V вв. до н.э. Напротив, распространено именно владение своими мыслью и словом. Вернер Йегер, например, говорит об Анаксимандре, что он «...был первым, кто отважился зафиксировать свои мысли в вольной речи и распространить ее, т.е. уподобиться законодателю, пишущему свои скрижали» [5, с. 198]. Гераклит озвучивает *не* свою частную речь («Фукидид афинянин описал войну...») [6, с. 5] и т.д.), но безличную речь космоса. Цицероновский упрек в темном стиле при этом неоправдан [7, с. 78]: в некоторых фрагментах Гераклит сам указывает на сущность «этой» речи. Так, он говорит о «Владыке, чье прорицание в Дельфах», который «не сказывает, не скрывает, но намекает» (девяносто второй фрагмент); в другом месте — о «Сивилле, что в неистовстве вещает *безрадостное*» (девяносто третий фрагмент). Это не мысли «Гераклита» о природе; речь берет «этот логос» и вещает безрадостное: *все есть одно*.

Стоицизм (классическое понимание единства всего)

Почему «безрадостное»? Первое следствие мысли Гераклита пронизано духом стоической школы; ἐν τῷ πάντι тогда мыслится в горизонте *τὰυτό τ' εἶναι*, («одного и того же»). Такое прочтение исходит уже не из натурфилософии, но из эллинистического единства учения о природе и образе жизни. Что все есть одно — не просто мысль, но такое понимание природы, из которого следуют выводы о надлежащем образе жизни, согласном с природой. Природа, понятая через единство всего, приводит к осознанию драматичности космоса. Это, кстати, выражено в легенде о плачущем философе: Гераклит оплакивает то, что все смешано как в кикее: удовольствие – неудовольствие, знание – незнание, большое – малое (Luc. Vit. Auct. 14). Фрагмент является лукиановским подражанием Гераклиту,

восходящим к фрагментам с единством жизни и смерти, бодрствования и сна, дня и ночи (фрагменты 57, 114, 115 и 116), но в первую очередь к семьдесят восьмому:

Одно и то же (Ταὐτό τ' ἔνι) в нас — живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое: это, внезапно изменившись (μεταλεσόντα), стало тем, а то, снова внезапно изменившись, стало этим [2, с. 182].

Все есть одно, все одно и то же (ταὐτό τ' ἔνι), в том числе и противоположности. Созерцающий философ стремится принять все существующее. Существует благо, но существует и порок; существует красота, но существует и уродство. Каков тогда смысл в достижении наилучшего, если оно через противоположность всегда связано с наихудшим? Противоположности не далеки друг от друга, но предельно близки. Буквальный перевод μεταλεσόντα — не «изменившись», но «выпав другой стороной». Πεττεία — игра с расчерченной доской, шашками и игральными костями (иногда πεσσοί означает просто «игральные кости») [2, с. 309]. То, что мнится противоположностями, на деле разные грани одной игровой кости. Выпадает то жизнь, то смерть, то прекрасное, то уродливое — но все это ταὐτό τ' ἔνι (или: ἔστι γὰρ ἔνι), одно и то же, одна игральная кость.

В сущности, на этом тождестве покоится один из «мудрых» способов мыслить. Когда некто говорит, что есть «такая» вещь, но есть еще и «такая» (или: одно явление и другое), мудрость (зачастую становящаяся софизмом, риторикой) возражает: «но ведь это одно и то же». Таковы и письма Сенеки: «за пиром следуют болезни тела, любое наслаждение таит в себе страдание» etc [8]. Это можно видеть и на примере с омонимией в этимологии: когда одно и то же слово значит абсолютно разные вещи, следующий ход состоит в понимании единства этих значений. Слово «ἄθλος», например, означает, во-первых, труд, работу, а во-вторых, несчастье, мучение. Оно разбивается на два, но затем происходит осознание глубины этой омонимии: работа и труд для эллинов всегда значит несчастье, ни о каком достоинстве труда речь идти не могла. Таково действие омонимии через единство одной вещи с другой.

«Все одно и то же»: довольно часто доводится слышать такое выражение усталости. Оно на самом деле близко к стоическому пониманию Гераклита. Несмотря на мнимое разнообразие, живут одним и тем же; ταὐτό τ' ἔνι — усталость от вечно повторяющегося одного, пусть и принимающего разный облик, выпадающего разными сто-

ронами. Конечно, в отличие от Гераклита, это очень оптимистичное высказывание: ведь в нем остается надежда на иное (новое), что есть не только одно. Собственно, откуда взяться новому, если все уже есть, случилось бесчисленное количество раз в заново рождающемся и заново погибающем космосе?

Стоики говорят, что... планеты в назначенный период времени произведут воспламенение и гибель всех вещей, а затем вновь восстановят мир в его начальное состояние <...> Все произойдет точно так же, как и в предыдущий период: вновь появятся Сократ, Платон и все люди со своими родными, возлюбленными, согражданами, станут испытывать то же самое, с теми же самыми встречаться, то же самое делать <...> И такое восстановление мироздания происходит не единожды, но много раз, более того, беспредельное и бесчисленное количество раз восстанавливается то же самое [9, с. 40].

Повторение того же самого происходит беспредельное бесчисленное количество раз. Но здесь единство всего мыслится все же на уровне отдельных вещей, не возвышаясь до усмотрения единого порядка мира. То есть стоицизм мыслит единство одной вещи с другой, но не космоса. Что касается того, как в горизонте «одного и того же» мыслить космос, то это было бы возможным, если обратить внимание не на разные стороны игральные кости, но на само это «выпадение», «μεταλεσόντα». Космос мыслится бы не в созерцании горестей человеческого удела (а созерцательное «nil admirari» в этих вопросах удерживать предельно сложно), но в осмыслении разных граней, сторон одного. Гераклит — первый, кто обнаруживает эпифеномен явления, его «уродливого двойника», едва отличимого от самого явления (поразительной тонкостью подобного различения был наделен Ницше). К славной жизни наилучших намного ближе смерть (как соседняя грань), чем «жизнь», проводимая в «скотском довольстве» (фрагменты 21 и 29: это самая отдаленная грань). Низкой жизни смерть действительно противостоит, но и наилучшая жизнь для нее подобна смерти. Вещь внезапно выпадает другой стороной: не противоположная вещь, но другая сторона той же самой вещи; «ταὐτό τ' ἔνι» — «одно и то же». Речь идет не только о том, что мнимые противоположности на деле грани одной игровой кости, но также о том, что другая сторона одной вещи выглядит ее противоположностью. Достаточно мгновения, чтобы «сладкозвучная лира»

стала луком, орудием убийства — пятьдесят первый фрагмент.

Пантеизм немецких романтиков

Второй способ отношения к мысли о единстве всего — пантеизм, столь широко распространенный у немецких романтиков. Однажды, во время разговора о стихотворении Гёте «Прометей», Лессинг признался Якоби в пантеизме: «En kai Pan! Я не знаю ничего другого» [10, S. 16–18]. Эти слова ознаменовали новое движение для немецких романтиков, пантеизм которых становится второй важнейшей нитью после философии Канта. Так, друзья по Тюбингенской богословской семинарии — Шеллинг, Гёльдерлин и Гегель избирают $\epsilon\nu\ \tau\omicron\ \pi\acute{\alpha}\nu$ символом своего содружества. Гёльдерлин 12 февраля 1791 г. пишет Гегелю стихи Гёте и подписывает: « $\epsilon\nu\ \tau\omicron\ \pi\acute{\alpha}\nu$ ». Шеллинг в письме к сыну от 18 марта 1854 г. говорит: «Лессинг в свое время сказал: «все — единое, я не знаю ничего другого». Я тоже не знаю ничего лучшего». То же самое проявляется у Гёте, Гердера и Шиллера. Возвращение к античности немецких романтиков протекает в первую очередь в виде принятия пантеизма под знаком единства всего (одно из важнейших явлений этого порядка — стихотворение Гёте «Одно и всё»).

Если в классическом понимании единство всего в единстве одной вещи с другой (единство каждого с каждым, $\tau\alpha\upsilon\tau\omicron\ \tau' \epsilon\nu\iota$), то немецкие романтики делают упор на *единстве человека с миром* и со всеми вещами, его причастность к ним. Намного ближе к ним не пятидесятый фрагмент, а второй:

Τοῦ λόγου δὲ ἑόντος ζῆνοῦ ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν [1, S. 62].

«Но хотя этот логос всеобщ, живут многие как отдельный рассудок имеющие». Гераклит часто обнажает связь « $\zeta\upsilon\nu\tilde{\omega}$ » с « $\zeta\upsilon\nu\ \nu\acute{\omicron}\omega$ », «общее» и «с умом» — всё единичное неразумно. Логос всеобщ, а *многие* отъединяются, будто имеют отдельный рассудок. На единении всего через логос зачастую основывается и стоическая трактовка $\epsilon\nu\ \tau\omicron\ \pi\acute{\alpha}\nu$:

Логос сущего (τοῦ ὄντος λόγος), будучи, как сказано, связующими узлами всего, соединяет и сжимает все части, не позволяя им различиться и разойтись [9, с. 64].

Романтики призывают к отказу от «отъединения» и к пониманию существующего «всеединства». Ставится вопрос о том, как может умереть человек, если он един со всем мирозданием? Этот путь мысли также способен к выходу на онтологию в лице «философии тождества» Шеллинга, но в целом он, как и стоический, мыслит *следствия*

из мысли о единстве всего, но *не* саму эту мысль: мыслит вещи, но не космос. Возможно, наибольшая сложность $\epsilon\nu\ \tau\omicron\ \pi\acute{\alpha}\nu$ состоит именно в том, что это единство фактически невозможно мыслить *как таковое* (т.е. онтологически). Стоическое понимание мыслит следствия этой мысли, но следствия мыслят и немецкие романтики (единение с природой).

Семьдесят пятый фрагмент; амехания; Ницше

Стоицизм для понимания мысли о единстве всего обратился к восьмидесяти восьмому фрагменту, немецкие романтики — ко второму: но обе попытки так и остались на уровне вещей, они не смогли понять единство всего на уровне Гераклитовой космогонии. В этой связи предпочтительно обратиться, как ни странно, к семьдесят пятому фрагменту:

Πάντες εἰς ἓν ἀποτελεσμα συνεργοῦμεν, οἱ μὲν εἰδότες καὶ παρακολουθητικῶς, οἱ δὲ ἀνεπιστάτως, ὥσπερ καὶ τοὺς καθεύδοντας, οἴμαι, ὁ Ἡρακλεῖτος ἐργάτας εἶναι λέγει καὶ συνεργοὺς τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων (Aug. VI, 42) [1, S. 73].

«Все мы содействуем достижению одного конечного результата, одни — сознательно и последовательно, другие — неосознанно, как, например, спящие, которых, думается мне, Гераклит называет действующими и содействующими участниками происходящего в космосе» [11, с. 190]. При внимательном чтении намечаются четыре основных трудности для понимания:

I. Спящие и бодрствующие.

II. Сущность действия.

III. Сотрудничество (*συνεργία*) при двух прочтениях *καὶ*.

IV. Происходящее в мире ($\epsilon\nu\ \tau\omicron\ \kappa\omicron\sigma\mu\omicron$ *γινόμενων*) и единое ($\epsilon\nu\ \tau\omicron\ \pi\acute{\alpha}\nu$).

Гераклит говорит: спящие тоже деятели и сотрудники. В первом фрагменте о них сказано следующее:

Что же касается остальных людей, то они не осознают того, что делают наяву, подобно тому, как они пребывают в забытии о том, что делают во сне [2, с. 147].

Во сне вещи незаметно для спящего переходят одна в другую, и это кажется очевидным. Так же, даже бодрствуя, спящие не замечают, что разными сторонами выпадает одна игральная кость. Когда люди нечто делают, например, создают атомную бомбу для защиты своего государства, то сразу успокаиваются на этой стороне действия, забывая об остальных. Эти люди не видят того, *что именно*

они делают, когда делают нечто. Действие далеко не всегда совпадает с тем, что об этом действии думают; Ницше: «Но одно — мысль, другое — дело, третье — образ дела. Между ними не вращается колесо причинности» [12, с. 38].

Что делает Гераклит, когда сидит у храма Артемиды и играет с детьми, избегая народного собрания? Со стороны так называемой «очевидности здравого смысла» предстанет тавтология: «Он сидит и играет с детьми». Тем не менее, есть и очевидность иного порядка, и исходя из ответа Гераклита согражданам, становится ясно, что он делает, когда делает это:

...Удалившись в святилище Артемиды, он играл с детьми в кости (астргалы), а обступившим эфесцам сказал: «Что удивляетесь, негодяи? Не лучше ли заниматься этим, чем с вами участвовать в государственных делах?» [3, с. 333].

Решающим оказывается вопрос: что делает человек, когда делает нечто? Вопрос этот можно поставить иначе: *чему* служит человек, когда делает нечто? Лукиан, пародируя Гераклита, не служит ли воссозданию его образа мысли и речи? И если Лукиан *мнит*, что высмеивает Гераклита, то он забывает, что Гераклит живет и в этом высмеивании (здесь уместна история с Геростратом, память о котором сохранилась благодаря запрету на упоминание о нем). Когда некто иронично высказывает чуждые для себя вещи, он все-таки высказывает чуждые для себя вещи. Таинство «*все-таки*»: любое действие, совершаемое иронично и как бы «в шутку», *все-таки* совершается. Действие и слово совершаются вне зависимости от того, как человек хочет их «преподнести». Все происходит согласно этому логосу: все есть одно, все служат единому назначению.

Чем тогда отличаются бодрствующие от спящих, если действуют к единому назначению? Какой смысл в том, чтобы мыслить, если мысль служит тому же, чему служит безмыслие? Бодрствующие согласно семьдесят пятому фрагменту действуют сознательно и последовательно, они знают о порядке происходящего в космосе. Но: *καὶ τοῦς καθεύδοντας*, «и спящие», «спящие тоже» сотрудники. Союз *καὶ* указывает на два направления, по которым можно истолковать семьдесят пятый фрагмент:

I. Спящие *тоже* сотрудники. «Тоже» по отношению к кому? Спящие вторичны, они тоже сотрудники, но в первую очередь — бодрствующие. Здесь союз «*καὶ*» показывает, что первичны все же бодрствующие, и усилия спящих «прибавочны», «и они то-

же». Сознательные бодрствующие видятся как настоящие, спящие же как некоторое недоразумение, ошибка, заблуждение. Безобразное тогда есть недостаток прекрасного, которое только и существует по-настоящему (как и зло есть отсутствие блага). Несложно догадаться, к какому узкому обилию слепых пятен приводит столь стройное рассуждение. Созерцательное мышление, которое находится на стороне «сознательных», не хочет ничто и никого обвинять, так как оно полагает, что существует только хорошее, плохое же кажется существующим (или кажется плохим, что одно и то же). Существуют по преимуществу бодрствующие, спящие же, хоть их и гигантское большинство, существуют в мере «тоже». Но если те, которые существуют тоже, наиболее распространены, более того, тотально распространены, то почему же правилом является столь редко встречающееся настоящее (бодрствующие)?

II. Спящие тоже *сотрудники*: к такому выводу невольно приводит отказ от первого, идеализированного истолкования «тоже». Тогда мыслящий Гераклит — скорее исключение, чем правило и, как говорит о нем Ницше, «среди людей он как человек невероятен» [13, с. 332]. Да, иногда встречаются такие натуры, как Гераклит, но и спящие причастны происходящему в мире. Все сознательные действия бодрствующих не только не исключительны, но *служит тому же, чему служат спящие*.

Эллины, за исключением Платона и в отличие от немецкого идеализма, находятся ближе именно ко второму истолкованию. Все великое в мире хрупко и ненадежно: такова позиция трагического хора и хоровой лирики. У Пиндара:

*Не преуказан смертным
Час их смерти;
Доживем ли до заката спокойного дня,
Детища солнца,
Не нарушив его блаженства?
Радость и тягость,
Волна за волной, набегают на род
Человеческий, —
Это Доля,
Из рода в род блюдущая судьбу людскую,
Вместе с счастьем, даром богов,
Посылает людям и горе
Переменною чередой.*

[14, с. 15–16; см. также: Pind. O. XII, 5–12].

Человек — «однодневка», и даже самые великие мужи не возвышаются над большинством, ведь все делают *одно и то же*. Первый способ чтения союза «καί» указывает на иное: несмотря на сотрудничество бодрствующих и спящих, первые *ведуют*, чему служат. Это — не «преимущество» их, восстанавливающее «мировую справедливость», ведь что за дело до того, сознают ли они, что делают, или нет: все равно ведь действуют к единому со спящими назначению. Тогда вступает не преимущество сознающих, но: *достаточность созерцания*. Мудрость в том, что все знать как одно — это ничего не дает, кроме ведения (εἰδέναι) того, что происходит в космосе. Гераклит созерцает космос с его движением стихий, с непрекращающимся уничтожением и возрождением мира, и весь этот космос держится в одном: в игре ребенка. Это пятьдесят второй фрагмент Гераклита, звучит он так:

Αἰὼν παῖς ἐστὶ παῖζων, πεσσεύων. παῖδὸς ἢ βασιλῆϊ [1, S. 69].

«Вечность — дитя, играющее в петтейю. Царство ребенка». Все, что случается — жизнь — смерть, сон — бодрствование, возникновение — уничтожение, — лишь выпадение игральных костей, бросааемых ребенком. Воспламенение мира и его возрождение бесчисленное количество раз — просто игра ребенка, бросок костей. Понимание этой мысли — амехания, обездвиженность, *оцепенение*. Ни одно действие, ни одна мысль, ни одно слово более невозможны: оцепенение отсекает всякую возможность «пойти дальше» мысли. Это и отличает мышление от рассуждения: мышление не предполагает выводов, оно ни к чему не ведет, оно *ни к чему*. Все, происходящее в мире, — бросок игральных костей ребенком-вечностью, в чем и прав Ницше: «так смотрит на мир только эстетик» [13, с. 329]. Космогония исходит не из хюбриса, как не исходит и из необходимости: все порождается потребностью в *игре* [там же]. Тогда невозможно говорить о нравственности судьбы, о добре и зле. Анаксимандр осудил этот мир, назвав его «местом преступления и казни за несправедливость становления» [там же, с. 335]. У Гераклита иначе: все оправдано в равной мере, и оправдано оно игрой. Ницше переворачивает образ Гераклита: это уже не плачущий философ, не эллинский пессимист; Гераклит созерцает вечную игру.

Этот Гераклит понят не стоиками и не пантеистической немецкой философией; он понят Ницше. У стоиков циклы возникновения мира и его сожжения подчинены закону, логос уподобляется разумности. У Гераклита логос — *случай*

выпадения игральных костей. Так и у Ницше: случай — «старинная аристократия бытия». Ницше вводит случайность не в целях нигилистического разоблачения намеренности. Случайность происходящего для него не трагедия (как прихоти фортуны в философии стоиков), но божественное зрелище. С перспективы человека случай кажется угрожающим и опасным — стоики стремятся сделать все для обхода судьбы. Перспектива Гераклита и Ницше созерцательна: можно просто наблюдать случайный бросок игральных костей ребенком вечностью (αἰὼν παῖς). Та же перспектива открывается мыслью о Вечном возвращении того же самого [15, с. 523–524]: вечно возвращается случайный порядок.

Достаточно созерцания: но не всякое созерцание плодотворно. Созерцание Гераклита — не «всеприятие». Из того, что спящие содействуют тому же назначению, чему и бодрствующие, еще не следует, что их существование оправдано: в этом состоит ключевая проблема созерцательной философии. В качестве двух примеров можно рассмотреть целую картину, складывающуюся у созерцательных стоиков и пантеистов. Уже было сказано, что космос мыслится стоиками разумным, иначе говоря, *справедливым*. Из довольно пессимистического понимания природы стоики выводят оптимистическую телеологию: и описанное Марком Аврелием «назначение» они видят благим, все в этом мире к пользе людей [9, с. 227]. Стоики оправдывают все негативное, так как без него не будет и блага [там же, с. 239]. Человеческий ум ограничен и еще не в силах постичь плодотворное воздействие по природе вредных вещей [там же, с. 240]. Стоики для того, чтобы созерцать, сперва подготавливают оптимистическую телеологию: и подготавливают настолько усердно, что к созерцанию почти не выходят. Если некоторая вещь кажется плохой, они говорят, что в масштабе целого мироздания эта вещь оказывается уместной. Плутарх приводит слова Хрисиппа:

Подобно тому, как в комедиях есть нелепые стихи, которые сами по себе хотя и грубы, но придают всему произведению привлекательность, так и все, что само по себе ты можешь осудить как порок, бесполезно в масштабах мироздания [там же, с. 244–245].

Марк Аврелий добавляет:

Но только не окажись такой частью, как тот дешевый и нелепый стих в драме, о котором упоминает Христипп [там же].

То же самое можно видеть у немецких идеалистов. История, как бы жестока она ни была, оправдана разумом — и тем справедлива; оправдан этим и сам мир.

Созерцание Гераклита и Ницше лишено подобного катарсиса: Гераклит созерцает бессмысленную и жестокую игру ребенка и принимает ее именно в ее жестокости. Он не избавляется от жестокости как «исключения» или «недоразумения»: происходящее божественно именно в своей бесцельности. К чему все происходит? К случайной игре ребенка: и это божественно (божественное в античности мыслится в неразрывной связи с бесцельностью). Наиболее близко к такому пониманию Гераклиту подошел Ницше:

Знаете ли вы, что для меня «мир»? Показать ли его вам в моем зеркале? Этот мир — чудовищная сила без начала и конца <...> это море бушующих сил и их потоков, вечно меняющееся, вечно возвращающееся, возвращающееся через огромное число лет. <...> Этот мир есть воля к власти — и ничего кроме! [16, с. 548–549].

У Гераклита же этот мир есть игра ребенка, и ничего кроме нее. Единство всего строится не разумным образом, это господство случайности («царство ребенка»), не предполагающее благих целей мироздания — *эстетическая космогония* (что относится не только к Гераклиту, но и к самому Ницше: «так смотрит на мир только эстетик»).

Оцепенение, к которому ведет мысль о так понимаемом единстве всего, разрешается в пробуждении к отрешенности. Пробуждение ото сна влечет за собой не деятельную жизнь, но отрешенное созерцание, которому открывается подлинный смысл ближайшего. Показательно, что когда чужеземцы решили увидеть Гераклита и вошли к нему в дом, то застали его греющимся у печки. Увидев их смущение, Гераклит пригласил их войти, сказав, что и здесь живут боги [11, с. 179].

Список литературы

1. Diels H. Die Fragmente der Vorsokratiker: in 3 Bde. Bd. I. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1906. 466 S.
2. Лебедев А.В. Логос Гераклита: реконструкция мысли и слова. СПб.: Наука, 2014. 533 с.
3. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / пер. с др.-греч. М.Л. Гаспарова. М.: Мысль, 1986. 571 с.
4. Гераклит Эфесский. Все наследие / пер. с др.-греч. С.Н. Муравьева. М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2012. 347 с.

5. Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 1 / пер. с нем. А.И. Любжина. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина, 2001. 593 с.
6. Фукидид. История / пер. с др.-греч. Л.: Наука, 1981. 543 с.
7. Цицерон. О пределах добра и зла / пер. с лат. Н.А. Фёдорова. М.: Рос. гос. гуманитар. ун-т, 2000. 474 с.
8. Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию / пер. с лат. С.А. Ошерова. М.: Наука, 1977. 383 с.
9. Фрагменты ранних стоиков. Т. II, ч. 2 / пер. и коммент. А.А. Столярова. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2002. 272 с.
10. Jacobi F.H. Werke. Gesamtausgabe: in 7 Bde. Bd. I / Hg. v. K. Hammacher, W. Jaeschke. Hamburg: Meiner, Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1998. S. 16–18.
11. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1 / под ред. Дильса–Кранца, пер. А.В. Лебедева. М.: Наука, 1989. 576 с.
12. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 4: Так говорил Заратустра / пер. с нем. Ю.М. Антоновского. М.: Культурная революция, 2007. 432 с.
13. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 1/1: Рождение трагедии. Из наследия (сочинения 1869–1873 гг.) / пер. с нем. В. Бакусева, Л. Завалишиной и др. М.: Культурная революция, 2012. 408 с.
14. Пиндар, Вакхилид. Оды. Фрагменты / пер. с др.-греч. М.Л. Гаспарова. М.: Наука, 1980. 503 с.
15. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 3: Утренняя заря. Мессинские идиллии. Веселая наука / пер. с нем. В. Бакусева. М.: Культурная революция, 2014. 640 с.
16. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 11: Черновики и наброски 1884–1885 гг. / пер. с нем. В.Д. Седельника. М.: Культурная революция, 2012. 688 с.

Получено 31.01.2017

References

1. Diels H. Die Fragmente der Vorsokratiker: in 3 Bde. Bd. I [Fragments of the Pre-Socratics in 3 vol., vol. 1]. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung Publ., 1906, 466 p. (In German).
2. Lebedev A.V. Logos Geraklita: rekonstruktsiya mysli i slova [Logos of Heraclitus: Reconstruction of Thought and Word]. Saint Petersburg, Nauka Publ., 2014, 533 p. (In Russian).
3. Diogenes Laërtius. O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenitykh filosofov / per.

- M.L. Gasparova [Lives and Opinions of Eminent Philosophers. Trans. by M.L. Gasparov]. Moscow, Mysl' Publ., 1986, 571 p. (In Russian).
4. Heraclitus of Ephesus. *Vse nasledie / per. S.N. Murav'eva* [All Heritage. Trans. by S.N. Muraviev]. Moscow, Ad Marginem Publ., 2012, 347 p. (In Russian).
 5. Jaeger W. *Paydeyya. Vospitanie antichnogo greka. T. 1 / per. A.I. Lubzhina* [Paideia: The Ideals of Greek Culture. Vol. 1. Trans. by A.I. Lubzhin]. Moscow, Greko-latinskiy kabinet Yu.A. Shichalina Publ., 2001, 593 p. (In Russian).
 6. Thucydides. *Istoriya* [History of the Peloponnesian War]. Saint Petersburg, Nauka Publ., 1981, 543 p. (In Russian).
 7. Cicero. *O predelakh dobra i zla / per. N.A. Fedorova* [On the ends of good and evil. Trans. by N.A. Fedorov]. Moscow, RSUH Publ., 2000, 474 p. (In Russian).
 8. Seneca the Younger. *Nravstvennye pisma k Lutsiliyu / per. S.A. Osherova* [Moral Letters to Lucilius. Trans. by S.A. Osherov]. Moscow, Nauka Publ., 1977, 383 p. (In Russian).
 9. *Fragmenty rannikh stoikov. T. 2, ch. 2 / per. i komment. A.A. Stolyarova* [Stoicorum Veterum Fragmenta. Vol. 2, pt. 2. Trans. & comm. by A.A. Stolyarov]. Moscow, Greko-latinskiy kabinet Yu.A. Shichalina Publ., 2002, 272 p. (In Russian).
 10. Jacobi F.H. *Werke. Gesamtausgabe: in 7 Bde. Bd. I* [Works: Complete edition in 7 vol. Vol. 1]. Hamburg, Meiner Publ., 1998, pp. 16–18. (In German).
 11. *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov / pod red. Dilsa–Kranza* [Fragments of the Pre-Socratics. Ed. by Diels–Kranz]. Moscow, Nauka Publ., 1989, 576 p. (In Russian).
 12. Nietzsche F. *Polnoe sobranie sochineniy: v 13 t. T. 4: Tak govoril Zaratustra* [Complete Works in 13 vol. Vol. 4: Thus Spoke Zarathustra]. Moscow, Kulturnaya Revolyutsiya Publ., 2007, 432 p. (In Russian).
 13. Nietzsche F. *Polnoe sobranie sochineniy: v 13 t. T. 1.1: Rozhdenie tragedii. Iz naslediya (sochineniya 1869–1873 gg.)* [Complete Works: in 13 vol. Vol. 1.1: The Birth of Tragedy. From the heritage (works of 1869–1873)]. Moscow, Kulturnaya revolyutsiya Publ., 2012, 408 p. (In Russian).
 14. Pindar, Bacchylides. *Ody, fragmenty / per. M.L. Gasparova* [Odes, Fragments. Trans. by M.L. Gasparov]. Moscow, Nauka Publ., 1980, 503 p. (In Russian).
 15. Nietzsche F. *Polnoe sobranie sochineniy: v 13 t. T. 3: Utrennaya zarya. Messinskiye idillii. Veselaya nauka* [Complete Works: in 13 vol. Vol. 3: The Dawn. Idylls from Messina. The Gay Science]. Moscow, Kulturnaya revolyutsiya Publ., 2014, 640 p. (In Russian).
 16. Nietzsche F. *Polnoe sobranie sochineniy: v 13 t. T. 11: Chernoviki i nabroski 1884–1885 gg.* [Complete Works: in 13 vol. Vol. 11: Drafts and sketches 1884–1885]. Moscow, Kulturnaya Revolyutsiya Publ., 2012, 688 p. (In Russian).

The date of the manuscript receipt 31.01.2017

Об авторе

Колесников Илья Дмитриевич
аспирант кафедры теоретической
и социальной философии

Саратовский национальный исследовательский
государственный университет
им. Н.Г. Чернышевского,
410012, Саратов, ул. Астраханская, 83;
e-mail: kolesnikovid@mail.ru
ORCID: 0000-0002-2729-6871

About the author

Kolesnikov Ilya Dmitrievich
Ph.D. Student of the Department of Theoretical
and Social Philosophy

Saratov State University,
83, Astrakhanskaya str., Saratov, 410012, Russia;
e-mail: kolesnikovid@mail.ru
ORCID: 0000-0002-2729-6871

Просьба ссылаться на эту статью в русскоязычных источниках следующим образом:

Колесников И.Д. «Ἐν το πᾶν» Гераклита: от стоицизма до Ницше // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2017. Вып. 2. С. 164–171. DOI: 10.17072/2078-7898/2017-2-164-171

Please cite this article in English as:

Kolesnikov I.D. «Ἐν το πᾶν» of Heraclitus: from stoicism to Nietzsche // Perm University Herald. Series «Philosophy. Psychology. Sociology». 2017. Iss. 2. P. 164–171. DOI: 10.17072/2078-7898/2017-2-164-171