

это гераклитовский Поток.

Вторая глава *Дао дэ цзин* говорит о том, что противоположности соотносятся и предполагают друг друга:

“Когда все в Поднебесной узнают, что прекрасное является прекрасным, появляется и безобразное. Когда все узнают, что доброе является добрым, возникает и зло. Поэтому бытие и небытие порождают друг друга, трудное и легкое создают друг друга, длинное и короткое взаимно соотносятся, высокое и низкое взаимно определяются, звуки, сливаясь, приходят в гармонию, предыдущее и последующее следуют друг за другом” (§ 2).

Есть немало фрагментов Гераклита, говорящих о том же. Например, следующий: “Имени Правды (Дикэ) не ведали бы, если бы не было этого” (fr. 112 Conch = 23 DK). В своем издании Гераклита я его комментирую так: “Если без несправедливости нельзя даже назвать справедливость, то сама несправедливость имеет некие основания для существования, она некоторым образом оправданна”. В терминах *Дао дэ цзин* это можно выразить так: “Когда справедливость все признают справедливостью, появляется и несправедливость” (ясно, что менее несправедливой она от этого не становится).

Лао-цзы и Гераклит согласны и по поводу единства и неразрывной связи противоположностей. “Бог: день-ночь, зима-лето, война-мир, избыток-нужда...” – говорит Гераклит (fr. 109 Conch = 67 DK). Бог (ὁ θεός) здесь не личностное бытие, но Дао или Поток, подвижное единство мира.

“Высокое и низкое взаимно определяют” (§ 2), – читаем мы у Лао-цзы.

Выводы из сказанного очевидны.

## ТРАГИЧЕСКАЯ МУДРОСТЬ<sup>1</sup>

### *Марсель Кончи*

Проблема трагической мудрости рождается из апории мудрости. О значении “апории мудрости” не трудно догадаться, исходя из слов Анаксимандра, которые следующим образом были реконструированы Дильсом:

<sup>1</sup> Conche M. La sagesse tragique (1971). Перевод осуществлен по изданию: Marcel Conche. Orientation philosophique. P.: de Megare, 1974.

<sup>2</sup> Diels-Kranz. Vors. 8-e ed. 1956. 12 B 1 (T. I. P. 89).

<sup>3</sup> Bréhier E. Histoire de la philosophie. P.: P.U.F., T. I. P. 47.

<sup>4</sup> Burnet. L'aurore de la philosophie grecque. P.: Payot, 1919. P. 55.

<sup>5</sup> Heidegger M. Chemins qui ne mènent nulle part. P.: Gallimard. P. 277.

ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισ τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν<sup>2</sup>.

Э. Брейе дал такой перевод:

“Сущие разрушаются по необходимости в вещах, из которых они явились; они воздают друг другу наказание за несправедливость согласно порядку времени”<sup>3</sup>.

По мнению Бёрнета, исходный текст Анаксимандра сводится к следующему:

κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισ τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν<sup>4</sup>.

Хайдеггер опускает еще и *κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν*, поскольку тут ощутима позднейшая интерпретация<sup>5</sup>. В наши задачи не входит филологическая дискуссия, а потому мы будем держаться привычного текста, который переведем следующим образом:

“Откуда сущие получают свое бытие, туда они, разрушаясь, и возвращаются по неизбежности закона. Ибо они справедливо воздают друг другу за взаимную несправедливость в согласии с назначенным им временем”.

*Основание*, из которого сущие получают бытие и прекращают бытие, являются и исчезают, само не является и не исчезает, не рождается и не умирает. Как известно, это основание – τὸ ἄλειρον. Будучи уже по определению *лишенным* предела, *не-конечным*, *не-сущим*, оно негативным образом полагается через конечное. Дабы его можно было полагать, требуются конечные сущие. Если же абстрагироваться от сущих, то вообще ничего нет. Однако лишь сущие находятся под законом времени. Ускользающее от этого закона невозможно рассматривать *помимо* сущих. Но оно не будет одним из этих сущих. Тем самым, оно сводится к тому факту, что имеются сущие, и они всегда будут. Вся область того, что есть (сущих), находится под законом Времени; но что имеется сама такая область, находится вне его закона. Сущие сменяют друг друга в наличном бытии, эта смена контролируется Временем, наличие же такой смены никак от него не зависит. Сущие меняются по факту наличного бытия, исчезновение одних компенсируется приходом других, а время никак не сказывается на этом приходе-и-уходе, на этом становлении. Нет ничего пришедшего к бытию (сущего), что не было бы обречено на исчезновение. Неотвратимая судьба лежит на всем, что есть, она разрушает и уносит прочь; однако эта судьба не приходит к сущим извне, ибо речь идет о присущей их природе необходимости. Более не быть – такова судьба сущих уже в силу факта их бытия. Всякое сущее несет в себе отрицание себя самого; этим отрицанием является

<sup>6</sup> См.: *Философия в трагическую эпоху Греции* // Ницше Ф. Воля к власти. М.: ЭКСМО, 2003. С. 154.

<sup>7</sup> Jaeger W. Paideia. La formation de l'homme grec P.: Gallimard. T. 1. P. 198.

время. Наличным остается лишь одно и то же *тут*-бытие, просвет настоящего. Невозможно быть, не будучи *тут*, а потому нельзя пребывать без гибели. Сущие должны уступать бытие другим сущим, сменяющим их в *тут*-бытии. Но они желали бы присвоить себе бытие, т.е. длиться, остаться в настоящем. В этом заключается их “несправедливость”.

Несправедливость по отношению к кому? Иные поняли это так, будто речь идет о преступлении по отношению к Основанию, к истоку. Все пришедшее к существованию тогда было бы высвобождением, повинном по отношению к вечному бытию, беззаконием, которое нужно искупить смертью<sup>6</sup>. Как замечает В. Йегер, после того как было восстановлено отсутствовавшее в прежних изданиях слово ἄλλήλοισ, от подобной интерпретации нужно отказаться. Существование само по себе не может быть грехом: “подобная концепция не является греческой”<sup>7</sup>.

Речь идет о борьбе сущих за *тут*-бытие. Как пишет Бёрнет, Анаксимандра поражала война между составляющими мира: огнем и воздухом, землей и морем и т.д. «Эти противники находились в состоянии войны, и господство одного из них было той “несправедливостью”, за которую они взаимно воздавали друг другу”<sup>8</sup>. А так как речь идет о “составляющих мира”, то идея несправедливости, понятой как *чрезмерное господство*, затрагивает все сущие. Уже в силу взаимного ограничения они противостоят друг другу – каждое выступает как барьер и препятствие для других. Ни одно сущее не может быть неподвижным и самим по себе в состоянии покоя. Напротив, самим собой оно остается только посредством агрессивного самоутверждения. Сущие воодушевлены своего рода экспансионизмом, волей к власти. Самим собой каждое остается ровно настолько, насколько оно притязает быть большим, чем оно есть. Разве Архилох не приписывал ὄβρις даже зверям? Не только наделенные сознанием, но все сущие стремятся господствовать над другими. Как это выразил Аристотель по поводу элементов: “Если бы один из них был бесконечным, все остальные были бы уничтожены” (*Физика*, III, 5, 204 b, 27–28). Ставка в этой всеобщей войне – существование, простое *тут*-бытие. Сущие являются врагами по своему бытию. Они стремятся уничтожить друг друга, осуществить себя за счет других – такова их судьба. Прекращая свое бытие, они своей смертью несут удовлетворение другим, и всё происходящее с ними всеми справедливо. Всеобщая несправедливость является всеобщей справедливостью.

Но если у человека уже потому, что он есть (и тем самым подлежит разрушению, оспаривается в своем бытии), имеется склонность полагать предел (как препятствие, а не просто безразличную границу) принципу неопределенности и безмерности, то нам становится

<sup>8</sup> Burnet. Op. cit. P. 56.

понятной греческая дефиниция мудрости. Ею рекомендуется отказ от безмерности, выбор предела (учение о σωφροσύνη). Не потому ли греческий человек призывал оставаться в пределах, что у него имелась фундаментальная склонность их преступать? Именно потому, что его влекло за пределы, он сделал идеалом мудрости искусство о-пределения. Тогда понятно и то, что аполлоновское и дионисийское начала дополняли друг друга в греческой душе (в дельфийском культе поклонялись одновременно Аполлону и Дионису).

Но именно здесь возникает то, что мы назвали “апорией мудрости”. Если “несправедливостью” оказывается наличие сущих как таковых, если они по своему бытию избыточны, агрессивны, несправедливы, властолюбивы, то не будет ли тогда подавляющая это притязание и этот порыв мудрость отрицанием самого бытия, волей к небытию и к смерти? Если сущее, если сама жизнь есть воля к власти, то выбор осуществляется между бытием и небытием, между жизнью и смертью. Не оказывается ли тогда мудрость выбором смерти? Не будет ли тогда смерть мудреца знаком несовместимости мудрости с законами жизни? Σωφροσύνη означает умеренность. Но не будет ли мудрость, сводящаяся к умеренности, менее интенсивной жизнью, *меньшей жизнью*? Быть мудрым, “разумным” – не значит ли это быть менее жизненным? Мы сталкиваемся здесь с проблемой страсти. “Влечение и страсть есть не что иное, как жизненность (*Lebendigkeit*) субъекта”, – говорит Гегель<sup>9</sup>. Жить без страсти – разве это не означает жить мертвой жизнью, быть неким угасшим бытием? Разве такая мудрость не желает “умерить” саму жизнь? Не оказывается ли в этом случае мудрость на стороне смерти, тогда как страсть остается за жизнью? Такова апория мудрости.

И. О “трагической мудрости” говорил Ницше: мудрости покоя, тихого счастья, т.е. ограничивающей мудрости он противопоставил “трагическую”, “дионисийскую” мудрость. Как можно ее охарактеризовать? “Тоска по небытию есть *отрицание* трагической мудрости, ее противоположность”<sup>10</sup>. Такая тоска по небытию (по неподвижному, неживому) является базисом классической мудрости греков: “В силу их моралистической поверхностности греки недооценили трагическое”<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. § 475. Ч. 3: Философия духа // Соч. М., 1956. Т. 3. С. 289.

<sup>10</sup> Ницше Ф. Воля к власти, 1029. Ср. со сказанным им в *Ecce homo*: “До меня [...] не доставало трагической мудрости”. (Далее фрагменты из “Воли к власти” Ницше приводятся по изданию: Ницше Ф. Воля к власти. М.: ЭКСМО, 2003. В тех случаях, когда автор приводит не переведившиеся на русский язык фрагменты, перевод осуществлялся по изданию: *Nietzsche F. Der Wille zur Macht // Saemtliche Werke*. Stuttgart; Kroener, 1996.)

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Там же, 407.

Тогда трагическая мудрость заключается в утверждении бытия, т.е. жизни; ее особенностью будет разве что *тотальность* такого утверждения. Аполлоновский мудрец, моральный человек, аскет и т.п. утверждают человека *за вычетом* чего-то (разум без страсти, воля без желания, дух без тела и т.д.). Они одобряют лишь часть самих себя. Они раскалывают человека, а затем выбирают. Почему бы нет, если за счет такого членовредительства они достигают мира и счастья? Конечно, только какого счастья? Разум есть состояние холодной ясности. Но большого счастья нет без какого-то выхода за пределы, без некоего опьянения.

Форма жизни мыслима как коррелят какого-то мира. Утверждающая жизнь без изъятий, “дионисийская радость” имеет своим коррелятом мир, из которого не удалены его негативные стороны (вернее, некие стороны в качестве негативных). Поэтому радость и целостное утверждение невозможны, если “истинным” является мир платонизма и классической метафизики. Однако не была ли вся философия доньше, по существу, платонизмом? Вот почему “философы были предубеждены *против* видимости, изменения, боли, смерти, телесности, чувств, судьбы и детерминизма, бесцельного”<sup>12</sup>. Счастья искали в единении с Бытием, “тоской по Бытию”<sup>13</sup> называли тоску по небытию: “Счастье имеет свои гарантии только в бытии; изменение и счастье взаимно исключают друг друга. Высшим стремлением тогда будет единение с бытием. Вот путь к высшему счастью”.

На деле метафизик раскалывает действительность, разводя в разные стороны неизменное и изменчивое, причем из неизменного он создает “истинный” мир. Однако тем самым он лишь гипостазировывает неизменное, перенося на мир свои стремления. Ему нужно верить в бытие, так как у него нет сил жить в становлении. Вера в бытие и соответствующее обесценивание становления могут рационализироваться по-разному, но суть дела остается: философ стремится лишь к тому, чтобы сделать возможной собственную жизнь.

Философы и мудрецы понимали счастье как отсутствие страдания. Это было фундаментальной ошибкой; она привела их к тому, что действительный мир и реальный человек были подменены человеком и миром, которые казались более *заслуживающими жизни*, но фиктивными. Ведь “добродетельный” человек, “истинный” мир и т.п. представляют собой лишь фикции. А речь идет о том, что счастливым нужно быть в том мире, каков он есть, т.е. *в мире страда-*

---

<sup>13</sup> Бытие, о котором здесь идет речь, есть завершенное Бытие. Под “тоской по Бытию” Эрнст Бертрам подразумевает “вполне немецкую” тоску по тому, что целиком *оформилось*, что “завершило свое становление” (*Bertram E. Nietzsche, essai de mythologie*, P., 1932. P. 107).

<sup>14</sup> Цит. по: *Bertram E. Op. cit.* P. 172. По поводу книги Бертрама стоит напомнить замечательное суждение Жана Валя: “Книга важная и вредная, глубоко неточная и предательская” (*Wahl J. Le Nietzsche de Jaspers // Recherches philosophiques*. 1936–1937. T. VI. P. 349).

ния. Страдания никак не избежать, его нельзя ни смягчить, ни обойти, ни отменить: “*Воля к страданию*: творцы, вам нужно жить свою краткую жизнь в мире!”

Трагической душой будет та, в которой страдание и победа над страданием идут рука об руку. Она есть то место, в котором сошлись страдание мира и воля к его преодолению. “Величайшими людьми являются те, которые более других страдают от существования, но обладают и наибольшей силой сопротивления”. Судя по всему, себя Ницше причислял к тем, кто близок этим “величайшим”, говоря: “Во все возрасты моей жизни я испытывал огромный избыток страдания”<sup>14</sup>. Из этого переизбытка страдания проистекала симпатия Ницше к Эпикуру, который, не желая быть раздавленным страданием, изобретал, исходя из него, новое счастье. Не было равного Ницше в *воле* к страданию, во *властной* воле, которая управляла отношением Я и страдания, постоянно преворачивая это отношение.

Трагическая воля желает не чего-то в мире, *вне* или *помимо* мира; она желает лишь того мира, который есть. Она стремится, как говорит Ницше, “к *дионисийскому утверждению* вселенной, какова она есть, без возможных изъятий, исключений или выбора”. В способности желать вечного возвращения *того же самого* (т.е. вечного возвращения *этого* мира и *этой* жизни – без изменений, изъятий, отбора, прогресса, а потому даже в самых своих абсурдных и радикально негативных аспектах) она находит точную меру своего могущества, своей любви к жизни<sup>15</sup>.

Однако *какой мир* тем самым утверждается? Какой мир является коррелятом трагической мудрости и трагического счастья? Способны ли мы, философы, идентифицировать этот мир?

«Когда мы употребляем слово “счастье” в том смысле, который дает ему *наша* философия, мы не мыслим его прежде всего как внешний и внутренний мир, отсутствие страдания, бесчувственность, покой, “субботу суббот”, равноудаленность, некое подобие сна без сновидений, как это происходит у усталых, пугливых и страдающих философов. Наш мир является скорее неопределенным, изменчивым, двусмысленным, быть может, опасным, даже, наверное, более опасным, чем тот простой, неподвижный, предвидимый, фиксированный мир, который все эти философы – наследники стадных по-

---

<sup>15</sup> Ницше хорошо видел, какое *отдохновение* можно найти в мысли об уничтожении всех вещей, а тем самым всех уродств, ужасов, всей бессмыслицы мира. Это уничтожение есть *очищение*, посредством которого природа обновляется и забывает (о том, что она породила человека – после длительного человеческого бреда она возвращается к своей первоначальной чистоте). В ницшеанском духе можно было бы сказать, что мы *не любим* жизни, когда *утешаемся* мыслью о том, что она станет *совсем иной*. Независимо от подлинности этого замечания, оно хорошо передает общую установку.

<sup>16</sup> Воля к власти, 1066

<sup>17</sup> *Ницше Ф.* Эссе homo // Ницше Ф. Воля к власти. С. 800.

требностей и страхов – восславляли превыше всего»<sup>16</sup>.

Если трагическая мудрость несовместима с миром платонизма и классической метафизики, то каков ее мир? Ответ содержится в приведенном тексте Ницше: мир трагической мудрости есть мир, в котором у нас нет никаких гарантий, где мы ни на что не можем рассчитывать, где единственной константой является нестабильность; короче говоря, это мир Гераклита. Соприкосновение с Гераклитом, как пишет Ницше, “вблизи которого я чувствую себя вообще теплее”: “Подтверждение исчезновения и уничтожения, отличительное для дионисической философии, подтверждение противоположности войны и войны, становление, при радикальном устранении самого понятия “бытие” – в этом я должен признать при всех обстоятельствах самое близкое мне из всего, что до сих пор было помыслено”<sup>17</sup>.

II. Если мир трагической мудрости таков, то следует рассмотреть важнейшие его черты, чтобы понять, что его делает “трагическим”, к чему относится “трагическое”.

Поскольку Ницше мыслит себя как трагического философа, то он помещает себя в соратники Гераклита. Но если мы возьмем мир Гераклита, то на что же ставится ударение? Ницше говорит об этом явным образом: представляя себе мир как возвышающуюся над добром и злом божественную игру, он имеет своим предшественником Гераклита. Понятие “игры”, которое не играет никакой роли в гегельянской или марксистской интерпретации Гераклита, оказывается у него центральным. Космическая игра не имеет над собою суда, она находится по ту сторону добра и зла, она невинна. “Становление и исчезновение, строение и возвышение без всякого нравственного осуждения, вечно равной невинности составляют в этом мире игру художника и ребенка. Так, как играют дитя и художник, играет вечно живой огонь, строит и разрушает в невинности – в эту игру сам с собой играет Эон”<sup>18</sup>.

Приведенный пассаж отсылает прежде всего к фрагментам 30 и 52 Гераклита (по Дильсу): мир есть “вечно живой огонь”, время – “играющий ребенок”. Этот мир играет нами. То же самое можно сказать о любом другом существе. На доске реальности существе являются шашками; игра идет сама собой в неограниченном времени (Αἰών). Огонь есть лишь время в первоначалах бытия (хайдеггеровское *Sein*). Огонь есть начало творения и разрушения всех вещей, абсолютный принцип изменения, который и выступает как трагическое начало.

Фрагмент 30 дан Дильсом в следующем виде:

ἰβσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀλάττων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων

<sup>16</sup> Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху Греции // Там же. С. 164.

<sup>17</sup> Beaufreret J. Préface à F. Nietzsche, *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*. P.: Grasset, 1968. P. 11.

<sup>18</sup> Ibid. P. 13.

ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰεζῶον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

Классический его перевод таков: “Этот мир, один и тот же для всех сущих, не был создан никем из богов или людей, но он всегда был, есть и будет вечно живым огнем, мерами возгорающимся и мерами угасающим”.

Перевод слова κόσμος как “мир” – привычен. Правда, Бофре считает, что он “ведет нас к антиподам слов Гераклита”: “κόσμος указывает скорее на распорядок, на расположенность тех вещей, о которых идет речь. Правда, не на всякую расположенность, но на ту, благодаря которой вещи явлены во всем своем блеске”<sup>19</sup>. Κόσμος Гераклита есть не “великое Всё”, а “сияющее повсюду чудо бытия, если угодно, диадема бытия”<sup>20</sup>.

Однако не вполне понятно, почему κόσμος оказывается не миром, а “*скорее* распорядком” и т.п. К чему здесь “скорее”, коли мир является *именно* порядком, расположенностью, структурой. Сущие стянуты друг к другу, образовывать мир, по Гераклиту, и есть способ совместного бытия сущих. Мир не есть сущее. Если говорить метафорически, его, конечно, можно назвать уникальной “диадемой”, благодаря которой и на которой горят сущие. Они появляются и исчезают, но сущие всегда суть, и они всегда размещены в мире. То, что было, есть и будет, не есть ни сущее, ни Бытие, а – начало, которое одновременно сочетает в себе бытие и небытие сущих, огонь. Все вещи, каждая в свой черед, обмениваются на огонь; огонь возгорается и потухает, но мерами – вот почему существует мир. Если бы обмен не подчинялся *правилу*, то огонь пожрал бы все, сделался бы бесконечным: весь мир был бы им поглощен. Не было бы ни единого сущего, не было бы ни бытия, ни жизни. Однако космически огонь является “вечно живым”, а это было бы невозможно, если б не осталось ни одного сущего, способного утратить бытие, ничего, что мог бы поглотить огонь. Ведь огонь должен чем-то питаться. Стоическое понятие ἐκλύρωσις (все-

<sup>21</sup> Сегодня таково мнение почти всех критиков. Решающую роль в этом сыграла аргументация Бёрнета (*Burnet*. Op. cit. P. 180–186).

<sup>22</sup> Как полагал Ницше, Гераклит признавал, “что конец приходит с огнем [...] Демидитя непрестанно строит и разрушает, но время от времени возобновляется та же игра: за мгновением удовлетворенности вновь является нужда [...] Эта постоянная созидательная и разрушающая деятельность есть χρῆσιςσύνη; подобно тому, как у художника есть нужда в созидании, так и παίδία есть нужда. Время от времени наступает насыщение и остается лишь огонь, все остальное им поглощается. И это не ὕβρις, но инстинкт игры, который пробуждается и вновь ведет к διακόσμισις” (*La naissance de la philosophie...* P. 68, note). Этот комментарий опирается на дурное прочтение того, что стало 65 фрагментом у Дильса. Байуотер, Дильс, Бёрнет ограничили тремя словами то, что могло принадлежать Гераклиту: “нужда (χρῆσιςσύνη) и насыщение”. За ними следует неостоицкая глосса Ипполита, которую Ницше принимает за чистую монету: “Нужда для него есть упорядочение мира (διακόσμισις), а воспламенение (мира) – насыщение”.

<sup>23</sup> Перевод Н.В. Брагинской.



общее воспламенение) несовместимо с мыслью Гераклита<sup>21</sup>. Огонь в этом случае делается особенным сущим, тогда как для Гераклита он есть то, что делает возможным, чтобы сущие были и не были; он не может существовать как-либо помимо явления-исчезновения сущих. Огонь представляет собой двойственное единство (как указывает фрагмент 65): он *одновременно* и по самой своей природе есть “нужда и насыщение”<sup>22</sup>. Противоположности не расставляются по своим местам, но мыслятся в единстве.

Двойственное единство первоначала повторяется в каждом сущем. Ибо сказать, что огонь есть первоначало, – значит не сделать из него просто начало, а приписать ему постоянное могущество. В зависимости от огня находится всякое сущее. А это означает, что небытие приходит к сущим не извне. Они в самих себе суть и не суть. Иначе говоря, они суть только в изменении, в обновлении своего бытия – в последовательности смертей и новых рождений. Солнце, как говорит нам фрагмент 6, “каждый день новое”. Этот фрагмент содержится в *Меторологике* (II, 2, 355 а 14), где Аристотель говорит нам, что “Солнце должно было бы не только, как говорит Гераклит, ежедневно обновляться, но постоянно и непрерывно делаться новым”<sup>23</sup>, что невозможно. Но именно такова мысль Гераклита. Сущие предстают как процессы. Точнее, каждое сущее есть двоякий процесс (два процесса, идущие в противоположных направлениях) – созидания и разрушения. Сущее непрестанно распадается и пересоздается. Это хорошо выразил Плутарх: для Гераклита «невозможно дважды прикоснуться к преходящей субстанции в том же ее состоянии, ибо скорость изменений такова, что она распадается и тут же пересоздается; в этом нет даже “тут же” или “потом”, поскольку она в то же самое время соединяется и распадается, приближается и убегает; так что ее становление никак не достигает бытия» (*Plut. De E delphico*, 18 392 В). У сущих одно и то же Основание – Огонь, начало того, что обречено на исчезновение. Они находятся – если перенять указанное выражение – на “диадеме” огня, где блещут “трагическим” светом, ибо по сущности своей они *эфемерны*.

Огонь является αἰζῶον, “вечно живым”. Αἰζῶ указывает на “одновременность” изменения и времени. Если сущие не находятся во внешнем отношении с небытием, но существуют лишь настолько, насколько они прекращают существовать (созидание-разрушение), если они суть настолько, насколько не суть, то связано это с тем, что они изначально временны, что они находятся во власти времени по всей своей субстанции. Огонь есть лишь материализация могущества времени. Вот почему игра огня с сущими (которые он создает и уничтожает) также является игрой времени с самим собой. Это при-

---

<sup>24</sup> См.: Платон. Алкивиад Первый 110 е; Хармид 174 b; Горгий 450 d; Государство 333 b, 374 с, 487 b; Политик 292 е; Законы 903 d; *Федр* 274 d. Изобретение шашек приписывалось Тевту (египетскому Тоту), а это указывает на то, что ко времени Платона игра уже казалась древней.

водит нас к фрагменту 52:

Αἰὼν παῖς ἔστι παῖζων, περσεύων παιδὸς ἢ βασιλῆη.

Дильс переводит αἰὼν как *Zeit*, у Дильса-Кранца это *Lebenszeit*, у Бёрнета – *time*. Иные толкователи полагают, что αἰὼν обозначает период между двумя мировыми пожарами. Конечно, последнее понятие не является гераклитовским. Но все же стоит заметить, что αἰὼν обозначает длительность жизни мира. А так как у мира нет ни начала, ни конца, то речь идет о безграничной длительности. В *Timee* (37 d) мы переводим αἰὼν как “вечность” (а время является “подвижным образом вечности”). Однако платоновская вечность “всегда неподвижна и неизменна”. О ней нельзя сказать, “что она была, есть и будет” (37 e). Она *есть*. Но Гераклит (которого, конечно же, и имел в виду Платон) говорит именно так: мир “был, есть и будет вечно живым огнем”. А αἰὼν означает тогда не вневременную вечность, но беспредельную длительность времени. У времени нет предела, а это значит, что нет силы, которая могла бы положить ему конец. Так что оно является абсолютной силой. Отсюда его “царство”.

Перевод περσεύω также вызывает затруднения. У Платона περσεύω (или πεττεύω) означает игру в камешки<sup>24</sup>. Сократа он сравнивает с умелым игроком в камешки, только играет он не ими, а рассуждениями – опровергающая диалектика Сократа имела своим результатом то, что собеседник был заперт, не имея возможности сдвинуть с места свои фигуры<sup>25</sup>. Иные переводчики предпочитают переводить περσεύω у Гераклита как “игру в шашки”. Но у Платона это слово обозначает, кажется, именно игру в камешки (напоминающую триктрак)<sup>26</sup>. Эта игра, в которой есть место и для случая, и для расчета. Она требует умения, поскольку иначе остается лишь случай. Платон указывает на то, что для хорошего игрока необходим опыт<sup>27</sup>. Играть, как он уточняет, нужно “с детских лет”<sup>28</sup>. Играть может и ребенок. Только он-то играет безыскусно: игру случая и разума он сводит к игре случая, однако играть он должен по правилам.

Все это приводит нас к тому, чтобы принять следующий перевод:

“Беспредельное время есть играющее в камешки дитя – царство ребенка”.

Речь идет о ребенке, который двигает фигуры без всякого искусства: в рамках определенной игры (не будь правил, не было бы и игры) он ходит так и сяк. Камешки представляют собой сущие, а их движения – смену одних на другие, калейдоскоп жизни и смерти. Нет никакой конечной цели, никакого “Провидения” – только непрестанная смена сущих в игре с ними огня. На игровой доске порядок,

<sup>25</sup> Государство, 487 b.

<sup>26</sup> См.: Государство. 374 с. *Федр.* 274 d.

<sup>27</sup> Государство. 374 с, 487 b.

<sup>28</sup> Там же. 374 с.

<sup>29</sup> “Δαίμων есть индивидуальная форма τύχη” (*Burnet. Op. cit. P. 158*).

согласно которому живые занимают места умерших (т.е. место в настоящем), произволен. А это означает, что судьба сущих, в частности людей, целиком подвластна случаю. Однако случай становится роком, как только выпал тот или иной удел. Как говорится во фрагменте 119: ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων (“изначальная предрасположенность человека – его рок”)<sup>29</sup>. Человек сам состоит из частей и не владеет даже той игрой, которая разворачивается в нем самом. Мудрость заключается в том, чтобы стать игроком в этой игре, принять правила игры и выпавшие в удел шансы.

Великая космическая игра идет со всеми сущими, повсюду обнаруживаются две составляющие: одни и те же правила игры и непрерывно меняющаяся ситуация в игре. На уровне множественных сущих царит случай, но так как речь идет об игре, то для случайного есть свои законы. Сколь бы беспорядочными ни были части, на уровне целого закон обеспечивает порядок. Разрывы, уродства, диссонансы не препятствуют тому, что есть один мир. Понятие “игры” позволяет объединить и удерживать вместе две крайности – порядок и беспорядок, причем так, что ни одна из этих крайностей не возвышается над другой и не существует без другой. Так можно понять фрагмент 124: “Этот мир: брошенные по случаю вещи, самый прекрасный порядок” (перевод Боллака и Висмана).

Сущие появляются и исчезают, сохраняется лишь Игра. В ней никто не выигрывает, но эта игра трагична для того, кто изначально имеет в игре такие ставки, как бытие и небытие. Ведь тут даже нельзя сказать, что есть некий Игрок. Есть только Игра, которая играет сама по себе. А потому она совершенно “невинна” и безответственна.

III. Трагическая мудрость тогда будет заключаться в участии в игре, которую мы не выбирали, которая протекает совершенно независимо от нас. Но уже для этого нужно знать правила игры. Это правило Гераклит называет *логосом*. Логос есть *Правило*: правило космической игры, правило рассуждения для того, кто знает, наконец, для мудреца это – правило жизни. Все явленное явлено в согласии с этим единственным правилом: “Все вещи существуют согласно *логосу*” (фрагмент 1). Нет ничего за пределами игры. Можно играть плохо, но нельзя не играть. Понятия “игра” и “правило игры” позволяют соединить, связать воедино всю множественность и мыслить ее как единство.

Мир *есть* божественная игра. Она не играет в мире – сам мир есть игра. Вот почему у Игры нет начала или конца, как и у самого мира. Правилу нет дела ни до одного из частных сущих. Оно регулирует обмен между огнем и сущими, способ появления-исчезновения сущих и триумф огня (трагического начала). Но огонь не побеждал бы, если бы он *одерживал* верх. Если бы у Гераклита имелось нечто вроде все-

<sup>30</sup> Цит. по: *Diels-Kranz*. Op. cit. T. I. P. 491. Ср.: *Burnet*. Op. cit. P. 161; *Axelos*. Heraclite et la philosophie. P. 56.

общего воспламенения стойков, то огонь одерживал верх; но тогда не было бы ничего трагического. Ведь тогда прекратилось бы появление-исчезновение сущих. Не было бы сущих, которые пришли в мир, *чтобы в нем умереть*. Трагическое связано не с тем, что сущие когда-то погибли, но с тем, что каждое из них умирает *поочередно* – и так без конца. Ἐκθύρωσις никак не является трагическим понятием, а интерпретация, приписывающая Гераклиту идею всеобщего воспламенения стойков, есть анти-трагическая интерпретация.

Итак, остается только обмен и мера этого обмена, Игра без игрока. Этого достаточно для того, чтобы понять, что мир трагичен для имеющих право только на эфемерное пребывание сущих. Но этого мало для обоснования некоей мудрости, поскольку говорится о чем-то слишком общем. Мы знаем, что жить жизнью мира – значит вступать в игру, а мудростью тогда будет участие в мировой игре на свой манер. Но это не слишком определенное указание. Что за игра? Нужно знать ее правило, и Гераклит, действительно, ничему бы нас не научил, если бы не указал на это правило.

По мнению Филона Александрийского<sup>30</sup>, греки были согласны в том, что это правило “он поставил во главе своей философии, как всеобъемлющее”, что им он “хвалился как новым открытием”. Разумеется, и до него были люди немалой учености, но: “Многознание не дает разумения (действительного). Иначе оно научило бы Гесиода и Пифагора, равно как Ксенофана и Гекатея” (фрагмент 40).

Совсем не дурно знать много, но только мы не знаем буквально ничего, если не видим *единства противоположностей*. Только эта идея позволяет нам мыслить вещи в их единстве, находить совершенное единство в том, что мы знаем. Эта идея *собирает* и всё действительное, и все истинное, которое мы способны высказать, в том числе и всё ценное, что было высказано предшественниками Гераклита (только все это оказывается всего лишь материалом).

Фрагмент 40 следует сочетать с фрагментом 57:

“Учителем большинства является Гесиод; они думают, что он знал больше прочих, а он не знал даже дня и ночи, ибо день и ночь суть одно”.

Из Ночи, по словам Гесиода “вышли Эфир и Свет Дня” (Теогония, стих 124). Ночь у него независима от дня, они расположены раздельно друг от друга. Урок Гесиода может быть только отрицательным, поскольку он указывает на то, что не является становлением – на линейную временную последовательность, у которой есть начало и конец. Но на окружности круга “начало и конец совпадают” (фрагмент 103). Становление следует мыслить в беспредельном времени. Время *разводит* противоположности: *сначала* была ночь, *затем* настал день, *сначала* была жизнь, *затем* пришла смерть и т.д. Однако противоположности неразрывны и сами по себе, и в мысли (как и Парменид, Гераклит не отличал мысль и мыслимое). Время разделяет нераздельное, а потому оно их и бес-

престанно соединяет. Ночь предшествует дню, но и день предшествует ночи, жизнь была до смерти, но и смерть была до жизни и т.д. Между противоположностями происходит непрерывный временной переход:

“Одно и то же: живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое; ибо, меняясь местами, эти становятся теми, а те в свою очередь – этими” (фрагмент 88).

Время не течет от одной точки к другой. У времени нет направления. Процесс всегда двусторонен. “Путь вверх и путь вниз – тот же самый” (фрагмент 60). Речь при этом идет не о том, что один и тот же путь может быть либо путем вверх, либо путем вниз (в зависимости от того направления, которое мы избрали). Тогда предполагалась бы возможность выбора: идти вверх или вниз, избрать добро или зло. Но такое *либо-либо* ничуть не напоминает мысль Гераклита. Он утверждает, что мы не можем пойти вверх, не направляясь *тем самым* и вниз (примером может служить движение по кругу). Идти к дню значит идти к ночи, идти к зиме значит идти к лету, идти к старости значит идти к юности (ибо за старостью следует смерть, а за ней обновление).

Противоположности не существуют друг без друга, а разъединяющее их время является и их единством. Если бы мы захотели получить одну из противоположностей без другой, то поместили бы ее за пределами реальности, а это не получается. Не-трагическая мудрость, желающая счастья без несчастья, мораль, требующая добра без зла, выходят за пределы реальности, а потому они ирреальны. Если правило единства противоположностей, управляющее космической игрой, становится правилом жизни и мудрости, то эта мудрость (как и сама космическая мудрость) лежит по ту сторону взаимоисключающей оппозиции счастья и несчастья, добра и зла. Ибо “добро и зло едины”<sup>31</sup>.

IV. “Куда более Шопенгауэра, я вслушивался в музыку, которая сопровождает трагедию существования”.

Что следует понимать здесь под “трагедией существования”? Огонь молниеносен, а молния, которая “всем правит” (*τὰ πάντα οἰκίζει Κεραινός*, фрагмент 64), не терпит ничего, что бежит от всеобщего закона: она обрушивается на того, кто притязает на особое место (свойственное индивидуальному притязанию), она его пожирает. Не в этом ли заключается трагедия? Нет, если само уничтожаемое ничего не стоит, тогда в разрушении нет ничего трагического. Ницше говорит о “трагическом наслаждении видеть гибель наивысшего и наилучшего”<sup>32</sup>. Для него не было бы никакого “трагического наслаждения” от вида гибели того, что и заслуживает гибели. Трагическое связано с тем, что все сущие пришли

<sup>31</sup> Так эта цитата из Гераклита приводится Ипполитом (у Дильса это фр. 58).

<sup>32</sup> Воля к власти, фр. 417.

в мир, чтобы *в нем умереть*. Но предпосылкой было то, что для сущих бытие лучше небытия. Ценность тут приписывается существованию. Нет трагедии без различия по ценности. Величайшая трагедия заключается в том, что наивысшее и наилучшее гибнет столь же неотвратимо как ничего не стоящее. И нет никого за это “ответственного”. Понятие “ответственности” позволяло бы рационализировать трагическое, а тем самым его редуцировать. Однако время подобно ребенку, не знающему, что он делает. Играя, он разрушает и самое прекрасное, оставаясь при этом невинным, безответственным.

Так что речь идет о том, что нужно, несмотря ни на что, слушать “музыку, сопровождающую трагедию существования”, иначе говоря, избегать пессимизма, ведущего к отрицанию жизни; нужно быть способным утверждать жизнь и в радости, и в ее противоположности. Но для этого следует избавиться от *морального* взгляда на существование. С такой точки зрения оно, конечно, будет несправедливым и неоправданным. Следует отказаться от “Бога морали”. Такой “Бог морали” не только не дает оправдания существованию – само существование есть отрицание подобного Бога. Но тем самым отрицается только такой Бог: “Отвержение Бога: по существу, отвергнут был только Бог *морали*”.

Речь о мире как “божественной игре” предполагает неморальное представление о “божественном”. “Бог морали” не играет в игры. Такой Бог утилитарен, он не делает ничего впустую, тогда как игра *бесполезна*. Бога этой “божественной игры” Ницше называет Дионисом. В отличие от Бога морали, Дионис не является односторонним богом, он есть божество всех форм. Он несет в себе противоречие, он утверждает единство противоположностей. Он не является ни богом жизни, ни богом смерти, но утверждением неразрывной связи жизни и смерти (“Гадес и Дионис – один и тот же”, как говорит Гераклит во фрагменте 15). Это бог присущей смертной жизни радости, жизненности и жестокой разрушительности: “Дионис: чувственность и жестокость. Бренность может быть истолкована как наслаждение от разрушающей и порождающей силы, как непрерывное творение”<sup>33</sup>. Жизнь обновляется, только разрывая, разрушая саму себя. Дионисийская радость представляет собой трагическую радость.

Как и Ницше, Гераклит указывает на дистанцию между первоначалом мира и Богом морали: “Единое, единственная Мудрость, хочет и не хочет называться Зевсом” (фрагмент 82)<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> Воля к власти, 1049 (*Nietzsche F. Der Wille zur Macht*. Stuttgart. S. 683).

<sup>34</sup> По поводу других возможных переводов (и интерпретаций) данного фрагмента см. прежде всего: *Kirk. Heraclitus, the cosmic fragments*. P. 392–397.

<sup>35</sup> Никомахова этика, II, 1, 1235 а 25; *Diels-Kranz*, A 22 (Т. I. P. 149). Ср.: *Kirk*. Op. cit. P. 242–243.

Единое-Мудрое не хочет называться именем Зевса, поскольку Зевс всё же является и Богом морали – он не вполне равнодушен к человеческому уделу; как бог права и справедливости, Зевс поддерживает правовой и моральный порядок, он – бог людей. Но Единое и хочет называться Зевсом, ибо Зевс есть также (и даже в первую очередь) высшее *могущество*. А в основе вещей лежит прежде всего именно это: неистовство силы без всякого оправдания (морального), без какого бы то ни было добра. Приведем отрывок из Ницше: “Бог *всемогущ* – этого достаточно! Отсюда проистекают все вещи, отсюда ... сам мир”. А чуть раньше Ницше писал: “Избавимся от понятия о Боге как высшем благе; оно недостойно Бога. Избавим его одновременно от высшей мудрости”. Единое мудро, но это не мудрость доброго Бога, Бога морали. Это – трагическая мудрость огня, начала созидания – разрушения. Именно в этом смысле “Гераклит называет огонь мудрым (φρόνιμος), как передает его слова Ипполит” (фрагмент 64).

Космическая мудрость есть мудрость противоположностей. Этого не понимал Гомер, желавший затушить вражду. Согласно Аристотелю<sup>35</sup>, Гераклит осуждал его за следующие слова: “О, да погибнет вражда (ἔρις) от богов и от смертных” (Илиада, XVIII, 107), ибо это привело бы “к исчезновению всех вещей” (οἰχθήσεσθαι γάρ φησι πάντα, как передает Симпликий)<sup>36</sup>. Вражда (ἔρις), о которой говорит Гомер не есть нечто только отрицательное; напротив, через нее все совершается: πάντα κατ’ ἔριν γίνεσθαι, “все вещи имеютсЯ через вражду” (фрагмент 8). Именно благодаря вражде имеется скорее нечто, чем ничто. Она удерживает сущие в бытии: если она вызывает вещи к бытию и прекращает их бытие, то делает она это не внешним образом, но потому, что она присуща самому их бытию, тому, что создает их здесь-бытие.

Мы прикасаемся здесь к тайне конституирования сущего. Сущее есть нечто составное, структура, которая удерживается лишь напряжением между противоположностями. Так лук способен играть свою роль лука “в действии” только за счет противоположно направленного напряжения между тетивой и луком. Если перед нами лук с натянутой тетивой, то это означает, что противоположные силы находятся в некоей *пропорции*. Одна из сил ограничивает другую, а тем самым конституируется лук в своей функции лука, т.е. лук как таковой. Слово ἄρμονία, обозначающее согласие противоположностей, указывает на “структуру”, на “правильную пропорцию”. Сама структура существует только за счет правильной пропорции. Тождество реального бытия, некоего сущего, не есть мертвое тождество логики. Это живое тождество, содержащее в себе различие, противостояние. Сущее включает в себя противостояние самому себе, но так как оно одновременно является самим собой, то оно находится с

<sup>36</sup> Diels-Kranz. Ibid; Burnet. Op. cit. P. 152. Note 3.

собою в согласии: расходящееся сходится. “То, что противостоит самому себе в то же время с собой в согласии” (фрагмент 51). Согласие с собой у того, что противостоит самому себе – вот что такое ἄρμονία в собственно гераклитовском смысле слова.

Откуда берется эта “гармония”? Следует правильно это понимать. Для того чтобы имелись сущие, необходимо, чтобы некая *мера* царил в их противостоянии или даже в борьбе. Без вражды, без войны ничего бы не было, но если бы эта война не подчинялась внутреннему *правилу*, то все вещи тут же прекратили бы свое существование: “безмерность (ἄβρις) нужно тушить скорее, чем пожар” (фрагмент 43). Философ огня не является философом пожара. Гераклитовский огонь содержит в себе меру (вот почему он никогда не доходит до мирового воспламенения). Но откуда проистекает эта мера, или пропорция, без которой не было бы ни единого сущего, не было бы самого мира? Сравнение с натянутым луком не должно вводить нас в заблуждение. Ведь в случае лука, как и в случае лиры, пропорция привносится *извне* лучником или музыкантом. В космической мысли Гераклита согласие и вражда неразрывно связаны. Имманентный закон создает согласие из вражды.

Это происходит не из противостояния как такового, но из природы противостоящих. Они являются *противоположностями*, т.е. каждый термин полагает свое другое, чтобы ему противостоять. Отрицание одного из терминов было бы и отрицанием другого. Ночь без дня уже не будет ночью, справедливость без несправедливости – справедливостью, добро без зла – добром и т.д. Мы говорим в таком случае о “диалектике” и имеем полное на то право, поскольку отрицается любой термин, если он берется изолированно, обособленно от своей противоположности. У Гегеля обнаруживается то же самое: бытие, которое является только бытием (которое не есть бытие того или этого, но *чистое* бытие, обособленное от всякого определенного бытия, а тем самым и от небытия, поскольку всякое определение есть единство бытия и небытия) или бытием без небытия, уже не будет бытием и т.д. Тем не менее между Гегелем и Гераклитом имеется коренное различие: диалектика Гераклита не знает *снятия*. Пара противоположностей не создается из другой пары посредством синтеза. Если для Гегеля становление *снимается* таким образом, что возможны эволюция, прогресс, история, в которой человек перестает быть игрушкой природы и времени, чтобы жить в осмысленных (исторических) мирах, то для Гераклита нет ничего, кроме *становления*, т.е. природной жизни, в которой человек еще не нашел в обществе и в памяти средство для отрицания того, что его отрицает (отрицание времени), для того чтобы придать человеческому существованию (изначально лишённому какого-нибудь специфического смысла) человеческий смысл. Диалектика Гераклита

---

<sup>37</sup> Это выражение употребляет К. Акселос: *Axelos K. Op. cit. P. 70.*



является трагической<sup>37</sup>, ибо она держится неразрывности жизни и смерти, т.е. природного бытия человека, а тем самым неизбежного поражения всякой жизни, для которой нет иного выхода.

Конечно, мы можем говорить о космической мудрости, об артистической мудрости огня, но, указывая на жизнь мира в единстве противоположностей, имеет ли она какое-нибудь отношение к жизни индивидов? Будучи мудростью без морали, имеет ли она отношение к жизни людей? Вот почему мудрость того, кто умеет жить по-человечески в согласии с мудростью природы, есть трагическая мудрость: оппозиция человеческого и нечеловеческого не снимается, она остается, и человек для нее есть лишь обреченная на смерть частица природы.

V. Мы заимствовали у Ницше понятие “трагическая мудрость”. Ницше отсылает нас к Гераклиту. До сих пор Ницше и Гераклит вели наше рассуждение. Достигли ли мы трагической мудрости? Не обнаруживается ли, что иные понятия Ницше и Гераклита звучат скорее эстетически и религиозно, но ни одним звуком не передают трагедии? Не обесценивается ли тем самым всё сказанное выше? И не следует ли их элиминировать, убрать как внешние подпорки, сохранив лишь понятие “трагической мудрости” в его логической чистоте? Но это понятие пока что не было идентифицировано, отделено от других. Нам нужно выяснить условия, при которых мы имеем право говорить о “трагическом”.

Прежде всего следует сказать, что для наличия трагического не достаточно того, что любое сущее обречено на гибель (в силу неразрывной связи бытия и небытия), что юрисдикция всеразрушающего времени распространяется на все поле сущего. Разумеется, если это условие не предполагается, то не возникает даже вопроса о трагической мысли. Скажем, его нет для Бергсона, для которого длительность есть память, а память сохраняет всё прошлое. Так что мы имеем дело с необходимым условием. Для Гегеля конечное полагается как неотделимое от своего небытия, но гегелевская диалектика никак не является трагической. Рассудок делает из небытия конечных вещей абсолютный атрибут, поскольку для него между конечным и бесконечным есть лишь полное противостояние: все конечные вещи принадлежат области преходящего и целиком внеположны бесконечному. Но для Гегеля весь вопрос в том, являются ли смертность, преходящий характер конечного, сами столь же преходящими<sup>38</sup>. Если бесконечное мыслится не односторонне (как *конечное* бесконечное), но как истинная бесконечность, то конечное не просто исчезает без следа: оно снимается, отрицается-сохраняется в бесконечном.

Если оставить язык чистых категорий логики и учесть время, то внешние друг для друга и конечные природные вещи (включая и че-

---

<sup>38</sup> См.: Гегель. Наука логики. Т. 1.

ловека как природное существо) преходящи и временны, они появляются и исчезают. Время здесь сводится к игре порождения и разрушения. Но Понятие – как абсолютная негативность, как свободное и бесконечное – ускользает от всевластия времени. Понятие, Идея, Дух *вечны*, только эта вечность не лежит за пределами времени и не приходит после времени. Как эмпирическое существо человек исчезает, но как дух или как наделенное разумом существо он по праву соучаствует в истинной реальности. Что же касается его преходящей стороны, то она и заслуживает гибели. Нет никакой трагедии в исчезновении индивидов как таковых, поскольку с ними и не стоит считаться, если они не участвуют в осуществлении разумного. Подлинной трагедией была бы только гибель разума. Но в таком случае мы имеем дело уже с совсем иной философией – с материализмом в его крайней форме.

Поистине трагической является та мысль, для которой на неизбежную гибель обречено то, что *обладает наивысшей ценностью*. Существуют различные способы избежать трагического: 1) приписать высшую ценность тому, что не погибает – Духу, Разуму, Идее, Богу (разные формы спиритуализма и идеализма); 2) отрицание ценности того, что разрушается временем – все преходит именно потому, что является лишь преходящим, нет ничего, что не было бы тленным, а потому и напрасным (таков нигилизм); 3) избавление от идеи ценности, от ценностного подхода к существованию, от различения способов бытия и жизни по их ценности (скажем, “подлинное” существование тогда ничуть не ценнее “неподлинного”); 4) признание неизбежным изничтожения в конечном счете всякого бытия, включая и бытие человечества, так, что от него не останется ни малейшего воспоминания (но вместе с тем жить в забвении этого небытия, действовать в историческом времени – таковы оптимистические категории разного рода философий прогресса); 5) сокрытие *преходящего* характера существования, например, пытаясь придать характер вечности тому, что было, что происходит ныне (идея вечного возвращения).

Если это так, то насколько можно говорить о трагическом у самого Ницше? Верно то, что он, во-первых, одновременно утверждает универсальность становления и “ценность существования”, он даже хвалится тем, что “решающим образом” соединил две эти мысли; во-вторых, он признает наличие огромных различий между индивидами по их ценности, измеряя эту ценность (в самом общем виде) способностью переживать *высшие* состояния души – он испытывает лишь презрение к непрестанному наслаждению, к тупому благополучию, мелкому довольству; человек для него что-то стоит лишь в

---

<sup>39</sup> “Я хочу учить людей смыслу их бытия: этот смысл есть сверхчеловек, молния из темной тучи, называемой человеком” (Так говорил Заратустра, Пролог, § 7, пер. Ю.М. Антоновского).

том случае, если он способен *отличаться сам в движении ввысь*; в третьих, он понимает трагическую радость как радость жизни и *смерти*, т.е. как и радость *уничтожения*. В то же самое время он не мог долго удерживать вместе величие человека и жизни и радикально преходящий и эфемерный их характер. Он бежит от созерцания преходящего. Это бегство двойное – к будущему и к вечности.

1. К будущему, поскольку сверхчеловек служит ему для того, чтобы придать “смысл” нынешнему человеческому существованию<sup>39</sup> и даже всему человеческому прошлому: ретроспективно оправдать всех уже лежащих в могиле, наделив смыслом их существование и указав тем самым цель всего прошлого – из этой глины создается сверхчеловек. Проблема “смысла существования” мыслится здесь в традиционной форме религии и метафизики. Смысл существования оторван от самого существования. Жизни придана “цель”, которую проецируют вовне (в данном случае – в будущее). Ницше рассуждает наподобие религиозных идеологов: а) существование должно иметь смысл; б) чтобы иметь смысл, оно должно обладать целью; в) если у него нет цели, то оно *абсурдно*. Как и Шопенгауэр, Ницше отвергает христианский ответ, но сохраняет сам вопрос: «Отталкивая от себя таким образом христианскую интерпретацию и осуждая ее “смысл”, как фабрикацию фальшивых монет, мы тотчас же со страшной силой сталкиваемся с *шопенгауэровским* вопросом: *имеет ли существование вообще смысл?*»<sup>40</sup>. Однако для трагического философа абсурден как раз поставленный таким образом вопрос: он видит в нем просто *изнанку* религии, поскольку именно так религиозные идеологи ставят этот вопрос, чтобы затем подсунуть нам свое решение. Ведь существование “вообще” не обязательно обладает смыслом, для него достаточно того, чтобы оно было *хорошо прожито*. Смыслом обладает *та или иная* форма существования (скажем, существования философа, поскольку оно ведет к мудрости), а не существование “вообще”. Существование существующего самым совершенным образом (мудреца) не имеет смысла, оно является смыслом. Значение жизни не найти где-либо помимо нее самой, оно заключается в некоем способе жизни независимо от всякого “потустороннего” (будь это тот же сверхчеловек, как нечто “по ту сторону человека”).

2. К будущему, поскольку идея вечного возвращения вступает в конфликт с эфемерным характером существования. Как пишет Лу Андреас-Саломэ, речь у него идет о том, “чтобы привести эволюцию к чему-то, что выше эфемерного, впечатав в него круговое движение Вечного возвращения”<sup>41</sup>. Но зачем возвышать жизнь над

---

<sup>40</sup> Веселая наука, § 357 (пер. К.А. Свасьяна).

<sup>41</sup> *Lou Andreas-Salomé*. Nietzsche. P. 262.

<sup>42</sup> *Ibid*. P. 261.

<sup>43</sup> Воля к власти. 1065.

эфемерным? По ее словам, к этому учению Ницше толкала “потребность придать вещам более глубокую ценность”<sup>42</sup>. Но тем самым исчезает присущий трагической мысли *разрыв* между *ценностью* вещей и их *длительностью*. Напротив, ценность преходящих вещей возрастает за счет того, что Возвращение придает им некую форму вечности.

Ницше противопоставляет себя Марку Аврелию, но его мысль является ничуть не более трагической, чем мысль римского императора: “Один император всё время толковал о бренности вещей, чтобы не придавать им слишком большой *важности* и спокойно среди них пребывать. Мне все это кажется, напротив, слишком значимым, чтобы считаться столь преходящим: я ищу вечности для любой мелочи: стоит ли бросать в море ценнейшие вина и благовония? – Меня утешает то, что все истинное вечно; море возвращает их обратно”<sup>43</sup>. Конечно, трагический человек представляет себе хрупкость всех вещей, но это не уменьшает для него их важности и ценности. Напротив, признавая их важность и ценность, он не закрывает глаза на то, что они имеют радикально преходящий характер. Он знает, что самое великое оставляет следы на какое-то время, но, в конечном счете, все следы стираются – ничего не остается ни от самого благородного, ни от самого прекрасного. Верный традиции религии и метафизики, Ницше связывает *ценность* и *длительность*, *ценность* и *вечность*. Безусловно, вечность у него отличается от христианской или гегельянской вечности. Но все же он просто заменяет одну вечность на другую.

Но если трагическим является тот мыслитель, для которого наивысшей ценностью обладает то, что с неизбежностью гибнет как и все остальное (трагическое проистекает из того, что разрушительное время не делает различий между тем, что *ценно*, и тем, что ценности не имеет), то сам Гераклит не достигает трагического в самой его радикальной форме. Он представляет в трагическом свете судьбы всех сущих, прежде всего людей, но наивысшей ценностью для него обладает *логос*, а он вечен. Гераклит был греком, да еще поэтом, он жил “вблизи священного”<sup>44</sup>, а потому не мог не говорить о красоте мира. Частные сущие появляются и исчезают, но *космос* как прекрасное целое остается вечно тем же самым. Есть взгляд с точки зрения части и взгляд с точки зрения Целого. Лишенный мудрости становится на точку зрения части, мудрец придерживается точки зрения Целого. Он видит все вещи в божественном свете, а потому всё, что есть, таковым и должно быть. Это вытекает из фрагмента 102: “Для Бога все вещи прекрасны, хороши, справедливы; люди считают одни вещи несправедливыми, а другие справедливыми”. Мысль здесь начинает блуждать по путям религиозного и артистического оптимизма. Верх берут антитрагические элементы.

Философ, который убежден в том, что все вещи раньше или поз-

---

<sup>44</sup> Как сказал К. Акселос: *Axelos K. Op. cit. P. 25.*

же уходят без возврата, что наиболее ценное столь же эфемерно, как всё прочее, что этот эфемерный характер всего сущего не заслонить каким-нибудь мифом, носит имя, которое не подходит ни Ницше, ни Гераклиту. Его имя – *материалист*. Признавая ценность жизни и наивысших ее проявлений (т.е. не выводя из их брэнности отсутствие у них ценности), материалист является трагическим философом по преимуществу. Он достигает *абсолютно* трагического, поскольку, будучи философом, который считает своим призванием *мысль*, он должен признать брэнность самой этой мысли (в конечном счете над всем одерживает верх материя – принцип диссоциации), т.е. того, что для него придает всю ценность его жизни.

VI. Подобный Гераклиту мудрец вслушивается в Бытие (речь для него идет, скорее, об *ἄκωσις*, чем о *θεωρία*), и слышит единственную в своем роде гармонию: “Не мне, но *логосу* внемля, мудро признать, что всё едино” (фрагмент 50). Материалист не *вслушивается* в космическую гармонию – для него она является чем-то воображаемым. Целое распадается на части, оно не образует гармоничной и прекрасной тотальности. Игра игруется (случай правит судьбой сущих, он правит человеком), но в Игре нет ничего “божественного”. Нет ни Бога морали, ни Бога-художника. Слова, вроде “Бога художника”, “артистического гения Бога”, “прекрасного целого”, “универсальной гармонии” выступают для него как слишком легкие и *слабые* понятия, служащие лишь тому, чтобы набросить покрывало на суровую реальность. Материалист мыслит действительность как *сумму*, но не как тотальность: есть сколько угодно частей, но нет Целого. Уродство одной части не снимается красотой целого. Напротив, уродство части *исключает* красоту целого. Эстетические сравнения здесь вообще неуместны – речь идет, скорее, об исчислении, в котором любая ошибка ведет к ложности всего подсчета.

Мысль самого Ницше *чаще всего* остается в зависимости от идеи Целого. Иной раз возникает впечатление, будто читаешь стоический или лейбницевский текст. Вроде следующего: “Только очень немногие отдают себе отчет в том, что включает в себя точка зрения *желательности*, всякое “таково, каким оно должно было быть, но оно не таково”, или даже “таким оно должно было бы быть”: осуждение общего хода вещей. Ибо в этом последнем нет ничего изолированного: самое малое является носителем целого, на твоей маленькой несправедливости возведено все здание будущего; всякая критика, которая касается самого малого, осуждает и все целое”<sup>45</sup>.

<sup>45</sup> Воля к власти, 331. С. 502. Конечно, Ницше говорит: “Всеобщность” неизбежно снова принесла бы с собой старые проблемы – “как возможно зло?” и т.д. Итак: не существует *никакой всеобщности*” (Там же. С. 503). Но он столь же решительно воспрещает нам отвергать целое, отрицать его “по причинам, открытым даже самым посредственным умам, вроде той, что *вне целого ничто не существует*” (Воля к власти, 511).

<sup>46</sup> Там же, 1052.

Определения трагической мудрости у Ницше часто лишены чистоты. Возьмем следующий текст, в котором для характеристики трагического применяются три понятия, которые ничего общего с трагическим не имеют (и даже являются решительно антитрагическими), а именно понятия “смысла страдания”, “утверждения” и “обоожествления”: «Понятно, что проблемой тогда является проблема страдания: имеет ли оно христианский или трагический смысл... В первом случае путь лежит к святости, во втором – *бытие уже достаточно свято*, чтобы всемерно утверждать себя страданием. Трагический человек говорит “да” и мучительнейшему из страданий: для этого он достаточно силен, полнокровен и божествен»<sup>46</sup>.

Материалист и трагический философ, вроде Гераклита или Ницше, естественно, согласны друг с другом в отказе от односторонней и моралистической мудрости, которая желает выбирать между разными сторонами действительности, предпочитая одну сторону другой: счастье без страдания и т.д. В этом смысле трагическое утверждение есть тотальное утверждение, но *тотальное* утверждение не есть утверждение *Целого!* Ведь Целого просто нет. В игре случайностей любой ход независим от прочих. В великой Игре становления играет множество независимых партий. Я должен принять правила игры и свой удел в распределении шансов, но затем мне не остается ничего иного, *кроме как играть*. Именно эти две стороны трагической мудрости были спутаны Гераклитом и Ницше.

А) *Единство противоположностей*. Трагическое связано с тем, что все сущее, будь оно даже самым прекрасным, обречено на исчезновение в силу независимости и универсальности времени. Тот, кто впадает в практический нигилизм из-за обреченности всех вещей на уничтожение, противоположен трагическому человеку. Трагический мудрец счастлив тому, что прекрасные и благородные вещи возникают и поднимаются, но он видит и то, что они исчезают. Он знает, что одного нет без другого, что все наделено своей длительностью. Ницше говорит о “трагической радости видеть гибель высшего и лучшего”. Он пишет о величии смерти, заключающемся в том, что мы испытываем наслаждение от любого становления, включающего и наше собственное исчезновение. Он противопоставляет “мелкое счастье” и “великую форму счастья”: трагическое или “дионисийское” счастье есть то счастье, “которое мы находим в становлении”. Счастье нетрагической мудрости и моральных учений предполагает забвение небытия – это своего рода бегство. Тем самым пытаются избежать времени – благодаря вечности, будущему, даже настоящему (вневременное настоящее атараксии). Но, как мы видели, сам Ницше бежит от преходящего. Трагическая мудрость есть счастье, обнаруживаемое в *самом становлении*, в изменчивости и во времени (столь же разрушительном, сколь и созидающем).

Трагический человек не является ни оптимистом, ни пессимистом. Он не занят утверждением жизни, поскольку она “хороша”. Она ведь ровно настолько же дурна. Он не утверждает ее и потому, что она “осмысленна”, ибо она точно так же абсурдна. Он не занят алгебраическим подсчетом “хороших” и “дурных” сторон жизни, из которого, в зависимости от результата, проистекают оптимизм или пессимизм. Он отвергает всякую рационализацию, любое оправдание мира и жизни. Он никогда не скажет, что мир “хорош”, что порядок вещей “разумен”, а жизнь “справедлива”. Напротив, с *моральной* точки зрения, т.е. с точки зрения того, что разумно и справедливо, он не видит никакого оправдания миру и жизни. Скорее мир тогда оказывается совершенно *невыносимым*. Он представляет собой череду неразрешимых противоречий, смертельных контрастов. Трагическое никак не рационализируется. Но трагическое есть сама сущность жизни. Выбор жизни, а не смерти, никак нельзя *обосновать*. Почему тогда утверждается жизнь? Только в силу *жизненности*.

Жизнь не утвердить разумом (утверждение не базируется на утвердительной философии). Она утверждается ею самой. Для трагического человека жизнь утверждает жизнь – и она утверждает *смерть*. Трагический человек желает единства противоположностей, т.е. он одновременно видит обе стороны всего живого: любовь и конец любви, дружбу и конец дружбы, созидание и разрушение, мгновение счастья и его завершение. Чаще всего мы хотим удерживать, *сохранять*: если уж мы любим, то “навсегда” и т.д. Однако трагический человек знает, что значение живущего не в его длительности. Он пытается придать любви, дружбе, творчеству и т.п. наивысшее из возможных качество, но при этом он отделяет ценность от длительности. Во всем том, что придает в его глазах ценность жизни, он уже различает знак того, что обречено на гибель.

Как и все живое, дружба имеет свое начало, свой рост, вершину и свой конец. Приходит тот или иной день (или пришел бы, если бы жизнь была достаточно долгой), когда ей кладется конец. Существенным аспектом трагического искусства жизни является умение *положить конец*. Ничто не длится или не должно длиться дольше, чем действительная значимость (не должно пережить то время, пока слова, жесты, действия и т.д. обладают всей полнотой смысла). Трагический человек непрестанно срезает омертвевшие ветви, оставленные ему жизнью. Он делает это если не с “вечной радостью становления” (как говорил Ницше), то во всяком случае, несмотря на всю испытываемую им боль.

Б) *Искусство комбинаторики*. Человек не выбирает ни правил игры, ни ее ставок, ни тех шансов, которые даны ему в начале игры. Он вынужден *играть*. Но что значит играть? Как определить трагическую игру? Играть – значит обладать способно-

стью комбинировать. Человек обнаруживает себя перед лицом вещей и состояний вещей, либо перед лицом слов (или практически неразложимых систем вещей и слов, выступающих как простейшие элементы операций). Он обладает некоторой *способностью* – не все комбинации уже реализованы. Он располагает некой свободой действия для комбинирования вещей (состояний вещей, ситуаций и т.д.) или слов. Иными словами, он располагает некоторыми возможностями действия и речи. Комбинации слов иной раз считают менее важными, чем комбинации вещей. Но это не так, пока человек живет среди людей. Свойством людей является то, что они направляются словами.

Трагическая игра имеет ту особенность, что в ней рассматриваются *все* реально возможные комбинации. Из неких комбинаций слов не создается препятствие для комбинаций вещей (или других комбинаций слов), все возможное дозволено. Нет иного препятствия, кроме прочной и неподдающейся реальности. Это не означает того, что на практике не станут действовать “морально” – просто действие не вытекает из моральности. Трагическое искусство жизни отвергает все низкое (как *заслуживающее* гибели, а потому отрицающее само трагическое) – уже поэтому оно не ведет к имморализму. Просто оно не знает моральных *мотивов*.

Главное здесь – выбор из всех комбинаций наиболее благородных и прекрасных, несущих в себе наивысшую ценность жизни. Поэтому мудрецом будет тот, кто живет с наивысшей интенсивностью, живет той жизнью, которая и близка смерти, и ей по-настоящему противостоит. В ней есть место для истинной, жестокой и не знающей меры страсти (каковая несовместима с *σωφροσύνη*), но нет места низкому. Скорее она освобождает от всего низкого. Разве подлинная жизнь не заключается в глубине и серьезности предельной страсти? Мудрость тем самым примиряется с жизнью (той, которая заслуживает этого слова). Тем самым мы можем сказать, что “апория мудрости” разрешается посредством понятия “трагической мудрости”<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> Нас могут спросить: разве трагическая мудрость является мудростью радостной? Что сказать на это? В нашу эпоху крайней человеческой нищеты, радостная мудрость выглядит как нечто неподобающее. Только речь идет вообще не о том, чтобы радоваться, но о том, чтобы быть, жить, а для этого *мыслить*, находя значение слов (ибо человек живет словами). Потребность в философии рождается из того, что пустоту нужно заполнять значениями. Разумеется, речь не идет и о том, что следует печалиться. Понятие трагического счастья лежит по ту сторону оппозиции печали – радости. Скорее это понятие передает тот способ, каким трагический мудрец *ощущает* свою собственную способность (т.е. присущую ему способность мыслить).